



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

TESIS

**CONFIGURACIONES DEL PODER Y SUBJETIVIDAD. MATRIMONIOS Y
UNIONES INFANTILES TEMPRANAS Y FORZADAS EN MUJERES
ORIGINARIAS DE SANTIAGO TETEPÁ, ACAXOCHITLÁN, HIDALGO,
DURANTE EL PERIODO 1979–2021. ESTUDIO DE CASO.**

Para obtener el grado de Maestra en Ciencias Sociales

**Presenta
Psic. Gloria Contreras Jiménez**

**Directora de tesis
Dra. en C. S. Laura Georgina Ortega Luna**

**Codirector
Dr. en C. Luis Alfonso Guadarrama Rico**

**Comité tutorial
Dra. en C. S. Sandra Flores Guevara
Dra. en C. S. Azul Kikey Castelli Olvera**

Pachuca de Soto, Hidalgo; diciembre 2025.

02/diciembre/2025

Asunto: Autorización de impresión

Mtra. Ojuky del Rocío Islas Maldonado
Directora de Administración Escolar
Presente.

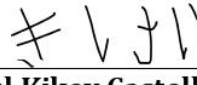
El Comité Tutorial de la tesis titulada "**Configuraciones del poder y subjetividad. Matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas en mujeres originarias de Santiago Tetepa, Acaxochitlán, Hidalgo, durante el periodo 1979-2021. Estudio de caso**", realizada por la sustentante **Gloria Contreras Jiménez** con número de cuenta **509439** perteneciente al programa de **Maestría en Ciencias Sociales**, una vez que ha revisado, analizado y evaluado el documento recepcional de acuerdo a lo estipulado en el Artículo 110 del Reglamento de Estudios de Posgrado, tiene a bien extender la presente:

AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

Por lo que la sustentante deberá cumplir los requisitos del Reglamento de Estudios de Posgrado y con lo establecido en el proceso de grado vigente.

Atentamente
"Amor, Orden y Progreso"
Lugar, Hidalgo a 02 de diciembre de 2025

El Comité Tutorial


Dra. Laura Georgina Ortega Luna
Directora
Dr. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Codirector
Dra. Sandra Flores Guevara
Miembro del comité
Dra. Azul Kikey Castelli Olvera
Miembro del comité

Carretera Pachuca-Actopan Km. 4 s/n, Colonia San Cayetano, Pachuca de Soto, Hidalgo, México; C.P. 42084
Teléfono: 52 (771) 71 720 00 Ext. 4220
jaasd_icshu@uaeh.edu.mx / sociologia_icshu@uaeh.edu.mx

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO 1 EL LÍMITE ENTRE TRADICIÓN Y VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS: UN PROBLEMA QUE PERSISTE	11
1.1 Antecedentes.....	11
1.2 Planteamiento del problema	16
1.3 Justificación	18
1.4 Objetivo general	20
1.5 Objetivos específicos.....	20
1.6 Supuesto de investigación	20
1.7 Pregunta de investigación.....	20
1.8 Estado de la cuestión	21
CAPÍTULO 2 ANATOMÍA DEL CONTROL: TECNOLOGÍAS DE PODER	27
2.1 Poder, conocimiento y discurso.....	30
2.2 Técnicas y mecanismos de poder	32
CAPÍTULO 3 ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CONTROL: LA CULTURA COMO TERRITORIO DE OPRESIÓN.....	35
3.1 Usos y costumbres: mecanismos culturales de control y opresión.....	39
3.2 Tipos de dominación	42
3.3 La normalización de la violencia de género en la cultura	49
CAPÍTULO 4 NACER MUJER, SER NIÑA, SER INDÍGENA: JERARQUÍAS QUE DECIDEN LA VIDA.....	54
4.1 Desigualdad basada en el género.....	61
4.2 Desigualdad basada en la etnia.....	67
4.3 Desigualdad basada en la edad	71
CAPÍTULO 5 CUERPOS SOMETIDOS: SEXUALIDAD Y CONTROL	75
5.1 Violencia de género	77
5.2 Violencia masculina	81
5.3 Violencia sexual	86
CAPÍTULO 6. MATRIMONIO Y FAMILIA: ENGRANAJES HISTÓRICOS DEL ORDEN	

PATRIARCAL	92
6.1 La familia como institución social.....	94
6.2 El matrimonio como institución de opresión.....	97
6.3 Articulación con sistemas de opresión	99
CAPÍTULO 7 MATRIMONIOS Y UNIONES INFANTILES TEMPRANAS Y FORZADAS (MUITF): LA VIOLENCIA INVISIBLE QUE SE LLAMA TRADICIÓN	102
7.1 Causas.....	105
7.2 Impactos en el desarrollo psicosocial de las niñas y adolescentes	111
7.3 Marco jurídico y políticas públicas	116
CAPÍTULO 8 METODOLOGÍA EN ACCIÓN: VOCES, TERRITORIOS Y DATOS PARA COMPRENDER LOS MUITF	121
8.1 Universo de estudio	126
8.2 Métodos	129
8.2.1 Método empírico analítico	130
8.2.2 Fenomenología	133
8.3 Técnica.....	138
8.3.1 Entrevista	139
8.3.2 Observación	141
8.3.3 Análisis de bases de datos	145
8.3.4 Análisis crítico del discurso	147
8.3.5 Categorías de análisis.....	153
CAPÍTULO 9 ENTRE LA CIFRA Y EL RECUERDO: RESULTADOS DEL ANÁLISIS ESTADÍSTICO, TESTIMONIAL Y DE OBSERVACIÓN	156
9.1 Desigualdades estructurales: género, edad y etnicidad.	157
9.2 Poder, discurso y legitimación sociocultural.....	163
9.3 Violencias normalizadas y control sobre el cuerpo	168
9.4 Subjetivación y efectos psicoemocionales	179
9.5 Transformaciones en el proyecto de vida	185
9.6 Resistencia, agencia y apoyos	197
CAPÍTULO 10 LA REALIDAD DETRÁS DEL SILENCIO: HALLAZGOS Y RESULTADOS	202

CAPÍTULO 11 CONCLUSIONES: NIÑEZ, PODER Y JUSTICIA PENDIENTE.....	212
BIBLIOGRAFÍA	223
ANEXOS	246
Anexo 1. Guion de entrevista	246
Anexo 2. Observación Acaxochitlán	249
Anexo 3. Base de datos.....	279
Anexo 4 Entrevistas.....	280

INTRODUCCIÓN

Los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas (MUITF) son una problemática social persistente que normaliza la violencia estructural contra las niñas y adolescentes. Si bien, se trata de una práctica que vulnera los derechos humanos, ha encontrado legitimidad a partir de la articulación de múltiples sistemas de opresión: patriarcado, adultocentrismo y desigualdad socioeconómica; los cuales ocupan el argumento de que los MUITF forman parte de los usos y costumbres de las comunidades alrededor del mundo. Esto ha traído consigo que en las comunidades indígenas y rurales se construya la percepción de que las niñas y adolescentes son una clase de objeto que se pueden intercambiar para mantener o fortalecer los vínculos sociales, así como mejorar las condiciones económicas y patrimoniales de sus familias de origen; dicha construcción sociocultural, asigna a las niñas y adolescentes a una posición de subordinación, en la cual sus familias y la comunidad les cortan la posibilidad de ejercer su derecho humano al consentimiento libre e informado.

Organismos internacionales como Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, 1979), la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) y la Plataforma de Acción de Beijing (1995), han reconocido que los MUITF son una grave violación a los derechos humanos, y han visibilizado la necesidad de erradicar esta práctica a partir de reconocer que traen consigo efectos devastadores sobre el desarrollo integral de niñas y adolescentes. En este sentido, los MUITF interrumpen trayectorias educativas, limitan las oportunidades de desarrollo laboral, promueven la dependencia económica y, principalmente, imponen a las niñas y adolescentes una maternidad temprana y forzada, que pone en riesgo su salud física y mental.

Es por ello que, la Agenda 2030 de los Objetivos de Desarrollo Sostenible ha establecido en la meta 5.3 la erradicación de todas las prácticas nocivas, incluyendo el matrimonio infantil, precoz y forzado. Si bien se trata de un compromiso internacional, América Latina y el Caribe sigue siendo la segunda región en el mundo con mayores índices de MUITF, y México ocupa el segundo lugar regional.

Para dar cumplimiento a la Agenda 2030, México reformó en 2019 el Código Civil federal y en las entidades federativas para establecer los 18 años como edad mínima para contraer matrimonio; a esto se le sumaron avances legislativos orientados a tipificar delitos relacionados en la Ley General de

Trata de Personas (2012), y en la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (2014). Sin embargo, estos esfuerzos se han quedado cortos para erradicar los MUITF, ya que la práctica continúa, ahora en la clandestinidad, bajo el argumento de que se tratan de usos y costumbres, colocando a las niñas y adolescentes a una doble vulnerabilidad: por su condición de género y edad, y por la invisibilidad en la que se reproducen estas uniones.

Considerando lo anterior, el estudio de los MUITF exige un análisis interdisciplinario para comprender las raíces socioculturales y los impactos en la subjetividad de las mujeres. Por ello se reconoce que las ciencias sociales ofrecen herramientas para analizar cómo el poder y la violencia se articulan en distintos niveles, familiar, comunitario e institucional. Asimismo, dan la posibilidad de reconocer y visibilizar la agencia y estrategias de resistencias que las mujeres pueden llegar a construir a lo largo de su trayecto de vida.

Es por ello que la presente investigación se centrará en la comunidad indígena náhuatl de Santiago Tetepa, del municipio de Acaxochitlán, en el estado de Hidalgo, durante el periodo 1979-2021. Este estudio de caso buscará analizar los efectos psicosociales de los MUITF en mujeres que vivieron esta práctica, a partir del análisis testimonial. La pregunta central es: ¿Cómo los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas han configurado las experiencias de vida, los procesos de subjetivación y el desarrollo psicosocial de las mujeres originarias de la comunidad de Santiago Tetepa, Acaxochitlán, Hidalgo, entre 1979 y 2021? Para responder a ella, buscará identificar los factores psicosociales que influyen en la normalización de la violencia sexual, determinar los elementos socioculturales que legitiman estas uniones y visibilizar los impactos en el desarrollo de las mujeres a corto, mediano y largo plazo.

Para el diseño metodológico de la investigación se incorporará el enfoque mixto, la parte cualitativa se desarrollará a partir de entrevistas, observación y análisis crítico del discurso; mientras que lo cuantitativo implicará la revisión de fuentes estadísticas. Esta articulación de enfoques permitirá construir un análisis integral entre la dimensión estructural de la problemática con las experiencias vividas por las mujeres. En este sentido, se buscará dar voz a las participantes, no sólo como víctimas de una práctica de violencia, sino también como sujetas que enfrentan, resisten y transforman, en sus posibilidades, los mandatos impuestos por la familia, la comunidad y las instituciones.

Esta investigación tiene una relevancia académica, social y política, ya que buscará reconocer a través de los testimonios de mujeres que enfrentaron los MUITF, la deuda histórica hacia las niñas, adolescentes, así como mujeres, cuyos proyectos de vida y dignidad humana fueron condicionados por las decisiones de su entorno familiar y comunitario. Asimismo, se asume un posicionamiento feminista decolonial que cuestiona las estructuras que normalizan la subordinación y coloca en el centro la exigencia de justicia, memoria y reparación.

CAPÍTULO 1 EL LÍMITE ENTRE TRADICIÓN Y VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS: UN PROBLEMA QUE PERSISTE

1.1 Antecedentes

El matrimonio infantil forzado no es una práctica que sea nueva, por el contrario, ha estado normalizada y legitimada en los usos y costumbres de diferentes grupos étnicos alrededor del mundo, de tal manera que ha logrado persistir hasta la actualidad. De esta manera, las niñas y adolescentes han sido utilizadas como un objeto de intercambio para las familias, y han tenido que enfrentarse a una violencia estructural a lo largo de su vida, lo cual ha creado una deuda histórica con esta población etaria.

De acuerdo con la red global Girls Not Brides (2020), se calcula que 12 millones de niñas y adolescentes alrededor del mundo son obligadas a unirse cada año, esto implica que por cada minuto se vulnera la libertad, autonomía y desarrollo a 23 niñas y adolescentes. Se identifica que los 5 países con mayor número de niñas y adolescentes unidas son Níger (76%), Chad (61%), República Centroafricana (61%), Mali (54%) y Mozambique (53%). En el caso de América Latina y el Caribe se le ubica como la segunda región con mayor presencia de esta práctica, reconociendo que tiene mayor prevalencia en contextos con marcadas condiciones de desigualdades de género, pobreza y discriminación.

Como dato histórico se ha podido identificar que, en las culturas indígenas de México el matrimonio infantil ha sido una costumbre medular, en la cual, las adolescentes eran casadas principalmente entre los 14 y 16 años de edad; no obstante, había casos en los que desde los 8 o 9 años las familias iba a apartar a la niña, de tal manera que no fuera a ser comprometida con alguien más. Una de las características que más distinguen a esta práctica es que no se toma en consideración la opinión de la niña o adolescente, sino que toda la negociación la lleva a cabo el padre, e implica para el contrayente y su familia una inversión considerable (Domínguez y Alvarado, 2019).

De acuerdo con los relatos, esta práctica social se encuentra conformada por una serie de rituales que iniciaban con un sondeo preliminar por parte del hombre y/o su familia, si la niña o adolescente era de

si agrado se continuaba directamente con la petición de matrimonio, o mejor conocida como pedida de mano, la cual era acompañada por el agua ardiente, con la finalidad de doblar la voluntad del padre de la niña o adolescente; cabe destacar que en ninguna parte de los rituales se le pide opinión a la niña o adolescente, sino que ella se dedica a obedecer con el destino que le buscan imponer. Una vez que se ha confirmado que el matrimonio se llevará a cabo, entre ambas familias inicia la entrega de regalos por parte de la familia del novio como una forma de recompensar a los progenitores por los gastos y dificultades durante la crianza; siendo que esto es considerado como una forma de pago por la novia (Domínguez y Alvarado, 2019; Reartes, 2019).

Una vez que, se formalizaba el compromiso se definía si el novio tendría que llevar a cabo una especie de servicio, el cual consistía en vivir con la familia de la niña o adolescente y colaborar en el oficio que desempeñara el papá de la ahora novia por un tiempo determinado, para posteriormente irse a vivir a una vivienda propia. En dado caso que los regalos fueran considerados como suficientes, entonces no se llevaba a cabo este servicio; finalmente, llegaba la fecha del matrimonio y la niña o adolescente dejaba de pertenecer a su familia, y se convertía en un objeto de propiedad por parte de su ahora esposo (Domínguez y Alvarado, 2019).

A pesar de que estas prácticas se encuentran inmersas en tradiciones arraigadas en diferentes comunidades alrededor del mundo, con el paso del tiempo y la presión de diferentes movimientos sociales se logró que los organismos internacionales iniciaran a cuestionar su legitimidad. De tal manera que, en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), los artículos que más se acercan a definir la obligatoriedad de los gobiernos para atender la problemática de los matrimonios infantiles forzados son el Art, 5 Inciso A, en el que se asienta la obligatoriedad para que los Estados modifiquen aquellos patrones para poder eliminar las prácticas consuetudinarias (Organización de las Naciones Unidas Mujeres, 2011).

A esto, se le suma el Art. 16, Inciso B, en donde se asienta el derecho para que las mujeres puedan dar su pleno consentimiento para llevar a cabo un matrimonio o unión en la que ellas se encuentren directamente involucradas (Organización de las Naciones Unidas-Mujeres, 2011). Situación similar ocurre en la Convención del Niño que se llevó a cabo en 1989, en la cual se tiene únicamente el Art. 34, en el que se asienta el tener que proteger la integridad y desarrollo sexual de las niñas y niños,

buscando evitar y erradicar prácticas de explotación sexual (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2006).

Si bien, en CEDAW y la Convención del Niño se asientan estos derechos con la finalidad de eliminar prácticas que infringe un daño al desarrollo integral, en ninguno de ellos se habla específicamente de la situación que viven las niñas y adolescentes, quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad no sólo por su género, sino también por su edad. Y tampoco visibiliza la asimetría de poder a la que se enfrentan las niñas y adolescentes para negarse a mantener relaciones coitales, por lo cual son obligadas a hacerlo, convirtiéndose en una forma de abuso y explotación sexual.

Tuvo que ser hasta 1995 durante la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, desarrollada en Beijing, que por primera vez se ejerció la presión social y política necesaria poder hablar de manera concreta y específica sobre el matrimonio infantil. Para ello, en un primer momento, se enfatizó en las características que hacen que este tipo de uniones sean forzadas para las niñas y adolescentes, haciendo un énfasis en cómo el motivo de género y edad traen consigo una mayor situación de vulnerabilidad; y posteriormente, se buscó visibilizar que esta práctica es una violación a los derechos humanos y las consecuencias que esto trae en el desarrollo de las niñas y adolescentes (Organización de las Naciones Unidas-Mujeres, 2014).

A modo de crear un compromiso para dar continuidad al desarrollo de esta problemática, se decidió incluir al matrimonio infantil forzado en una de las 12 esferas de especial preocupación de la Plataforma de Acción de Beijing de 1995, esto con la finalidad de darle el carácter de ser una problemática urgente que debe ser atendida, tanto por las instancias internacionales, como los gobiernos de cada país (Organización de las Naciones Unidas-Mujeres, 2014).

Esta iniciativa fue fortalecida en 2015, con la creación y adopción por parte de los gobiernos de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), mejor conocidos como la Agenda 2030, en la cual se estableció como Eje 5 la Igualdad de Género, y se especificó que, la meta 5.3 se encuentra dirigida a “eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina”. De esta manera, se busca que los diferentes países alrededor del mundo generen

iniciativas que permitan eliminar el matrimonio infantil forzado para el año 2030 (Organización de las Naciones Unidas, 2018).

En el caso específico de México, un país que cuenta con la firma y ratificación de CEDAW, así como la Convención del Niño y ha adoptado la Agenda 2030 en su política pública, se puede identificar que, en 2012 se tipificó en la Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos el Art. 28, en el que se asienta que aquel individuo que obligue a una persona a contraer matrimonio de manera gratuita o reciba algún tipo de beneficio económico, ya sea en efectivo o en especie, y éste sea entregado a algún integrante de la familia, se le podrá imponer una pena de entre 4 a 10 años de prisión y de 200 a 2 mil días de multa (Congreso de la Unión, 2012).

En el caso específico del matrimonio infantil forzado, en 2014 se publicó la Ley General de Niñas, Niños y Adolescentes, la cual en su Art. 45 establece que las Leyes federal y estatales establecerán como edad mínima para matrimonio los 18 años de edad, convirtiéndose en el primer antecedente específico en el país para regular este tipo de prácticas (Congreso de la Unión, 2022).

Teniendo estos antecedentes en 2016 el Sistema Nacional para Protección Integral del Niñas, Niños y Adolescentes en conjunto con la Secretaría de Salud, el Sistema Nacional de Desarrollo Integral de la Familia, la Subsecretaría de Derechos Humanos, Migración y Población de la Secretaría de Gobernación, el Instituto Nacional de las Mujeres, el Consejo Nacional de Población y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación buscaron impulsar una iniciativa para prohibir el matrimonio antes de los 18 años; pero fue hasta el 4 de junio de 2019 que entró en vigor la reforma al Art. 148 del Código Civil Federal y a su vez se reformaron 31 Códigos Civiles de las entidades federativas, salvo el caso de Baja California, con la finalidad de derogar diversas disposiciones que permitían el matrimonio a partir de los 14 años para las mujeres y 16 años para los hombres (Secretaría de Gobernación, 2019).

Con estas reformas se dan los principales avances jurídicos para reconocer que el matrimonio infantil forzado es una práctica violatoria a los derechos humanos de las niñas y adolescentes; sin embargo, un dato que resulta relevante es la falta de políticas públicas que permitan visibilizar que esta práctica,

a pesar de ser clandestina, continúa sucediendo en diferentes zonas del país, y a su vez fortalecer las reformas de prohibición de matrimonios antes de los 18 años.

1.2 Planteamiento del problema

Tomando en consideración la información proporcionada en los apartados anteriores, se puede identificar que, los matrimonios infantiles forzados son una clara vulneración a los derechos humanos de las niñas y adolescentes, quienes se ven presionadas socialmente para someterse a un ciclo continuo de violencia a lo largo de su vida; el cual inicia al momento de intercambiarlas por un beneficio e imponerles un matrimonio con alguien que no desean, y que se prolonga ante la presión social para mantener su “familia”, “hogar”, unido aunque esto signifique someterse a la violencia física, psicológica, económica, patrimonial, y especialmente la de tipo sexual.

Al encontrarse inmersas en este ciclo de violencia desde edades muy tempranas, se tiene como resultado que el desarrollo pleno e integral de las niñas y adolescentes se vea afectado de manera sustancial; en este sentido, es la autonomía (física, emocional y económica) la que ha sido vulnerada, a partir de que se tienen impactos en la salud física y mental, ya que son obligadas a pasar por experiencias para las cuales su cuerpo y su desarrollo psicoemocional aún no se encuentran preparados, a esto se le suma la deserción escolar y la falta de oportunidades para desarrollar habilidades laborales y con ello decreciente las posibilidades de desempeñarse en empleos con una remuneración económica justa.

Ante estos escenarios, es importante retomar que, los matrimonios infantiles forzados fueron problematizados por primera vez a nivel internacional hace poco menos de 30 años; y si bien se ha marcado como meta para el año 2030 el erradicar esta práctica, las medidas generadas por los diferentes gobiernos, incluido el de México, aún distan bastante de poder cumplir con el objetivo marcado, y un ejemplo claro de ello es que, a pesar de ser una práctica prohibida en los Códigos Civiles, aún se continúa llevando a cabo de manera “normal” en diferentes puntos del país.

Estos parámetros dan la pauta para poder deducir que, las medidas punitivistas no son suficientes para poderla detener; por el contrario, lo que ha sucedido es que los matrimonios infantiles forzados han pasado a la clandestinidad, y como es frecuente en la cultura mexicana, el estigma social recae principalmente en las niñas y adolescentes. Es por ello que, resulta imperativo que las diferentes áreas

de estudios sociales puedan generar aportes que permitan ampliar la mirada que se tiene sobre esta problemática.

Para ello se considera que, una de las ventajas que tienen las ciencias sociales es la interpretación de los datos cualitativos, los cuales permiten reconocer, analizar e incluso generar una comprensión de las características socioculturales que conforman, en este caso, a los matrimonios infantiles forzados. De esta manera, al incorporar la mirada de las ciencias sociales al estudio de esta problemática, se aprovecha la conexión que se ha formado entre ellas, y se da la pauta para poder obtener datos que partan de lo general (social y cultural) y que se aterricen en los impactos específicos de quienes se encuentran en el centro de la problemática (niñas y adolescentes); tal y como es el caso de la psicología social.

Es así como, se permiten identificar causas, impactos sociales e individuales, así como posibles alternativas de intervención, y con ello compilar información que permita generar políticas públicas efectivas, que permitan coadyuvar a la erradicación de esta práctica.

1.3 Justificación

Las uniones maritales de niñas y adolescentes con personas adultas es una práctica sociocultural que ha sido reconocida como una vulneración a los derechos humanos, de tal manera que a nivel internacional se ha fijado la meta de erradicar esta práctica para el año 2030, y en México la actual legislación prohíbe y sanciona administrativa, así como penalmente a aquellas personas que participen en ella. Es de destacare que, la mayor parte de las acciones que se han implementado son a través de la modificación a los marcos jurídicos; sin embargo, esto no ha sido suficiente, y a pesar de estar en clandestinidad es una práctica que se continúa llevando a cabo con y se justifica en los usos y costumbres.

La continuidad de esta práctica ha dado como resultado que en América Latina y el Caribe una de cada cinco niñas se encuentre contrayendo o manteniendo una unión temprana, es decir que, el 25% de la población de niñas y adolescentes están siendo vulneradas en su autonomía; siendo que, se identifica que son las niñas y adolescentes que viven en zonas rurales o pertenecen a comunidades indígenas y afrodescendientes las que se encuentran en un mayor riesgo de casarse o unirse en forma temprana y forzada. Es importante destacar que, si bien la meta en 2030 es erradicar esta práctica, el contexto post pandemia está marcando un incremento importante de casos en América Latina y el Caribe, lo cual permite deducir que para el año 2030 esta región pasará al segundo lugar con mayor número de casos de matrimonios y uniones infantiles forzadas, sólo por detrás de África Subsahariana (Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, 2022).

En lo referente a México, se reconoce que el país se encuentra en el segundo lugar en uniones infantiles de América Latina, con 1,421,000 uniones tempranas, esto de acuerdo al ranking de la organización Girl Not Brides (2022 como se citó en Márquez, 2023). Si bien, se cuenta con un dato numérico, hay que destacar que, al encontrarse esta práctica en la clandestinidad es imposible tener la certeza cuantitativa sobre esta problemática. En este sentido, se ha podido deducir que, en el Consejo Nacional de Población (CONAPO), han llegado a registrar hasta 9 mil embarazos en niñas y adolescentes, los cuales pueden encontrarse relacionados con las uniones tempranas y matrimonios infantiles forzados, y con ello representar uno de los principales impactos de continuar con estas prácticas que vulneran la autonomía de las niñas y adolescentes (Márquez, 2023).

Como se ha podido identificar a lo largo de estos párrafos, los matrimonios infantiles forzados lejos de estar siendo erradicados, van en un aumento preocupante; es por ello que, resulta imperante el continuar desarrollando investigaciones que permitan ampliar el conocimiento sobre esta problemática y con ello, identificar alternativas que, respetando la identidad étnica, permitan llevar a cabo acciones que realmente permitan contrarrestar las creencias socioculturales que sustentan el obligar a las niñas y adolescentes a contraer matrimonio con personas adultas.

En caso de continuar llevando a cabo omisiones, de manera indirecta se estará contribuyendo a perpetuar la violencia de género hacia las niñas y adolescentes.

1.4 Objetivo general

Comprender cómo los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas han configurado las experiencias de vida, los procesos de subjetivación y el desarrollo psicosocial de las mujeres originarias de la comunidad de Santiago Tetepa, Acaxochitlán, Hidalgo, durante el periodo 1979-2021.

1.5 Objetivos específicos

Identificar los factores psicosociales que influyen en la normalización de la violencia sexual hacia las niñas, adolescentes y mujeres en la comunidad de Santiago Tetepa de Acaxochitlán, Hidalgo.

Determinar los elementos socioculturales que legitiman y promueven los matrimonios y uniones infantiles tempranas forzadas en la comunidad de Santiago Tetepa de Acaxochitlán, Hidalgo.

Visibilizar los impactos psicosociales que generan los matrimonios y uniones infantiles tempranas forzadas en las mujeres originarias de la comunidad de Santiago Tetepa de Acaxochitlán, Hidalgo a corto, mediano y largo plazo.

1.6 Supuesto de investigación

Los matrimonios y uniones infantiles tempranas forzadas limitan el desarrollo psicosocial de las mujeres de Santiago Tetepa, al interrumpir sus proyectos de vida y exponerlas desde edades tempranas a desigualdades y violencias que afectan su autonomía, bienestar emocional y procesos de construcción de identidad.

1.7 Pregunta de investigación

¿Cómo impactan los matrimonios y uniones infantiles tempranas forzadas en el desarrollo psicosocial de las mujeres originarias de la comunidad de Santiago Tetepa, Acaxochitlán, Hidalgo, en el periodo 1979-2021?

1.8 Estado de la cuestión

El matrimonio infantil ha sido una práctica que históricamente fue normalizada como parte de las diferentes culturas alrededor del mundo; no obstante, actualmente es un tema que toma relevancia internacional debido a los impactos que genera en el desarrollo de las niñas y adolescente que son obligadas a contraer matrimonio. Es por ello que, desde diferentes áreas académicas se han llevado a cabo estudios que permitan identificar los elementos socioculturales que conforman a esta problemática social.

Uno de los principales retos ha sido el poder construir el concepto de matrimonio infantil forzado, y para ello se ha recurrido a definir en primer momento en qué consiste el matrimonio; para ello, Vidal (2022) escribió el artículo “La Protección Integral a la Infancia y la Adolescencia Frente a la Violencia que Representa el Matrimonio Forzado”, en el cual, define al matrimonio como la unión legal y legítima de dos personas que han decidido compartir sus vidas de manera libre y consciente, es por ello que, se espera que esta práctica sea llevada a cabo entre personas adultas. Una vez definidas las características del matrimonio, expone que, en diferentes culturas, principalmente las que se encuentran en condiciones de pobreza y pobreza extrema, es común ver las uniones de niñas y adolescentes sin su consentimiento libre e informado, lo cual compromete su libre desarrollo, las oportunidades de acceder a sus derechos y por ende su dignidad.

Con la finalidad de poder abordar la problemática mencionada, estableció tres conceptos, que, si bien han sido utilizados como sinónimos, en realidad cada uno refleja una condición específica. El primero es el de matrimonio infantil, el cual se lleva a cabo cuando al menos una de las personas aún no ha alcanzado la mayoría de edad; el segundo es el matrimonio precoz, que es aquel que se da entre pares y que por lo regular se lleva a cabo ante embarazos no planificados. Y por último está el matrimonio forzado, que es cuando se obliga a una de las partes a contraer matrimonio; por lo cual, las uniones infantiles con personas adultas pueden ser consideradas como matrimonios infantiles forzados (Vidal, 2022).

A estos aportes, se le suma el realizado por Villeda (2021), quien argumenta que el incluir el término forzado, al abordar los matrimonios y uniones infantiles permite visibilizar la asimetría de poder a las

que se enfrentan las niñas y adolescentes cuando son coaccionadas para aceptar estas prácticas socioculturales. En esta misma línea, Jiménez y Hernández, en 2022 escribieron el artículo “Factores de Vulnerabilidad que Influyen en el Matrimonio Infantil y Uniones Tempranas en Adolescentes”, en el que afirman que el matrimonio infantil es una práctica social y cultural en la cual se ven afectadas principalmente las niñas y adolescentes, ya que son precisamente ellas quienes son forzadas a contraer matrimonio con hombres adultos, esto derivado de que continúa latente la creencia de la inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres.

Y es de esta manera específica, que se reconoce que estas acciones conforman un ciclo continuo de violencia, en el cual está inmerso el capitalismo y el patriarcado, que pone en una considerable desventaja a las niñas y adolescentes frente al nuevo entorno “familiar”, ya que de manera específica se cosifica a las niñas y adolescentes para ser entregadas a cambio de un beneficio social, económico, y/o patrimonial, mientras que a su vez se cumple con uno de los principales mandatos de género que es el control absoluto sobre la sexualidad de las mujeres (Jiménez y Hernández, 2022; Villeda, 2021).

Así mismo, Luna y Ramazzini (2020) exponen que, desde el patriarcado, son precisamente los hombres quienes cuentan con la legitimidad social y cultural para cosificar a las mujeres, en este caso a las niñas y adolescentes, y son quienes vuelven sus cuerpos un objeto de deseo-control-placer, y que lo institucionalizan a través del matrimonio; dejando prácticamente sin voz a las niñas y adolescentes.

Esto derivado de que es común que exista una diferencia de edad considerable con el hombre que las casaron, y se busque replicar el rol tradicional de las mujeres en el espacio privado. En este sentido, para los hombres esta práctica enaltece su hombría y virilidad, características que conforme más avanzada es su edad, más necesitan reforzar; esto da como resultado que, sean los hombres quienes tienen y ejercen el poder en la relación matrimonial (Luna y Ramazzini, 2020; Villeda, 2021).

Ahora bien, desde la mirada capitalista, son precisamente los hombres quienes tienen el poder y la capacidad adquisitiva para convertirse en consumidores de los cuerpos, la sexualidad, la reproductividad y la autonomía de las niñas y adolescentes. Y son precisamente otros hombres, por lo regular los padres o jefes de familia, con quienes generan la negociación para el intercambio, y por

ende son los hombres de la familia de las niñas y adolescentes quienes son beneficiados (Luna y Ramazzini, 2020).

De esta manera, al ser el matrimonio infantil forzado considerado como una práctica de violencia de género, resulta imperativo que, se pueda dimensionar en las diferentes formas en que se puede manifestar, en este sentido, Luna, Méndez y Nazar (2020) aseguran que, no sólo se incluye la violencia psicológica a través de la coerción por parte de la familia para cumplir con un acuerdo, sino que también se puede hacer presente a partir de la violación, en la cual para recuperar el “honor” se obliga a la niña o adolescente a casarse con su agresor; el rapto es una de las prácticas más antiguas e incluso romantizadas por la sociedad, en donde directamente el “interesado” las secuestra para “casarse”.

A esto se le suma el argumento de Reartes, quien en 2019, escribió el artículo “Las uniones “tempranas” en Chiapas, México. Reflexiones sobre un proceso de investigación participativa con jóvenes indígenas”, en el que afirmó que, el matrimonio infantil forzado no sólo se da entre niñas y adolescentes con personas adultas, sino que también se puede dar entre pares, es decir, que ambos sean menores de 18 años, siendo que por lo regular es una forma de generar un castigo, una sanción, ante un embarazo no planeado; y son precisamente las familias de las adolescentes quienes hacen hincapié en que una forma de recuperar el honor es a través de que sus hijas se casen, ya que no consideran moralmente correcto que la maternidad se pueda ejercer fuera de alguna unión marital y mucho menos que se pueda realizar una interrupción del embarazo.

Si bien, ambas partes son presionadas, obligadas a casarse, quienes continúan quedando en una clara desventaja son las adolescentes, ya que es en ellas en quienes recae principalmente la culpa del embarazo, las que deberán aguantar lo que sea por mantener a su familia unida, y quienes van a encontrar más barreras para construir y ejercer el empoderamiento y la autonomía económica. De esta manera, se continúa replicando un ciclo de poder en el cual las niñas y adolescentes no cuentan con alternativas, ya que son sus familiares quienes toman decisiones sobre el rumbo de su vida (Reartes, 2019).

En consecuencia, Domínguez y Alvarado (2019) han afirmado que, los matrimonios infantiles forzados son considerados como usos y costumbres violatorios a los derechos humanos, así como

prácticas culturales perjudiciales, ya que no reconoce y mucho menos posibilita el ejercicio de los derechos humanos de las niñas y adolescentes; en este sentido, se reconoce que estas prácticas implican que la familia del “novio” haga entrega de un tipo de pago en especie por la niña o adolescentes que ha ido a apartar, siendo que esto implica una forma de compensar a la familia de la “novia” por el tiempo y dinero invertido en ella. Es de esta manera como a través de las generaciones no sólo se cosifica a las mujeres desde edades muy tempranas, sino que se legitiman e institucionalizan prácticas de tráficos de personas.

De igual forma, desde un marco de derechos humanos, estos escenarios son considerados formas de tráfico de personas con fines de explotación sexual, tortura sexual y violaciones a los derechos humanos de las niñas y adolescentes, que no solo limita, sino que parece que anula por completo la autonomía de las mujeres desde edades muy tempranas, principalmente en lo referente a la autonomía física; siendo, los derechos sexuales y reproductivos los que son vulnerados por completo. No obstante, una vez que, ha sucedido alguna de estas prácticas, la familia y la sociedad son quienes constantemente presionan a las niñas y adolescentes para permanecer con sus esposos (Luna, Méndez, y Nazar, 2020; Orozco, 2020).

De manera específica, Orozco (2020) visibiliza la nula posibilidad que tienen las niñas y adolescentes para negarse a contraer matrimonio como lo indican las costumbres, a mantener relaciones coitales, y a estar básicamente a disposición de las necesidades del hombre que la adquiere. A esto se le suma que, las niñas y adolescentes consideran un deber mantenerse en su nuevo “hogar”, y buscar desempeñarse lo mejor posible como esposa y ama de casa, con la finalidad de evitar prácticas de castigo y deshonor, tales como los ejercicios de violencia, y el abandono por parte de sus esposos.

También, de manera específica, Jiménez y Hernández (2022) reconocen que esta práctica sociocultural se ve reforzada por múltiples factores como lo es la falta de recursos económicos en las familias, las cuales ven un desahogo económico cuando sus hijas pasan a ser responsabilidad de sus esposos. En este mismo sentido, Broll y Garcés escribieron en 2018 el artículo “Las uniones infantiles forzadas: de la reforma legal a la disrupción social—Investigación formativa en cinco comunidades en Chisec Alta Verapaz”, en el cual se suman a la aseveración de que en contextos de pobreza y pobreza extrema el matrimonio infantil forzado es mirado como la mejor alternativa para poder generar un desahogo

de gastos y responsabilidades en las familias de las niñas y adolescentes; esto derivado de que, en primer momento tendría que ser su pareja quien asumiera los gastos económicos para su manutención, y sería la suegra de la niña o adolescente quien tomaría la misión de completar su “formación” para ser una buena madre y esposa.

En cuanto a las implicaciones que se van generando en el desarrollo de las niñas y adolescentes, Montes (2021) reconoce que, desde edades tempranas se van preparando, a las mujeres para adoptar un rol pasivo, dócil, servicial y sumiso, en el cual, básicamente se encuentran resignadas a que en algún momento les tocará casarse y que tienen que cumplir con sus roles de ama de casa y madre lo mejor posible.

En esta misma línea Montes (2021), así como Jiménez y Hernández (2022) coinciden al destacar que, el tabú en la sexualidad y el adultocentrismo que impera en las culturas contribuyen de manera directa al poco o nulo acceso a la información sobre los derechos, principalmente los sexuales y reproductivo, lo cual trae como consecuencia que, las niñas y adolescentes centren su valor en la capacidad de gestar, aunque esto ponga en riesgo su salud e incluso su vida, y también en lo servicial que pueden ser para sus parejas; en este sentido, las niñas y adolescentes no vislumbran que están viviendo prácticas de violencia de género y tampoco, reconocen su derecho para negarse a tener relaciones coitales con sus parejas, ya que han asimilado la creencia de que su deber es ser buena madre, esposa y ama de casa

Recordando a Villeda (2021), se puede deducir que, esto trae consigo una vulneración de derechos al desarrollo y la vida de las niñas y adolescentes, ya que se pone en un riesgo latente su libertad, su dignidad, su integridad e incluso su propia vida; es así como, el matrimonio y las uniones infantiles forzadas traen consigo embarazos infantiles y adolescentes que ponen en riesgo la salud de las adolescentes, deserción escolar que limita sus oportunidades para acceder a empleos remunerados, y esto a su vez, incrementa las posibilidades de desarrollar dependencia económica. Ante estos escenarios es muy alta la probabilidad de que las niñas y adolescentes vivan principalmente manifestaciones de violencia psicológica, económica y sexual en su nuevo ámbito familiar.

A partir de la información presentada, se puede inferir que los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas son una práctica que ha logrado mantenerse vigente en contextos marcados por

la pobreza y pobreza extrema, como parte de los usos y costumbres que promueven la posición de subordinación asignada a las niñas y adolescentes por su condición de género y edad. Al ser una práctica históricamente normalizada resalta la necesidad de visibilizar, desde su conceptualización, el ejercicio de poder presente en el ámbito familiar y colectivo que obliga a las niñas y adolescentes a unirse y a permanecer con hombres, en su mayoría mayores que ellas, sin importar los malos tratos que puedan recibir por parte de ellos y/o de su familia.

También, es importante reconocer que esta práctica coloca a las niñas y adolescentes como un objeto que es controlado por los intereses del consumo masculino, y que afecta de manera importante su desarrollo bio-psico-social, colocando en riesgo su integridad e incluso su vida; en este sentido, es imperante que los gobiernos reconozcan que por las características de la práctica se trata de una forma de tráfico con fines de explotación y tortura sexual, que requiere del desarrollo de estrategias de prevención, atención y erradicación integrales.

CAPÍTULO 2 ANATOMÍA DEL CONTROL: TECNOLOGÍAS DE PODER

El poder ha sido analizado por múltiples disciplinas en diferentes momentos de la historia, lo que ha permitido que sea estudiado, adaptado y modificado de acuerdo a las condiciones y paradigmas de cada época. En sus inicios, las nociones clásicas se centraron en conceptualizar el poder desde las nociones de jerarquía y autoridad; con el paso del tiempo, las teorías contemporáneas de autores como Foucault ampliaron la perspectiva, permitiendo analizar el poder como un mecanismo de producción, control y configuración de las realidades sociales. Es por ello que, en el presente apartado se van a explorar las diferencias entre la visión tradicional y la contemporánea, a fin de remarcar las características de su naturaleza, objetivos y modos de operación.

En primer momento se tiene a la forma clásica del poder, la cual construyó la noción de que se trata de una estructura vertical y centralizada, la cual asigna la autoridad a un único ente o a una clase de figura soberana. Uno de los autores que sentó una de las bases teóricas fundamentales de esta visión fue Hobbes (1651), quien describió al contrato social como un acuerdo basado en que una de las partes cede su libertad a cambio de orden y protección. Esta premisa permite entender que el poder es una fuerza que se va a ejercer a partir de un centro (el Estado, monarca o soberano), y que se va a extender hacia las periferias (personas subordinadas); este contexto el poder es utilizado de manera coercitiva a fin de garantizar la obediencia y el control social.

Asimismo, Hobbes (1651) señala que la función principal de un soberano es la de proteger a las personas (subordinadas) de las posibles amenazas internas y externas a través del uso de herramientas como leyes, ejércitos, religión, entre otras; de esta manera, el poder se consolida como una figura central que va a tomar decisiones bajo principios de dominación directa. Es así como se destaca que el poder es de naturaleza jerárquica, la cual obliga a que las personas que se encuentran en la posición de subordinación deben adoptar un papel pasivo frente a la autoridad.

Por su parte, Weber (1922) amplía esta conceptualización del poder tradicional al proponer una tipología de la dominación: tradicional, racional-legal y carismática. De acuerdo con Weber, la dominación tradicional consiste en obtener la legitimidad mediante el argumento de que una práctica es parte de los usos y costumbres de un entorno; mientras que, la dominación racional-legal, otorga

legitimidad a través de las leyes, normas, códigos y procedimientos que cuentan con el respaldo del Estado; finalmente, la dominación carismática señala que la legitimidad se encuentra condicionada por las cualidades del líder, las cuales permiten que las personas (subordinadas) adquieran una especie de admiración por él.

En segundo momento está la teoría contemporánea, en esta línea se encuentra Foucault (1977) quien promueve una ruptura epistemológica con la teoría clásica, al argumentar que el poder no se posee, ni se concentra en un ente único, sino que por el contrario se encuentra en una constante circulación en todas y cada una de las esferas de la sociedad. De esta manera, Foucault transmite la noción de que el poder es una “red capilar” que cuando se ejerce se extiende entre las instituciones y relaciones sociales; a partir de esta premisa, es posible visualizar al poder como un ente cuya función es más amplia que oprimir a quienes están en una posición de subordinación, sino que también puede producir discursos y construir subjetividades, así como normas para configurar las realidades sociales.

Otra de las principales contribuciones de Foucault (1976) es el concepto de biopoder, que describe cómo el poder moderno regula la vida a partir de actuar en dos niveles: el nivel individual, que se ve fuertemente influenciado por las normas sociales y culturales para moldear y controlar los cuerpos; y el nivel colectivo, en el cual se hace uso de las políticas públicas y programas sociales que están encaminados a hacer gestión de poblaciones en lo que respecta a la salud, educación y natalidad. El concepto de biopoder permite evidenciar cómo la naturaleza del poder ya no se centra en su carácter coercitivo, sino que ahora se ha extendido hacia la producción y gestión de la vida.

De igual forma, Foucault (1977) introduce el concepto de gubernamentalidad, para hacer referencia al conjunto de técnicas y prácticas mediante las cuales el Estado y otras instituciones organizan la conducta de las personas y las poblaciones. Este enfoque permite entender que el poder como omnipresente, al tratarse de una fuerza dinámica que se va a manifestar en una diversidad de intensidades y formas de acuerdo al contexto. Aunado a ello, se destaca el vínculo inherente entre el poder y conocimiento, ya que esta relación permite construir los llamados “régimenes de verdad”, es decir, los discursos que serán tomados como una verdad infalible, a fin de dar legitimidad a ciertas formas de saber y de ser en las sociedades.

Para Arendt (1993) el poder es una acción colectiva que surge en el espacio público y se encuentra basado en el acuerdo y participación activa de las personas; de esta manera, se construye la noción de que el poder no es coercitivo por naturaleza, sino que surge de la capacidad de las personas para actuar en conjunto. También, señala que el poder no es igual a la violencia, sino que ésta aparece cuando se da la descomposición del poder; esta premisa es significativa, ya que permite reconocer que el poder también puede ser frágil y que depender del consenso colectivo.

Por su parte, Bourdieu (1979) incorpora las dimensiones cultural y simbólica para ampliar la noción de poder. Para ello, hace uso de los conceptos de habitus, campo y capital social, ya que permiten explicar que cómo el poder se perpetúa cuando las personas asumen como propias las normas y jerarquías sociales, y por ende reproducen prácticas sociales sin cuestionarlas, aunque éstas les impliquen enfrentar condiciones de desigualdad; de esta manera, se visibiliza que las relaciones de poder son tanto materiales, como simbólicas.

Aunado a ello, Deleuze y Guattari (1972) desarrollaron el concepto de rizoma, a partir de comparar al poder con las raíces de una planta, esto con la finalidad de romper con la idea de que el poder está basado en estructuras jerárquicas y centralizadas. A partir de esta comparación se visualiza que el poder es un ente que se mueve constantemente y múltiples direcciones, siendo que esto le permite adaptarse a las diferentes situaciones. Asimismo, señalan que el poder está ligado al deseo, esto implica que hay una motivación o impulso en las personas para crear, organizarse y relacionarse. Estos planteamientos, permiten complementar las ideas de Foucault sobre que el poder no es algo que se tiene o posee, sino que se ejerce en las relaciones interpersonales.

En esta misma línea, Gramsci (1999) introduce el concepto de hegemonía para describir cómo el poder dominante deja de lado la coerción como una vía para adquirir autoridad, y en su lugar produce valores, significados y visiones del mundo; esto a su vez permite construir consensos culturales que son adoptados por las personas como “naturales”, por lo tanto, no son cuestionados, sino que de manera directa le otorgan legitimidad a la autoridad.

A partir del análisis realizado se puede reconocer que la teoría clásica sostiene que el poder está concentrado en una autoridad jerárquica y basado en la imposición hacia quienes se encuentran

condición de subordinación. Por otra parte, la teoría contemporánea amplió la mirada sobre el poder, permitiendo reconocer que se trata de una red que puede extenderse y adaptarse de múltiples maneras, según lo requiera la vinculación social y el contexto; también destaca su capacidad para construir subjetividades, normas y deseos. Al reconocer el paradigma y la complejidad que tiene el ejercicio de poder, se visibiliza la importancia de estudiar cómo el poder se ejerce, se reproduce y se resiste en las problemáticas sociales.

2.1 Poder, conocimiento y discurso

Foucault (1975) señala que el poder y el conocimiento no existen de manera separada, sino que se producen mutuamente; explica cómo las instituciones disciplinarias, como las prisiones, las escuelas y los hospitales, utilizan el conocimiento como una forma de ejercer control sobre los cuerpos y las conductas. En palabras de Foucault (p. 35), “no hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento, ni conocimiento que no presuponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder”; esta afirmación desafía la idea de que el conocimiento sea una entidad objetiva y autónoma, proponiendo que su producción está siempre mediada por intereses y relaciones de poder.

Foucault (1976), desarrolla esta idea al analizar cómo las ciencias humanas han sido utilizadas para categorizar, normar y controlar los cuerpos, creando un vínculo indisoluble entre el saber y el poder. Por ejemplo, el discurso médico sobre la sexualidad en los siglos XVIII y XIX no solo buscaba describir conductas, sino también normarlas, definiendo lo que era aceptable o desviación. Así, el conocimiento deviene un instrumento de regulación social y una herramienta de disciplina.

Además, Foucault (1969) introduce el concepto de episteme, como un conjunto de reglas que determinan las condiciones de posibilidad del conocimiento en una época determinada. Estas epistemes no solo definen qué es lo que puede ser conocido, sino también cómo se legitima ese conocimiento, reforzando las estructuras de poder vigentes.

Los discursos, para Foucault (1971), no solo comunican conocimiento, sino que también lo producen y lo regulan, esto a partir de que los discursos actúan como mecanismos de inclusión y exclusión que

determinan qué es considerado aceptable y qué es marginalizado. Este enfoque muestra cómo las prácticas discursivas no son neutrales, sino que reflejan y perpetúan relaciones de poder.

Un ejemplo claro de esta dinámica puede encontrarse en la medicina, donde los discursos sobre la salud y la enfermedad no solo describen estados biológicos, sino que también configuran normas sociales sobre lo que significa estar sano. En este sentido, los discursos no solo limitan o permiten ciertas formas de conocimiento, sino que también estructuran subjetividades y comportamientos.

En su concepto de microfísica del poder, Foucault (1976) subraya que el poder no se ejerce exclusivamente desde las instituciones centrales, como el Estado, sino que está presente en las relaciones cotidianas. Los discursos, como herramientas del poder, actúan en niveles mínimos, afectando la vida de los individuos en aspectos tan cotidianos como el lenguaje, las normas de comportamiento o las creencias populares.

La noción de "régimen de verdad" es uno de los aportes más relevantes de Foucault (1976), quien lo describe cómo cada época y sociedad desarrolla sistemas específicos que definen qué es considerado verdadero. Estos regímenes de verdad no son universales ni permanentes, sino que son producidos históricamente y responden a las relaciones de poder vigentes. Foucault amplía esta idea, explicando que los regímenes de verdad están intrínsecamente ligados a las luchas sociales y a las estrategias de dominación. Un régimen de verdad no solo define lo que es verdadero, sino también establece los procedimientos por los cuales se legitima la verdad. Por ejemplo, en el contexto científico, los métodos empíricos se convierten en los mecanismos a través de los cuales se valida el conocimiento, mientras que otras formas de saber, como las tradiciones orales o las creencias populares, son deslegitimadas.

La perspectiva de Foucault sobre el poder, el conocimiento y el discurso revela cómo estos elementos configuran la realidad social. Al comprender la interrelación entre poder y conocimiento, los discursos como mecanismos de control y la construcción de regímenes de verdad, podemos analizar cómo operan las estructuras de dominación y resistencia en nuestra sociedad. Como Foucault lo demuestra, el poder no se concentra en un único lugar, sino que se dispersa y opera a través de múltiples redes, lo que invita a reflexionar sobre las posibilidades de desafiarlo y transformarlo.

2.2 Técnicas y mecanismos de poder

El poder, entendido no solo como una relación coercitiva sino también como una red de técnicas y mecanismos que atraviesan a las personas y las poblaciones, constituye un elemento central para comprender las dinámicas sociales contemporáneas. Foucault (1976) introduce el concepto de biopoder para describir cómo las formas modernas de poder no solo reprimen, sino que también producen y regulan la vida. Este apartado explora las dimensiones del biopoder, la regulación de la vida y los cuerpos, y la gobernabilidad de las poblaciones, analizando sus implicaciones y aplicaciones en las sociedades actuales.

El biopoder, según Foucault (1976), se centra en la "gestión de la vida" y se manifiesta en dos niveles: la disciplina del cuerpo individual y la regulación de las poblaciones. Se afirma que el biopoder marca el momento en que la vida misma se convierte en un objeto del poder político; este enfoque implica que el poder no solo reprime, sino que también produce sujetos que son funcionales a los intereses del Estado.

El concepto de biopoder también puede entenderse como una tecnología política que gestiona la vida desde una perspectiva productiva. Esto incluye la intervención en aspectos como la salud, la reproducción y la organización social, todos enfocados en maximizar la productividad de los cuerpos y las poblaciones. Para Agamben (1998) esta tecnología se extiende al límite de la legalidad y la soberanía, donde ciertas personas o grupos son reducidos a una "nuda vida". Este concepto es crucial para entender las prácticas de exclusión que caracterizan los estados contemporáneos, especialmente en situaciones de emergencia, migración o guerra.

Rose (2007) también aporta una visión complementaria, enfocándose en las "políticas de la vida misma", donde el biopoder se entrelaza con los avances biotecnológicos y las nuevas formas de intervención en los procesos vitales; este enfoque destaca la importancia del mercado y la ciencia en la regulación de los cuerpos. Las normativas que regulan la vida y los cuerpos se expresan mediante discursos y prácticas que definen lo que es aceptable o desviante. Butler (1993), señala que las normas de género funcionan como instrumentos de regulación que dictan qué cuerpos e identidades son

legítimos, este proceso, no solo delimita las posibilidades de acción, sino que también configura las subjetividades de los individuos.

Por otro lado, Grosz (1994), argumenta que los cuerpos son superficies maleables donde se inscriben las relaciones de poder, enfatiza que los cuerpos están en constante transformación, moldeados por prácticas discursivas, culturales y tecnológicas. Esta perspectiva invita a pensar en los cuerpos como territorios donde se libran batallas políticas y sociales.

La gobernabilidad, entendida como el conjunto de técnicas para dirigir la conducta de las poblaciones, constituye otro eje central en el análisis del poder. En su caso Foucault (1978) describe cómo la emergencia de las estadísticas y las ciencias sociales contribuyó a la administración de las poblaciones mediante políticas de seguridad, salud y economía. Estas prácticas, reflejan un cambio de la soberanía tradicional hacia formas más sutiles y difusas de control.

Mbembe (2003) lleva esta discusión un paso más allá al analizar cómo el poder soberano decide quién vive y quién muere en un contexto de desigualdades globales. Para Mbembe, la necropolítica es una extensión del biopoder, enfocada en la gestión de la violencia, la exclusión y el exterminio en sociedades marcadas por el colonialismo tardío y las guerras contemporáneas.

Harvey (2005), también analiza las técnicas de gobernabilidad desde la óptica del capitalismo global; demuestra cómo el neoliberalismo ha transformado las prácticas de gobernabilidad, priorizando la privatización y desregulación mientras perpetúan desigualdades en el acceso a recursos vitales como la educación, la salud y la vivienda. El énfasis en la individualización y la competencia refuerzan las dinámicas de exclusión social y consolidan formas más complejas de poder.

Las técnicas y mecanismos de poder han evolucionado desde formas visibles y coercitivas hacia dispositivos más complejos y sutiles que atraviesan todos los ámbitos de la vida. Desde el biopoder hasta la gobernabilidad de las poblaciones, las prácticas de regulación se han integrado en los discursos, las instituciones y las tecnologías, configurando las subjetividades y relaciones sociales. El estudio de estos procesos es fundamental para comprender las dinámicas del poder en el mundo contemporáneo y para desarrollar estrategias de resistencia frente a sus manifestaciones más opresivas.

Desde las luchas feministas hasta los movimientos decoloniales, los cuerpos y las poblaciones continúan siendo espacios de intervención política y de posibilidades de transformación social.

CAPÍTULO 3 ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CONTROL: LA CULTURA COMO TERRITORIO DE OPRESIÓN

La cultura es un concepto fundamental en la teoría social, ya que permite comprender cómo las personas estructuran sus prácticas, significados y relaciones dentro de una sociedad. A lo largo del tiempo, diversas perspectivas han intentado definir y explicar la cultura desde distintas aproximaciones teóricas, destacando su carácter simbólico, estructural y dinámico.

Desde una perspectiva interpretativa, Geertz (2003) sostiene que la cultura es "un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas mediante las cuales las y los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes hacia la vida" (p. 89). Para este autor, la cultura no es un simple reflejo de la estructura social, sino un entramado de significados compartidos que permiten a las personas comprender el mundo en el que viven. En este sentido, la interpretación de los símbolos culturales se vuelve central para la comprensión de la vida social.

A esta visión se suma Lévi-Strauss (2002), quien desde el estructuralismo argumenta que la cultura se organiza en estructuras mentales universales que modelan el pensamiento humano. Según su perspectiva, los mitos, rituales y prácticas culturales responden a una lógica profunda que subyace a la diversidad cultural. Esto implica que, aunque las manifestaciones culturales pueden parecer distintas, obedecen a patrones comunes que pueden ser analizados a través de oposiciones binarias.

Por otro lado, Bourdieu (1979) introduce el concepto de *habitus* para explicar cómo la cultura estructura las prácticas sociales. Según este enfoque, la cultura no solo es un conjunto de significados simbólicos, sino también un sistema de disposiciones interiorizadas que guían el comportamiento de las personas en diferentes contextos. A través del *habitus*, los individuos reproducen esquemas de percepción y acción que responden a las estructuras sociales en las que se encuentran insertos. Así, la cultura no solo es algo que se aprende, sino que también se encarna en las prácticas cotidianas. Además, el autor incorpora la noción de capital cultural, que hace referencia a los conocimientos, competencias y recursos simbólicos que las personas acumulan y que influyen en su posición dentro del campo social.

Desde una perspectiva crítica, Gramsci (1999) analiza la cultura en términos de hegemonía, entendida como el conjunto de valores e ideas que las clases dominantes logran imponer como universales. A diferencia de Geertz y Bourdieu, Gramsci enfatiza el papel del poder en la configuración de la cultura, señalando que esta no es neutral ni homogénea, sino un espacio de lucha en el que diferentes grupos sociales disputan la producción y el control de significados. Este enfoque permite comprender la cultura como un campo de conflicto donde las normas y valores pueden ser desafiados y transformados por los sectores subalternos. En este sentido, la hegemonía cultural no es un fenómeno estático, sino un proceso dinámico en el que las ideologías son constantemente negociadas y reformuladas.

Desde los estudios culturales, Hall (2004) retoma esta visión crítica y argumenta que la cultura es un proceso de significación en constante cambio. Para este autor, la representación es clave en la construcción de la cultura, ya que las formas en que se representan las identidades, los géneros y las diferencias sociales influyen en la manera en que son percibidos y vividos por las personas. Este enfoque se aleja de una visión estática de la cultura y la concibe como un fenómeno dinámico, abierto a resignificaciones y reconfiguraciones. Además, Hall destaca la importancia de los medios de comunicación en la construcción de significados culturales, señalando que estos desempeñan un papel fundamental en la difusión y disputa de las representaciones sociales.

En el contexto contemporáneo, Bauman (2000) enfatiza la fluidez de la cultura en la modernidad líquida; argumenta que, en un mundo caracterizado por la globalización y la inestabilidad, la cultura ya no se percibe como un conjunto fijo de tradiciones, sino como un espacio de constante transformación. Esta perspectiva plantea que las identidades culturales se construyen en un entorno de incertidumbre, donde las fronteras entre culturas se difuminan y los significados se encuentran en permanente redefinición. Asimismo, Bauman subraya cómo el consumo cultural ha adquirido una relevancia central en la construcción de identidades en la sociedad contemporánea.

Otra perspectiva contemporánea relevante es la de Appadurai (1996), quien introduce el concepto de paisajes globales para describir cómo la cultura se configura en el contexto de la globalización. De acuerdo con esta postura, la cultura ya no puede ser entendida únicamente dentro de los límites de los estados-nación, sino que debe analizarse a través de flujos transnacionales de personas, medios, tecnologías, finanzas e ideas. Esta perspectiva resulta clave para comprender cómo las dinámicas

culturales se transforman en un mundo interconectado, en el que las identidades se ven atravesadas por influencias globales y locales simultáneamente.

Ahora bien, la cultura entendida como un sistema de significados y prácticas compartidas, ha sido una herramienta fundamental en la regulación de las relaciones de poder en las sociedades. Desde distintas perspectivas teóricas, autores y autoras han analizado cómo las estructuras simbólicas, las instituciones y los discursos contribuyen a la reproducción y transformación de jerarquías sociales.

Como se mencionó en párrafos anteriores, Gramsci (1999) introduce el concepto de hegemonía cultural para explicar cómo las clases dominantes mantienen su poder a través del consenso y la internalización de valores e ideologías en la población. Esto permite entender a la cultura como un mecanismo de control que opera de manera más sutil que la coerción física, pues moldea el sentido común y las percepciones sobre lo que es "natural" en la organización social.

Bourdieu (2007) complementa esta idea a través de referir cómo los esquemas refuerzan las desigualdades, ya que las personas reproducen, muchas veces de manera inconsciente, las jerarquías y valores impuestos por los grupos dominantes. Además, Bourdieu introduce el concepto de capital cultural, que se manifiesta en la educación, el lenguaje y las prácticas artísticas que diferencian a los grupos sociales y perpetúan estructuras de dominación.

Por su parte, Foucault (1975) aporta una visión del poder que no se limita a una estructura centralizada, sino que está disperso en redes de relaciones y manifestaciones discursivas; muestra cómo las instituciones, como la escuela y la prisión, regulan los cuerpos y las subjetividades a través de prácticas discursivas que establecen normas de comportamiento aceptables y excluyen lo que se considera "desviado". Además, Foucault (1976) desarrolla el concepto de biopolítica, refiriéndose a las técnicas de regulación de las poblaciones a través del control de la salud, la sexualidad y la reproducción, enfatizando cómo la cultura interviene en la normalización de conductas.

Said (1993) retoma esta perspectiva para analizar cómo los discursos occidentales han construido una visión jerárquica del mundo, representando a Oriente como inferior, exótico y necesitado de guía. Este tipo de representaciones culturales no solo legitiman el colonialismo, sino que también continúan

influyendo en las relaciones de poder globales. Said demuestra que los discursos son un campo de disputa, donde las representaciones culturales sirven tanto para reforzar el dominio como para desafiarlo.

Aunado a ello, Butler (1990) argumenta que las normas de género son construcciones culturales que regulan lo que se considera una identidad válida. A través de la performatividad, las personas reproducen estas normas sin cuestionarlas, lo que refuerza relaciones de poder desiguales entre identidades de género. La cultura, al naturalizar ciertas expresiones de género y censurar otras, regula no solo la identidad, sino también la inclusión y exclusión social de los individuos.

Por su parte, Spivak (1988) cuestiona cómo los discursos dominantes silencian a grupos subalternos, particularmente a mujeres de contextos poscoloniales. La cultura, en este sentido, no solo regula las relaciones de poder, sino que también determina quién tiene voz y quién queda relegado al margen del discurso. Spivak resalta que las mujeres en situaciones de opresión estructural a menudo no tienen la posibilidad de representarse a sí mismas, ya que su discurso es apropiado o ignorado por estructuras de dominación más amplias.

Para concluir, la cultura no es un espacio estático de dominación, sino también un terreno de resistencia. Desde las luchas feministas hasta los movimientos antirracistas y decoloniales, distintos actores sociales disputan los significados impuestos por el poder hegemónico; así, la cultura se convierte en un espacio dinámico donde las relaciones de poder son constantemente negociadas y transformadas.

En los siguientes apartados, se analizará cómo los usos y costumbres se articulan en una red que sostiene los procesos de dominación hacia niñas y adolescentes que son obligadas a casarse con personas adultas. Este fenómeno no solo refuerza la desigualdad de género, sino que también normaliza la violencia sexual en su contra, perpetuando estructuras de poder que limitan su autonomía y bienestar.

3.1 Usos y costumbres: mecanismos culturales de control y opresión

Históricamente, los pueblos indígenas han creado y sostenido complejos sistemas propios de organización política, justicia comunitaria, ritualidad, reciprocidad y reproducción social, que desafían la lógica homogénea y centralizada del Estado-nación moderno. Sin embargo, en el proceso de reconocimiento institucional, estas formas propias de normatividad han sido encapsuladas bajo el rótulo de usos y costumbres, un término que opera como una categoría jurídica ambigua, profundamente marcada por las relaciones coloniales y patriarcales del saber-poder estatal (Rivera 2010; Tzul, 2016).

La inclusión de los usos y costumbres en constituciones y marcos jurídicos nacionales, como en los casos de Bolivia, México o Colombia, ha sido producto de intensas luchas históricas por la autodeterminación y el reconocimiento de los pueblos originarios. Sin embargo, este reconocimiento ha sido muchas veces funcional a un multiculturalismo neoliberal que, como advierte Curiel (2007), celebra la diversidad cultural sin cuestionar las estructuras racistas, patriarcales y capitalistas que sostienen la desigualdad. Este multiculturalismo de Estado otorga derechos sin redistribuir el poder, convirtiendo los usos y costumbres en una forma administrada de alteridad.

Desde una perspectiva crítica, los usos y costumbres no pueden entenderse simplemente como expresiones culturales neutras ni como formas puras de resistencia ancestral. Constituyen, más bien, tecnologías normativas que operan en la vida cotidiana de las comunidades, definiendo jerarquías, regulando la sexualidad, distribuyendo funciones sociales y disciplinando los cuerpos (Cumes, 2012). En este sentido, son formas de gobierno local que pueden reproducir relaciones de poder opresivas, especialmente hacia las mujeres, niñas y adolescentes.

Como han señalado autoras indígenas feministas como Tzul (2017) y Cumes (2012), el sistema comunal también se encuentra atravesado por dinámicas patriarcales en las que las mujeres tienen una participación subordinada o simbólica en los espacios de toma de decisión, y donde la violencia de género puede ser encubierta o minimizada en nombre del respeto a la tradición. La idea de comunidad, entonces, no puede ser idealizada sin examinar críticamente sus mecanismos internos de control, exclusión y disciplinamiento.

Así, los usos y costumbres deben ser interrogados no solo desde su potencial de resistencia frente al Estado y al colonialismo, sino también desde su capacidad para reproducir formas locales de opresión. La clave no está en desechar estas prácticas, sino en abrirlas a procesos reflexivos y dialógicos que permitan a las propias comunidades, especialmente a las mujeres, infancias y juventudes, disputar el sentido de la tradición y transformar las formas de autoridad y participación desde adentro.

En este sentido, es fundamental construir una mirada interseccional y descolonial que permita reconocer el carácter ambivalente de los usos y costumbres: pueden ser territorios de resistencia frente a la homogeneización estatal, pero también pueden funcionar como dispositivos de reproducción de sistemas de opresión patriarcal, racista y adultocéntrico.

La noción de colonialidad ha sido central en las críticas de los feminismos decoloniales e indígenas al multiculturalismo estatal, especialmente en lo que respecta a la reproducción de formas de opresión al interior de los pueblos originarios. Lejos de ser una etapa superada tras los procesos de independencia, la colonialidad persiste como una lógica de dominación que organiza el poder, el saber y la subjetividad en las sociedades latinoamericanas (Quijano, 2014). Desde esta perspectiva, el multiculturalismo es insuficiente, e incluso funcional a las estructuras coloniales, cuando se limita a reconocer formalmente la diversidad sin cuestionar las jerarquías internas de poder.

Rivera (2010) profundiza esta crítica al introducir el concepto de colonialismo interno, que designa la manera en que las estructuras coloniales se reproducen dentro de las propias comunidades indígenas, particularmente en sus sistemas de gobierno, sus roles de género y sus formas de organización social. A partir de su propuesta epistémica *ch'ixi*, Rivera rechaza tanto la idea de una identidad indígena pura como las lecturas que idealizan las formas comunitarias como inherentemente justas o armónicas. Para ella, lo indígena es un campo de tensiones donde coexisten prácticas emancipadoras con mecanismos de control patriarcal, adultocéntrico y jerárquico. Esta mirada permite problematizar los usos y costumbres como espacios atravesados por contradicciones históricas, resistencias y también violencias naturalizadas.

En sintonía con esta crítica, Segato (2003) advierte que el reconocimiento estatal del derecho consuetudinario muchas veces opera de manera instrumental, sirviendo como estrategia para que el

Estado delegue sus obligaciones en materia de derechos humanos. En particular, señala que este reconocimiento ha sido utilizado para justificar la inacción frente a violaciones de derechos de las mujeres indígenas, bajo el argumento de respetar la “cultura” o la “autonomía comunitaria”. A través de sus investigaciones sobre violencia de género en comunidades rurales, Segato documenta cómo ciertas prácticas consuetudinarias toleran, invisibilizan o incluso legitiman formas de violencia estructural hacia mujeres, niñas y disidencias sexuales. En este contexto, la cultura se convierte en un escudo que protege el privilegio masculino y perpetúa el orden patriarcal.

Por su parte, Aguilar (2020) señala que el reconocimiento legal de los usos y costumbres en México ha estado desprovisto de una crítica interseccional, lo que ha generado graves omisiones respecto a las desigualdades internas que afectan a los sujetos más vulnerables dentro de las comunidades indígenas. Aguilar defiende firmemente la autodeterminación de los pueblos originarios, pero subraya que esta no puede ejercerse a costa de los derechos individuales de quienes integran esas colectividades, especialmente cuando se trata de mujeres, niñas, personas con discapacidad o identidades disidentes. La autora propone un diálogo intercultural crítico, que reconozca las asimetrías históricas, pero también cuestione las violencias que se ejercen desde lo comunitario, sin caer en discursos paternalistas ni en el relativismo cultural.

En conjunto, estas autoras nos permiten visibilizar que los usos y costumbres no son prácticas neutras ni intocables, sino dispositivos culturales que pueden funcionar como mecanismos de opresión. La crítica feminista decolonial y comunitaria no busca negar la validez de la autonomía indígena, sino complejizarla, incorporando la voz de quienes han sido históricamente silenciadas dentro de sus propios pueblos. Así, se exige repensar los límites del multiculturalismo liberal que celebra la diversidad sin transformar las estructuras de dominación.

Desde esta perspectiva, los usos y costumbres no son categorías estáticas ni automáticamente emancipadoras; son formas de normatividad social que, al igual que el derecho positivo estatal, están atravesadas por relaciones de poder, disputas simbólicas y tensiones estructurales. Como señala Segato (2003), el derecho consuetudinario puede ser utilizado por los Estados como un instrumento de delegación de responsabilidades, permitiendo que ciertas prácticas discriminatorias persistan bajo el argumento del respeto a la autonomía cultural. Esta postura termina por reproducir el abandono

institucional y la impunidad en contextos donde las violencias, particularmente contra mujeres y niñas, se naturalizan en nombre de la tradición.

En este marco, el reto consiste en construir una crítica situada y decolonial que permita desmontar las violencias inscritas en los marcos normativos comunitarios, sin caer en el universalismo liberal ni en el relativismo cultural. Como plantea Curiel (2007), no se trata de elegir entre derechos humanos y autonomía cultural, sino de visibilizar cómo se entrecruzan raza, género, clase y sexualidad en la producción de subjetividades, jerarquías y exclusiones.

Esta crítica situada debe partir de una epistemología encarnada, que priorice las voces y experiencias de las mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas y rurales, quienes han sido históricamente silenciadas tanto por el Estado como por las élites de sus propias comunidades. Asimismo, autoras como Cumes (2012) sostienen que la defensa de la cultura no puede estar desligada de la lucha contra el racismo, el patriarcado y la pobreza estructural. Los usos y costumbres, si bien son parte de una resistencia histórica frente al colonialismo, también pueden ser dispositivos de su reproducción, especialmente cuando se convierten en formas rígidas de control social y moral.

Finalmente, Aguilar (2020) advierte que el reconocimiento legal de los usos y costumbres suele hacerse desde una mirada estatal fragmentada, que no contempla los efectos diferenciados que estas normas tienen sobre los distintos cuerpos. Ella insiste en que la autodeterminación no puede desligarse del respeto a los derechos individuales ni de la capacidad de agencia de mujeres, jóvenes, niñas y disidencias. La lucha por la autonomía de los pueblos debe incorporar el derecho a disentir de lo propio, a transformar la cultura y a imaginar otros mundos posibles, sin tener que elegir entre identidad y libertad.

3.2 Tipos de dominación

La construcción de la legitimación es un proceso clave para entender la permanencia y estabilidad del poder en cualquier sociedad. Desde la perspectiva de Weber (1922), la dominación no es simplemente un fenómeno de imposición, sino que involucra a la legitimación, para desarrollar un proceso en el que quienes ejercen el poder construyen narrativas, símbolos y mecanismos que justifican y consolidan

su posición. El autor define la legitimación como el proceso por el cual un acto, decisión o institución obtiene aceptación, reconocimiento y conformidad por parte de un grupo social o político, a través de normas, valores o principios que se consideran válidos y justos, por lo tanto, es un elemento clave del poder, ya que facilita la obediencia voluntaria basada en la percepción de la legalidad, tradición o carisma del líder.

Es importante precisar que la legitimación no constituye un acto puntual, sino un proceso continuo que implica el despliegue de diversas estrategias discursivas, simbólicas y prácticas. Según Weber (1922), entre los principales mecanismos para construir legitimidad se

encuentran los rituales de poder, que refuerzan la autoridad mediante la repetición de actos simbólicos destinados a validar el orden existente; un ejemplo de ello, en el marco de la dominación tradicional, son los ritos de toma de protesta de las figuras gubernamentales. Otro mecanismo es el discurso y la narrativa, que configuran marcos interpretativos capaces de presentar el poder como algo natural o necesario; en la dominación racional-legal, este tipo de narrativas suele apelar a valores como la justicia, el progreso y el orden. Finalmente, la producción simbólica desempeña un papel fundamental al emplear emblemas, insignias y otros elementos representativos, desde los símbolos del poder estatal hasta los discursos de líderes carismáticos, para consolidar y reforzar la legitimidad de quienes ejercen el poder.

Esta legitimación adopta distintas formas, que Weber (1922) clasifica en tres tipos ideales de dominación: racional-legal, tradicional y carismática. Cada uno de estos tipos describe una forma específica en la que el poder es aceptado y justificado, lo que facilita su reproducción social y política.

La dominación racional-legal se encuentra fundamentada en normas jurídicas y burocráticas. Se basa en la creencia en la legalidad de las reglas y el derecho de quienes ejercen autoridad; es la forma predominante en los Estados modernos, donde las leyes regulan las relaciones de poder y garantizan la obediencia a través de procedimientos racionales. La burocracia es la expresión más clara de este tipo de dominación, en la que las funciones y roles están claramente delimitados; y la legitimación en este caso se construye mediante procedimientos formales y una serie de ritos burocráticos, como elecciones, leyes, contratos y reglamentos, que refuerzan la percepción de legalidad y orden.

Por su parte, la dominación tradicional: se basa en la creencia en el carácter sagrado o incuestionable de las tradiciones. Este tipo de dominación es común en sociedades premodernas y en aquellas donde los usos y costumbres juegan un papel central en la organización social. En este contexto, la legitimación se construye a través de narrativas históricas y símbolos culturales que refuerzan la autoridad tradicional. Los rituales, las ceremonias y las prácticas consuetudinarias juegan un papel crucial en la consolidación de esta forma de dominación, siendo las principales figuras de poder los jefes tradicionales o los consejos comunitarios.

Finalmente, la dominación carismática depende de la devoción a las cualidades personales excepcionales de un líder, percibido como poseedor de poderes extraordinarios. Este tipo de dominación suele surgir en contextos de crisis o cambio social, cuando las estructuras tradicionales y legales pierden legitimidad; mientras que, la legitimación carismática se construye mediante discursos emotivos, la creación de símbolos personales y la relación directa entre el líder y sus seguidores. Sin embargo, esta forma de dominación es volátil y puede desaparecer rápidamente si el líder pierde su carisma o fallece.

El análisis de la dominación tradicional weberiana es clave para entender el papel de los usos y costumbres en las sociedades contemporáneas. Como se mencionó en el apartado anterior, los usos y costumbres son normas no escritas, transmitidas de generación en generación, que regulan la vida comunitaria y establecen las relaciones de poder dentro de las comunidades (Sousa Santos, 2010). Este tipo de normatividad consuetudinaria es particularmente relevante en contextos donde el derecho estatal coexiste con sistemas normativos tradicionales, como en las comunidades indígenas de América Latina.

En varias de estas comunidades, las normas basadas en usos y costumbres cumplen una función cohesionadora, proporcionando un marco común para la resolución de conflictos y la organización de la vida comunitaria. Sin embargo, también pueden actuar como mecanismos de dominación, especialmente cuando perpetúan desigualdades de género, edad o posición social (Bourdieu, 1998). Por ejemplo, en algunos contextos, las normas tradicionales pueden restringir la participación de las mujeres en la toma de decisiones, consolidando relaciones de poder patriarcales.

Foucault (1975) propone una concepción del poder que rompe con la idea clásica de la dominación como un fenómeno centralizado. Según el autor, el poder se ejerce en múltiples niveles y a través de prácticas discursivas y dispositivos de control social; este enfoque permite analizar cómo los usos y costumbres funcionan como tecnologías del poder, regulando el comportamiento y produciendo sujetos conformes a ciertas normas sociales.

Por ejemplo, las normas tradicionales sobre la sexualidad, el matrimonio y el rol de género en las comunidades rurales pueden entenderse como prácticas de biopoder que buscan disciplinar los cuerpos y controlar las poblaciones (Foucault, 1976). Estas prácticas no solo reflejan relaciones de poder existentes, sino que también las reproducen constantemente.

Bourdieu (1998) introduce el concepto de poder simbólico, que se ejerce a través de la imposición de significados y categorías que legitiman las relaciones de dominación. En este sentido, el poder simbólico opera de manera sutil, haciendo que las relaciones de dominación parezcan naturales y, por lo tanto, incuestionables.

En el contexto de los usos y costumbres, el poder simbólico se manifiesta en la internalización de jerarquías sociales como legítimas. Las relaciones de autoridad basadas en la edad, el género o la ascendencia pueden parecer "naturales", dificultando su cuestionamiento y facilitando su reproducción.

Gramsci (1999) complementa el análisis al introducir el concepto de hegemonía cultural, que describe cómo las clases dominantes mantienen su poder no solo mediante la coerción, sino también a través del consenso ideológico. En este sentido, las tradiciones y los usos y costumbres pueden actuar como vehículos de hegemonía, reproduciendo relaciones de poder al presentarse como el orden "normal" o "natural" de las cosas.

Sin embargo, Gramsci (1999) también reconoce que las prácticas culturales pueden convertirse en espacios de resistencia. Cuando las comunidades reinterpretan sus tradiciones, pueden subvertir las estructuras de dominación y abrir nuevas posibilidades para el cambio social.

En el mundo contemporáneo, los sistemas de usos y costumbres no están aislados, sino que coexisten con el derecho estatal y las estructuras de poder global. Esta convivencia puede generar tensiones y conflictos, pero también oportunidades para la construcción de modelos alternativos de organización social (Sousa Santos, 2010). Un ejemplo relevante es el reconocimiento de sistemas de justicia comunitaria en países como México, donde el derecho consuetudinario ha sido integrado en el marco jurídico nacional, este reconocimiento plantea importantes preguntas sobre la legitimidad y los límites de las prácticas tradicionales, especialmente cuando estas entran en conflicto con los derechos humanos. Para los fines de esta investigación es necesario ahondar sobre la dominación y la legitimidad que tienen los usos y costumbres en las comunidades.

En este sentido, hay que precisar que los usos y costumbres representan sistemas normativos autónomos que regulan la vida interna de las comunidades indígenas; estos sistemas son el resultado de tradiciones ancestrales transmitidas de generación en generación y cumplen un papel central en la organización social, política y cultural de estas comunidades. En muchos casos, las prácticas que emergen de los usos y costumbres son consideradas legítimas dentro de sus contextos culturales porque reflejan consensos colectivos y valores profundamente arraigados (Toledo, 2017).

A diferencia del derecho positivo estatal, los usos y costumbres no están codificados en un solo cuerpo normativo, sino que se transmiten de forma oral y se adaptan continuamente a las necesidades y circunstancias de la comunidad, lo que les confiere una flexibilidad difícil de alcanzar en el derecho estatal.

Aunado a ello, el reconocimiento jurídico de los usos y costumbres como parte de los sistemas legales nacionales ha sido un avance significativo en el ámbito del pluralismo jurídico. Países como México, Colombia, Bolivia y Guatemala han adoptado en sus constituciones disposiciones que garantizan el derecho de las comunidades indígenas a regirse por sus propias normas, siempre que estas no violen los derechos fundamentales reconocidos internacionalmente (Gargarella, 2015). Este reconocimiento no solo refuerza la autonomía de las comunidades, sino que también contribuye a la protección y preservación de sus tradiciones culturales y modos de vida.

En México, el artículo 2 de la Constitución Política establece el derecho de los pueblos indígenas a decidir sobre su organización social, económica, política y cultural. Además, les reconoce la capacidad para aplicar sus propias normas en la resolución de conflictos internos, siempre que estas respeten los derechos humanos y la dignidad de las personas (Diario Oficial de la Federación, 2023). Este principio de "reconocimiento condicionado" permite un equilibrio entre el respeto a la diversidad cultural y la protección de principios fundamentales de justicia.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), uno de los principales instrumentos internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas, también reconoce el derecho de estos a mantener y desarrollar sus propias instituciones y tradiciones. Sin embargo, el mismo convenio establece límites cuando las prácticas culturales vulneran derechos fundamentales.

Los derechos humanos, definidos como universales, indivisibles e inalienables, buscan garantizar el respeto a la dignidad humana sin distinción de raza, género, religión o cultura. Desde la adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948, estos derechos se han convertido en un referente global para evaluar prácticas nacionales y comunitarias (Organización de las Naciones Unidas, 2019). Entre los derechos fundamentales se encuentran el derecho a la vida, la prohibición de la tortura, la igualdad de género y la protección de los niños y niñas frente a cualquier forma de violencia o explotación.

El carácter universal de los derechos humanos ha sido, sin embargo, objeto de debate en contextos multiculturales. ¿Hasta qué punto es legítimo imponer un marco de derechos universales a comunidades con sistemas normativos propios? Para algunos autores, como Gargarella (2015), la universalidad de los derechos humanos no debe entenderse como una forma de homogeneización cultural, sino como un conjunto de principios básicos que garantizan un umbral mínimo de protección para todas las personas.

El conflicto entre los usos y costumbres y los derechos humanos se hace evidente en casos donde las prácticas culturales vulneran derechos fundamentales. Uno de los ejemplos más discutidos es el matrimonio infantil, que persiste en algunas comunidades indígenas bajo el argumento de ser una práctica tradicional. Esta práctica ha sido ampliamente condenada por organismos internacionales,

como Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2021), por su impacto negativo en la salud, educación y desarrollo de las niñas.

El análisis de la coexistencia entre los sistemas de usos y costumbres y el marco de los derechos humanos revela una relación compleja, marcada por tensiones, pero también por oportunidades para la construcción de un marco normativo más inclusivo y respetuoso de la diversidad cultural. Si bien los usos y costumbres representan una fuente legítima de normatividad para muchas comunidades indígenas, su práctica no está exenta de conflictos cuando se enfrenta a principios universales de derechos humanos. El reconocimiento jurídico de estos sistemas ha sido un avance significativo en el ámbito del pluralismo jurídico, permitiendo a las comunidades preservar su autonomía y tradiciones, siempre bajo la premisa del respeto a los derechos fundamentales.

Sin embargo, esta legitimidad debe evaluarse constantemente, especialmente cuando las prácticas consuetudinarias afectan de manera negativa a los sectores más vulnerables, como las niñas, adolescentes y mujeres. La universalidad de los derechos humanos no debe ser vista como una imposición cultural, sino como una garantía mínima de protección y dignidad para todas las personas, independientemente de su contexto cultural. Ejemplos como el matrimonio infantil demuestran la urgencia de establecer límites claros y mecanismos de diálogo intercultural para armonizar estos sistemas.

En este sentido, el reto no es eliminar las prácticas culturales ni imponer modelos externos, sino encontrar un equilibrio basado en el respeto mutuo, el diálogo y la participación de las comunidades en la construcción de soluciones compartidas. Solo a través de un enfoque integrador será posible garantizar tanto la diversidad cultural como la protección de los derechos humanos, contribuyendo así a una sociedad más justa, equitativa y plural.

Es así como este apartado permite comprender la complejidad de las relaciones de poder y sus múltiples articulaciones. A partir de la tipología de Weber y los aportes de Foucault, Bourdieu y Gramsci, es posible entender los usos y costumbres no solo como prácticas culturales, sino como espacios de disputa y negociación del poder. Estos sistemas normativos pueden consolidar estructuras

de dominación, pero también servir como herramientas para la resistencia y el cambio social, dependiendo de cómo se interpreten y utilicen.

3.3 La normalización de la violencia de género en la cultura

La violencia de género es una problemática histórica y estructural que atraviesa diversas culturas y sociedades. Aunque los discursos contemporáneos sobre derechos humanos buscan erradicarla, aún persiste de manera significativa a través de las prácticas culturales, conocidas como usos y costumbres, que normalizan y legitiman el sometimiento y la subordinación de las mujeres. Estas prácticas, ancladas en tradiciones de larga data, perpetúan desigualdades y violencias bajo la justificación de preservar la identidad cultural y las normas comunitarias.

Según Bourdieu (2000), la violencia simbólica se manifiesta a través de las estructuras sociales, convirtiéndose en una forma de dominación que se ejerce con la complicidad inconsciente de sus propios agentes. En este contexto, las prácticas basadas en usos y costumbres han contribuido a la reproducción de sistemas patriarcales, donde la violencia se presenta no solo como una práctica aceptada, sino incluso como un deber social en ciertas situaciones.

La violencia simbólica en el ámbito de los usos y costumbres implica la reproducción de normas, valores y prácticas que perpetúan las relaciones de poder y desigualdad entre hombres y mujeres, muchas veces bajo la apariencia de mantener el orden social o cultural. Estas prácticas pueden ser sutiles o explícitas, pero su característica común es que son aceptadas como parte del "orden natural" de las cosas, lo que dificulta su identificación y cuestionamiento (Bourdieu, 2000).

En las comunidades que mantienen sistemas normativos basados en los usos y costumbres, las mujeres suelen estar sujetas a reglas estrictas que limitan su participación en la vida pública, las relegan a roles domésticos y justifican prácticas de control sobre sus cuerpos y decisiones. Estas normas, presentadas como parte del tejido cultural, no solo imponen restricciones, sino que las legitiman como necesarias para la preservación de la comunidad (Segato, 2010).

La violencia simbólica en el contexto de los usos y costumbres se articula a través de un conjunto de normas, prácticas y discursos que funcionan como mecanismos de legitimación de relaciones de poder desiguales. Este proceso no es explícito ni violento en apariencia; más bien, opera de manera sutil y encubierta, naturalizando la subordinación de las mujeres y justificando prácticas discriminatorias bajo el manto de la tradición y la cultura (Bourdieu, 2000). A continuación, se describen los principales mecanismos por los cuales la violencia simbólica se articula y se mantiene en los usos y costumbres:

En primer momento se tiene la internalización de roles de género tradicionales, uno de los pilares de la violencia simbólica es la imposición y aceptación de roles de género rígidos como "naturales" o "propios" de hombres y mujeres. En el marco de los usos y costumbres, las mujeres suelen ser definidas en función de su papel como esposas, madres y cuidadoras, mientras que a los hombres se les atribuye el rol de protectores y autoridades comunitarias. Esta división de roles no solo limita las posibilidades de las mujeres, sino que también perpetúa su subordinación al restringir sus espacios de acción (Segato, 2010). La internalización de estos roles es fundamental para la perpetuación de la violencia simbólica, ya que las propias mujeres pueden llegar a aceptar y reproducir estas normas, considerando legítimas las prácticas que las excluyen o subordinan (Bourdieu, 2000).

Enseguida se tiene la justificación de prácticas discriminatorias bajo el discurso cultural, para ello se hace uso del discurso cultural como herramienta para justificar prácticas que vulneran los derechos de las mujeres es uno de los mecanismos más evidentes de la violencia simbólica. Prácticas como el matrimonio infantil, el pago de dotes o la restricción de la movilidad de las mujeres son presentadas como elementos esenciales para la preservación de la identidad cultural y la cohesión social (Mendoza, 2018). Por ejemplo, el matrimonio forzado es visto en algunas comunidades no como una forma de violencia, sino como una tradición que asegura la protección de la joven y el fortalecimiento de los lazos familiares. Este tipo de discurso legitima la violación de derechos fundamentales y dificulta la intervención externa en nombre del respeto cultural (Segato, 2010).

También se tiene la invisibilización de las desigualdades, que se logra a través de la normalización de las prácticas discriminatorias. La violencia simbólica actúa a nivel del sentido común, haciendo que las diferencias de poder y las injusticias se perciban como algo inherente al orden social. Esta

invisibilización dificulta que las mujeres reconozcan la violencia que sufren y limita su capacidad de cuestionarla (Bourdieu, 2000).

En muchas comunidades, las mujeres pueden no identificar ciertas prácticas como formas de violencia porque han sido educadas para considerarlas parte de su deber o destino. La idea de que la obediencia, el sacrificio y la sumisión son virtudes femeninas refuerza este mecanismo de invisibilización.

Aunado a ello, la educación formal e informal, así como las instituciones tradicionales, juegan un papel central en la reproducción de la violencia simbólica. En el marco de los usos y costumbres, las normas y prácticas culturales se transmiten de generación en generación, consolidando los sistemas de dominación. Las instituciones comunitarias, como los consejos tradicionales, también pueden reforzar estas dinámicas al resolver conflictos según principios patriarcales y excluyentes (Segato, 2010).

Por ejemplo, las niñas pueden recibir desde muy temprana edad una educación basada en la obediencia y la aceptación de roles tradicionales, mientras que los niños son formados para asumir posiciones de liderazgo y autoridad. Este proceso educativo es clave para la perpetuación de la violencia simbólica, ya que refuerza las estructuras de desigualdad.

Asimismo, el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres es uno de los aspectos más profundos de la violencia simbólica en los usos y costumbres. Este control se ejerce a través de normas sociales y rituales que determinan cómo deben vestirse, comportarse y relacionarse las mujeres, justificándolo en nombre de la moralidad o la protección de la honra familiar. Por ejemplo, en algunas comunidades, las mujeres deben vestir de manera específica para evitar "provocar" a los hombres, reforzando la idea de que su cuerpo es una fuente de peligro o deshonra si no es controlado adecuadamente (Mendoza, 2018).

Finalmente, la violencia simbólica también se articula a través de mecanismos de sanción social que aseguran la conformidad con las normas culturales. Las mujeres que transgreden los roles tradicionales pueden ser objeto de burla, exclusión o castigo social, lo que refuerza el control simbólico sobre sus

vidas. Estas sanciones no siempre son físicas, pero su carácter simbólico puede ser igual de poderoso para garantizar la obediencia a las normas impuestas (Segato, 2010).

Ahora bien, una de las formas más evidentes de cómo los usos y costumbres legitiman la violencia de género es el matrimonio infantil. Según el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2021), alrededor de 12 millones de niñas son forzadas a contraer matrimonio cada año, muchas de ellas en países donde estas uniones se consideran una tradición aceptada. El matrimonio precoz no solo interrumpe la infancia de las niñas, sino que también las expone a múltiples formas de violencia física, sexual y psicológica, además de limitar su acceso a la educación y otras oportunidades fundamentales para su desarrollo.

Asimismo, prácticas como la mutilación genital femenina (MGF) o los llamados "crímenes de honor" encuentran su justificación en normas culturales profundamente arraigadas. Estas acciones, aunque prohibidas en numerosos países, siguen vigentes en varias regiones del mundo debido a la legitimación social que encuentran en las estructuras comunitarias tradicionales.

Otro factor clave en la normalización de la violencia de género es el papel de los sistemas de justicia basados en usos y costumbres, particularmente en comunidades indígenas y rurales. En muchos de estos sistemas, los casos de violencia contra las mujeres no se abordan desde una perspectiva de derechos humanos, sino que se resuelven mediante acuerdos conciliatorios que priorizan la "armonía comunitaria" por encima de la reparación del daño y la protección de las víctimas (Cervantes y Martínez, 2020).

En este tipo de justicia, las mujeres víctimas suelen enfrentarse a una doble victimización: por un lado, deben lidiar con el agresor, y por otro, con la presión comunitaria para no romper con el "orden social". Esto refuerza la idea de que las mujeres deben soportar el sufrimiento como parte de su destino o responsabilidad dentro del núcleo familiar y comunitario (Segato, 2016).

La violencia simbólica es uno de los mecanismos más poderosos a través del cual los usos y costumbres perpetúan la subordinación femenina. Lagarde (2015) sostiene que esta forma de violencia se ejerce a través de normas culturales y discursos que naturalizan la desigualdad, haciendo que las

mujeres internalicen su situación como "normal" o "inevitable". Esta aceptación silenciosa dificulta la posibilidad de resistencia y transformación social.

Por ejemplo, las prácticas que regulan la vestimenta, el comportamiento y la sexualidad de las mujeres se justifican en muchas comunidades bajo el argumento de preservar el "honor" familiar o comunitario. Estas restricciones no solo limitan la libertad de las mujeres, sino que también las responsabilizan por las acciones de los demás, especialmente en situaciones de violencia sexual.

Enfrentar la legitimación de la violencia de género implica un proceso de desnaturalización de las prácticas tradicionales que la sostienen. Esto no significa un rechazo absoluto de las culturas locales, sino más bien un diálogo entre los derechos humanos y la diversidad cultural para garantizar el respeto y la dignidad de todas las personas (Butler, 1990).

Los organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, han promovido estrategias que buscan involucrar a las comunidades locales en la transformación de estas prácticas, enfatizando la necesidad de erradicar aquellas que atentan contra la vida y la integridad de las mujeres y niñas. La educación y la sensibilización comunitaria juegan un papel fundamental en este proceso, permitiendo que las personas reconozcan que las tradiciones pueden evolucionar hacia formas más justas e inclusivas.

La legitimación de la violencia de género a través de los usos y costumbres es una manifestación de las desigualdades estructurales que atraviesan las sociedades. Para erradicarla, es necesario dismantelar las estructuras de poder que la sostienen y fomentar un cambio cultural que ponga en el centro la protección de los derechos humanos, especialmente de las mujeres y las niñas. Este proceso requiere la participación activa de las comunidades, el fortalecimiento de los marcos legales y el compromiso de los Estados para garantizar que ninguna práctica cultural sea utilizada como excusa para justificar la violencia.

CAPÍTULO 4 NACER MUJER, SER NIÑA, SER INDÍGENA: JERARQUÍAS QUE DECIDEN LA VIDA

Las desigualdades sociales representan uno de los fenómenos más complejos y persistentes en las sociedades modernas, manifestándose en múltiples dimensiones como la economía, la educación, el acceso a la salud, a una vida libre de violencia, a la participación política, entre otras. Estas desigualdades no solo afectan a las personas de manera aislada, sino que también estructuran las relaciones sociales y configuran el desarrollo de comunidades y sociedades enteras. Diversas perspectivas teóricas han permitido comprender cómo se originan, se mantienen y se reproducen estas disparidades, proporcionando herramientas analíticas para su estudio y posibles soluciones.

En este apartado se propone identificar la articulación de las desigualdades sociales a partir de los enfoques marxista, funcionalista, de reproducción e interseccional; cada una de estas aproximaciones ofrece claves fundamentales para analizar el entramado de relaciones de poder, distribución de recursos y acceso a oportunidades dentro de la sociedad. El enfoque marxista, por ejemplo, enfatiza el papel de la lucha de clases y la explotación económica en la perpetuación de las desigualdades, mientras que el funcionalismo interpreta estas disparidades como mecanismos que contribuyen a la estabilidad social, aunque generen estratificación. Por su parte, la teoría de la reproducción, pone énfasis en la transmisión intergeneracional de ventajas y desventajas a través del capital económico, cultural y social; finalmente, el enfoque interseccional destaca la manera en que múltiples ejes de desigualdad, como el género, la raza y la clase social, interactúan y refuerzan las experiencias de exclusión y discriminación.

A través del análisis de estas perspectivas, se busca profundizar en la comprensión de las dinámicas de desigualdad social y reflexionar sobre sus implicaciones en la configuración de las estructuras sociales contemporáneas. Además, se pretende aportar una visión crítica que permita identificar posibles estrategias para la reducción de estas brechas, promoviendo sociedades más equitativas e inclusivas.

La desigualdad social es considerada por la corriente marxista como el resultado de las relaciones de producción dentro del sistema capitalista. Para Marx y Engels (1848), la estructura de la sociedad está

determinada por la economía, lo que implica que las desigualdades sociales se originan en la forma en que se organiza la producción y la distribución de bienes y servicios. En este sentido, la lucha de clases es el motor del desarrollo histórico y la clave para comprender la persistencia de la desigualdad social.

Desde la perspectiva marxista, la sociedad capitalista se encuentra estructurada en clases sociales definidas por la propiedad o la carencia de medios de producción. En este sentido, Marx (1867) identifica como clase dominante a la burguesía, propietaria de fábricas, tierras, capital y tecnología, cuyo poder reside en la capacidad de explotar el trabajo de la clase trabajadora para generar ganancias. En contraste, el proletariado está conformado por personas desposeídas de medios de producción propios, que se ven obligadas a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Junto a estas dos clases fundamentales, Marx reconoce la existencia de otras clases subordinadas, como la pequeña burguesía, integrada por comerciantes y pequeños productores, y el lumpenproletariado, conformado por sectores marginados que no participan de manera directa en la producción formal.

La existencia de estas clases es fundamental para la reproducción de la desigualdad social, ya que el sistema capitalista depende de la explotación del trabajo para generar acumulación de riqueza en manos de la burguesía.

Uno de los conceptos centrales en la teoría marxista es la plusvalía, que explica cómo se genera la riqueza en el capitalismo. Según Marx (1867), la plusvalía es el valor adicional producido por los trabajadores que no se les retribuye en forma de salario, sino que es apropiado por los dueños del capital. Este proceso permite la acumulación de riqueza en una minoría, mientras que la mayoría de la población permanece en condiciones de precariedad económica; es decir, la explotación del proletariado es inherente al sistema y constituye la base de la desigualdad social.

Otro concepto clave en la teoría marxista es la alienación. Para Marx (1844), la alienación ocurre cuando los trabajadores se ven separados de los productos de su propio trabajo, de su propia humanidad y de los otros trabajadores. Esto significa que el proletariado no tiene control sobre su producción ni sobre las condiciones en las que trabaja, lo que perpetúa su subordinación y refuerza la desigualdad social.

Además, Althusser (1970) introdujo el concepto de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), que incluyen instituciones como la educación, la religión y los medios de comunicación; estos aparatos funcionan para reproducir la ideología dominante y mantener el statu quo, evitando que las clases oprimidas tomen conciencia de su situación y luchen por el cambio.

Para el marxismo, el Estado no es un órgano neutral, sino un instrumento de la clase dominante para preservar sus intereses. Según Engels (1884), el Estado surgió históricamente para gestionar los conflictos de clase y garantizar la perpetuación del dominio de una minoría sobre la mayoría; en este sentido, las leyes, el sistema judicial y las fuerzas de seguridad actúan como mecanismos de control que garantizan la estabilidad del sistema capitalista.

Es así como desde la óptica marxista, la desigualdad social no es una cuestión de mérito o esfuerzo individual, sino el resultado de un sistema de producción basado en la explotación del trabajo. La división de clases, la plusvalía, la alienación y los mecanismos ideológicos y coercitivos del Estado son elementos centrales en la reproducción de esta desigualdad. La única forma de superarla, según esta perspectiva, es mediante la transformación radical de las relaciones de producción y la abolición del sistema capitalista a través de la lucha de clases.

Por su parte la perspectiva funcionalista considera que la desigualdad social es un fenómeno inevitable y necesario para el funcionamiento de la sociedad. Este enfoque sostiene que la estratificación social cumple funciones esenciales para la estabilidad y continuidad del sistema social.

Durkheim (1997) argumentaba que la división del trabajo en las sociedades modernas genera diferencias en estatus y acceso a recursos, pero que estas diferencias son funcionales porque permiten la especialización y la cohesión social. En esta línea, Parsons (1951) afirmó que las instituciones sociales asignan posiciones y roles de acuerdo con criterios de mérito y capacidad, lo que legitima la desigualdad como un mecanismo necesario para la eficiencia del sistema.

Por su parte, Davis y Moore (1945) sostuvieron que la desigualdad es funcional porque garantiza que las posiciones más importantes y exigentes sean ocupadas por las personas más capaces y motivadas. Según su postura, la estratificación social motiva a los individuos a adquirir habilidades y educación,

asegurando que las funciones críticas sean desempeñadas por aquellos más calificados. No obstante, esta perspectiva ha sido criticada por ignorar las barreras estructurales que limitan el acceso equitativo a oportunidades (Tumin, 1953).

Además, el funcionalismo establece que la desigualdad no solo es necesaria sino también inevitable en cualquier sociedad compleja. Las sociedades requieren un sistema de recompensas diferenciado para incentivar a los individuos a asumir roles de mayor responsabilidad y dificultad. De esta manera, la estratificación social se legitima mediante normas y valores que justifican la distribución desigual de recursos y oportunidades (Parsons, 1970).

Desde esta perspectiva, la desigualdad social también es vista como un mecanismo que permite la integración y estabilidad del sistema, ya que refuerza el sentido de identidad y pertenencia en los distintos grupos sociales. La existencia de roles diferenciados dentro de una jerarquía social proporciona una estructura que reduce la incertidumbre y guía las expectativas de comportamiento de los individuos (Merton, 2002). Esta previsibilidad es clave para el funcionamiento de las instituciones y la cohesión social.

Por otro lado, la desigualdad fomenta la innovación y el desarrollo, ya que la competencia por los recursos y posiciones de prestigio impulsa a los individuos a mejorar sus habilidades y contribuir al progreso económico y social (Lenski, 1966). No obstante, esta idea ha sido desafiada por investigaciones que muestran que, en muchas ocasiones, la estratificación social refuerza barreras estructurales que limitan la movilidad y perpetúan la exclusión de ciertos sectores de la población (Collins, 2000).

Sin embargo, diversos estudios han señalado que la desigualdad funcionalista tiende a favorecer a ciertos grupos sociales sobre otros, perpetuando privilegios históricos y limitando la movilidad social (Collins, 2000). Esta crítica ha llevado a la evolución de nuevas teorías que buscan integrar el análisis estructural con una perspectiva más equitativa y centrada en la justicia social.

A pesar de sus críticas, el funcionalismo sigue siendo una teoría influyente para comprender cómo la desigualdad social es estructurada y justificada dentro de las sociedades modernas. Esta perspectiva

permite analizar cómo las instituciones refuerzan jerarquías y normas que perpetúan diferencias en estatus, poder y acceso a recursos.

La relevancia del funcionalismo en el estudio de la desigualdad se mantiene vigente, sobre todo en el análisis de las sociedades contemporáneas donde la estratificación sigue desempeñando un papel central en la organización social. No obstante, la incorporación de enfoques más críticos y multidisciplinarios ha permitido una mejor comprensión de las limitaciones de esta perspectiva y de los desafíos que plantea la búsqueda de una sociedad más equitativa y justa.

Ahora bien, la Teoría de la Reproducción Social de Bourdieu (2000) explica cómo las estructuras de desigualdad se perpetúan a través del tiempo mediante la transmisión de diferentes formas de capital. Su enfoque pone énfasis en los mecanismos sociales que legitiman y consolidan las diferencias entre clases sociales, otorgando ventajas sistemáticas a ciertos grupos en detrimento de otros.

Bourdieu (2000) distingue cuatro tipos de capital que operan como recursos estratégicos en la reproducción de la desigualdad social. El capital económico alude a los recursos financieros y materiales que facilitan el acceso a bienes y servicios privilegiados; así, las familias con mayor disponibilidad de este capital pueden ofrecer a sus hijos mejores oportunidades, como una educación de calidad, acceso a recursos culturales y vínculos con redes sociales influyentes. El capital cultural se presenta en tres formas: incorporado, que corresponde a las disposiciones y habilidades adquiridas; objetivado, representado por bienes culturales como libros u obras de arte; e institucionalizado, que se materializa en credenciales académicas y títulos educativos. Este tipo de capital resulta decisivo en el ámbito escolar, ya que quienes crecen en entornos con mayor exposición a la cultura legítima suelen tener más posibilidades de éxito académico. Por su parte, el capital social se refiere a las redes de relaciones y conexiones que permiten acceder a oportunidades y recursos exclusivos, como empleos de prestigio, educación de élite o influencias en espacios de poder. Finalmente, el capital simbólico comprende el reconocimiento y el prestigio social que legitiman el acceso preferencial a posiciones de poder; distinciones como títulos honoríficos o premios contribuyen a reforzar las estructuras de dominación y a validar la posición privilegiada de ciertos grupos sobre otros.

Otro concepto clave en la teoría de Bourdieu (2007) es el *habitus*, definido como un sistema de disposiciones adquiridas a través de la socialización que guía la percepción y acción de los individuos dentro de la sociedad. El *habitus* estructura la manera en que los sujetos interiorizan y reproducen la desigualdad social, naturalizando las diferencias de clase. De esta manera el *habitus* no es una estructura rígida, sino que se adapta y se transforma en función de las experiencias y el entorno social de cada individuo; sin embargo, su funcionamiento refuerza las posiciones de clase, ya que moldea las aspiraciones y expectativas de los sujetos de acuerdo con sus condiciones materiales y simbólicas de existencia.

Asimismo, Bourdieu introduce el concepto de campo social, entendido como un espacio estructurado donde los individuos y grupos compiten por la acumulación y control de diferentes formas de capital. La posición que un individuo ocupa en un campo determinado depende de la cantidad y tipo de capital que posea, lo que refuerza las jerarquías sociales existentes. Cada campo (educación, política, arte, etc.) tiene sus propias reglas y valores, favoreciendo a quienes poseen el capital adecuado para desenvolverse en él (Bourdieu y Wacquan, 2005).

La Teoría de la Reproducción de Bourdieu sigue siendo relevante en la actualidad, ya que permite analizar cómo las estructuras de poder y desigualdad persisten en distintas sociedades. A través del estudio del capital, *habitus* y campo, se puede comprender por qué ciertas poblaciones tienen mayores oportunidades que otras y cómo los mecanismos de exclusión continúan operando en distintos ámbitos, desde la educación hasta el mercado laboral y la política.

Aunado a ello, la Teoría de la Reproducción de Bourdieu proporciona un marco analítico para comprender cómo la desigualdad social se mantiene y se naturaliza a través de la interacción entre capital, *habitus* y campo. Al analizar estos mecanismos, se evidencia cómo las diferencias de clase se perpetúan de generación en generación, consolidando estructuras de dominación social. Su enfoque multidimensional permite una comprensión más profunda de los procesos de exclusión y privilegio, así como de las dinámicas que sostienen la estratificación social en diversos contextos.

Por último, se reconoce que la desigualdad social no es un fenómeno unidimensional, sino que se configura a partir de múltiples ejes de desigualdad que interactúan de manera simultánea. Para una

mayor comprensión es necesario retomar a la interseccionalidad, un concepto desarrollado por Crenshaw (1989), el cual proporciona un marco teórico que permite analizar cómo diversas categorías sociales como el género, la raza, la clase social, la orientación sexual y la discapacidad, se entrecruzan para generar experiencias diferenciadas de opresión y privilegio. Este enfoque ha sido ampliamente desarrollado en estudios feministas, sociológicos y de derechos humanos, reconociendo la necesidad de una aproximación más inclusiva en el análisis de la desigualdad.

La interseccionalidad sostiene que las desigualdades no pueden ser comprendidas de manera aislada, ya que las personas experimentan múltiples formas de discriminación de manera interdependiente (Collins y Bilge, 2019). Así, una mujer racializada y en situación de pobreza no solo enfrenta desigualdades de género, sino que su experiencia está también condicionada por el racismo y la exclusión socioeconómica. En este sentido, los factores de discriminación no solo se suman, sino que interactúan de maneras que pueden intensificar o modificar la opresión experimentada por un individuo o grupo.

Uno de los aspectos fundamentales de este enfoque es la noción de que los sistemas de opresión no actúan de manera aditiva, sino interseccional. Por ejemplo, el feminismo blanco de mediados del siglo XX tendía a priorizar las experiencias de mujeres blancas de clase media, sin considerar las barreras específicas que enfrentaban las mujeres racializadas y de bajos recursos; esta omisión llevó a la necesidad de desarrollar enfoques feministas más inclusivos que consideraran las múltiples formas de desigualdad. La importancia de visibilizar estas experiencias diferenciadas ha llevado a la formulación de políticas y estrategias de acción más equitativas dentro del movimiento feminista y otros espacios de lucha social (Mohanty, 2003).

Desde una perspectiva estructural, los sistemas de poder como el patriarcado, el racismo institucional y el capitalismo neoliberal refuerzan estas desigualdades interseccionales (Davis, 1981). Las políticas públicas, por ejemplo, pueden reproducir la marginación cuando no consideran el impacto diferenciado que tienen en distintos grupos sociales; por ejemplo, en el ámbito laboral, las mujeres migrantes suelen enfrentar peores condiciones de trabajo que sus contrapartes nacionales debido a la combinación de discriminación de género, xenofobia y precarización laboral. Además, la interseccionalidad también se manifiesta en el acceso a la educación y a los servicios de salud, donde

las poblaciones más vulnerables enfrentan barreras adicionales debido a la interacción de su estatus socioeconómico, origen étnico y género.

Además, la interseccionalidad ha sido utilizada como una herramienta analítica para comprender la violencia estructural que afecta a ciertos colectivos en mayor medida. Por ejemplo, las mujeres indígenas en América Latina han sido históricamente marginadas no solo por su género, sino también por su identidad cultural, lo que las hace más propensas a sufrir violencia de género y exclusión económica (Lugones, 2008). Esta marginalización histórica se traduce en tasas desproporcionadamente altas de pobreza, analfabetismo y violencia para estos grupos, lo que evidencia la urgencia de adoptar un enfoque interseccional en las políticas de desarrollo y derechos humanos.

La interseccionalidad permite comprender la desigualdad social en toda su complejidad, al revelar cómo distintos sistemas de opresión interactúan y configuran la realidad de las personas en función de sus identidades múltiples. En este sentido, se reconoce que, históricamente, las niñas y adolescentes indígenas han enfrentado diversas formas de discriminación, muchas de ellas normalizadas e incluso institucionalizadas durante largo tiempo, a pesar de los graves efectos que generan en su desarrollo. Un ejemplo de ello son los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas.

Para comprender cómo esta práctica se ha articulado a lo largo de la historia y ha logrado persistir a pesar de la existencia de un marco jurídico que reconoce a las niñas y adolescentes como sujetas de derechos, e incluso impone penas privativas de libertad a quienes la perpetúan, en este apartado se abordarán tres dimensiones clave de la desigualdad social: la de género, la étnica y la etaria.

4.1 Desigualdad basada en el género

La primera desigualdad social determinada por el entorno es la que se encuentra basada en la relación de dos categorías: sexo y género. Ambas conforman una dualidad; por una parte, se encuentran aquellas características que son determinadas por la naturaleza, que no se pueden definir inicialmente de forma deliberada; por otra parte, está el lugar que te asigna la cultura y la sociedad, a partir de una serie de condicionamientos que van a ser aprendidos y reproducidos a lo largo de la vida, los cuales

influyen directamente en las oportunidades de desarrollo, y con ello marcan una asimetría de poder entre mujeres y hombres. Para comprender cómo se articulan estas dos categorías, es necesario abordarlas de manera diferenciada.

De inicio está la categoría sexo, que está conformada por las siguientes características biológicas: genes (XX o XY), hormonas (estrógenos o testosterona), gónadas (ovarios o testículos), y órganos sexuales reproductivos internos y externos (genitales); estos elementos se van formando e identificando durante el proceso de gestación, y es lo que le permite a la sociedad determinar si el producto es mujer u hombre. Es importante aclarar que, si bien la sociedad sólo reconoce a dos sexos definidos, también existen las personas intersexuales, que son quienes tienen la combinación de características biológicas tanto de mujeres como de hombres; sin embargo, la sociedad no sólo les invisibiliza, sino que trata de borrarles a partir procedimientos médicos que buscan definir su lugar en la dualidad: eres mujer o eres hombre (Lamas, 2002; Rubio, 1994).

Por otra parte, tenemos a la categoría género que es resultado de la cultura, cuya finalidad radica en construir una serie de significaciones representadas por símbolos en torno al cuerpo. De esta manera, la cultura no sólo elabora una interpretación diferenciada de lo que significa ser mujer, u hombre, sino que también sienta las bases de un orden social; el cual determina las pautas que van a condicionar las formas en que las personas van a interactuar de acuerdo con su sexo. Tomando en consideración lo anterior, se da cuenta de que a partir del lugar diferenciado que asigna el género a las mujeres y hombres, esta categoría se convierte en el elemento principal constitutivo de las relaciones de poder, el cual ha logrado prevalecer a lo largo de la historia, y se ha arraigado en las diferentes a lo largo del mundo (Lamas, 2002; Serret, 2006).

Para tener una mayor comprensión sobre cómo se crean, sostienen, naturalizan, transforman, internalizan, y reproducen las relaciones de género culturalmente específicas, se va a retomar el planteamiento de Serret (2011), quien sostiene que el género se desarrolla en tres niveles: género simbólico, género imaginario social y género imaginario subjetivo.

El primer nivel es el género simbólico, en él se van a retomar las diferencias de cada uno de los elementos que conforma al entorno, y con ellas se va a construir una serie de significados que permitan

nombrar, delimitar, clasificar, y valorar a estos elementos; para posteriormente asignarlos a una de las categorías que conforman al sistema binario. Estas categorías tienen

una dependencia entre sí, una no puede existir sin la otra, esto debido a que no son percibidas como iguales, sino como antagónicas y por ende mutuamente excluyentes, esto trae consigo que, mientras una de las categorías recibe una connotación positiva, se tiene otra cuya connotación es negativa, sentando así las bases de una relación asimétrica.

Las categorías que conforman al sistema binario son conocidas como: categoría central y categoría límite. La primera de ellas es considerada como la norma, es decir, como aquella que por sus características puede ser definida con toda claridad y seguridad, motivo por el cual se convierte en una especie de frontera que busca dejar fuera a aquellos elementos que no cumplan con lo que ya está definido; es por ello que es la categoría central la que recibe el reconocimiento social, privilegios, así como la posición de poder.

En contraparte, la categoría límite es considerada como la secundaria, la que recibe a los elementos antagónicos de la categoría central, aquellos que no pudieron ser definidos, y cuyo valor no fue suficiente para ser retomados por la categoría principal; por consiguiente, la categoría límite es receptora de la connotación negativa, será blanco de rechazo, y se le asignará la posición de subordinación y dependencia.

Ahora bien, en lo referente al género como un sistema binario, vamos a tener que las diferencias que se retoman no son precisamente las anatómicas, sino las que tienen que ver con el funcionamiento del cuerpo humano: la producción y la procreación; ambas funciones serán retomadas por la cultura para determinar cuál es su aportación a la especie, y con ello otorgarles un lugar en el mundo (Ortner, 1979).

En este caso, la categoría central se encuentra representada por lo masculino a partir de retomar la función productiva: ésta consta de que se da por entendido que los hombres pueden llevar a cabo actividades que aseguran la sobrevivencia de las personas (proveer alimentos, techo, y seguridad), así como de la propia cultura (guerras, ciencia y tecnología), dichas características no sólo son

consideradas como importantes, sino también como trascendentes (Bourdieu, 2000; De Beauvoir, 2017; Ortner, 1979; Scott, 1990; Serret, 2011).

En contraste, en la categoría límite se encuentra la feminidad, la cual se encuentra en una posición de inferioridad con respecto de la masculinidad, debido a la valoración que se hace de la función de la procreación; si bien se reconoce que el cuerpo de las mujeres es el que permite la sobrevivencia de la especie a través del proceso de gestación y trabajo de cuidados, se considera que es esta misma función lo que las mantiene estrechamente vinculadas a sus instintos. De esta manera, se interpreta que las mujeres no pueden evolucionar lo suficiente, y por lo tanto deben seguir las instrucciones que determinen los hombres (Bourdieu, 2000a; Beauvoir, 2017; Ortner, 1979).

Este primer nivel del género determina las bases de lo que significa la feminidad y masculinidad, el siguiente paso es el ordenar el mundo a partir de estas categorías, es decir, se va a tomar cada uno de los elementos tangibles del entorno, se va a valorar su aportación a la cultura, y finalmente se determinará si será considerado como un elemento femenino o masculino. En este sentido, al segundo nivel le corresponde el determinar cómo se va a materializar y normalizar la relación asimétrica de poder en la interacción social.

El género imaginario social se encamina a traducir los significados en un deber ser, el cual guía el desarrollo de la sociedad a lo largo de la historia, y las generaciones; este deber ser se va a hacer tangible a partir de un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales, las cuales permiten que se otorguen una o varias atribuciones a la conducta de cada persona (Lagarde, 2015; Lamas, 2002; Scott, 1990).

Estas atribuciones no sólo buscan guiar la conducta individual, sino que antes de ello construyen identidades colectivas, es decir, se construye un referente masivo y general de lo que implica la feminidad para que las mujeres se identifiquen con ella, y de lo masculino para que los hombres hagan lo propio; a su vez, las identidades colectivas van a marcar la necesidad de establecer representaciones y rituales de iniciación, no sólo para que los hombres aprendan cómo ejercer la masculinidad, sino también para diferenciarse de las mujeres femeninas.

Una vez que se determina si un niño o persona es mujer u hombre, el entorno inicia un bombardeo de atributos que se dan por hecho que deben de cumplir, es decir, se empiezan a socializar los estereotipos de género. De manera general se tiene que, al asignar a los hombres a una posición de poder, se espera que desde edades tempranas demuestren esa superioridad, para ello se va promoviendo que se muestren valientes, intrépidos, seguros de sí mismos, y conquistadores; por su parte, a las mujeres se les enseña que se deben de ver estéticamente atractivas, mostrarse comprensivas, educadas, delicadas, pacientes y obedientes. Aunado a ello, la sociedad juega un papel importante para vigilar y validar que, de acuerdo con su sexo, las personas puedan potencializar o inhibir ciertos rasgos y habilidades, por ejemplo, mientras a las niñas se les permite llorar, a los niños se les prohíbe hacerlo; esto con la finalidad de remarcar la diferenciación sexual (Campos, 2007).

En este mismo nivel del género, se va a encontrar a los roles de género, que consisten en determinar las actividades que están socialmente consideradas como femeninas o masculinas; aquí se encuentra la división sexual de trabajo, en la cual se determina que a las mujeres se les va a asignar el espacio privado, es decir del ámbito doméstico, en el cual van a desarrollar el trabajo de cuidados; mientras que a los hombres se les permite desarrollarse en el espacio público, en el que van a desempeñar diferentes actividades que le permita asegurar la seguridad y bienestar de las mujeres, niñas, niños y adultos mayores de su familia (Bourdieu, 2000; Serret, 2006).

De acuerdo con la Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC) 2022 que realizó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2023), en México 31.7 millones de personas ejercen el trabajo de cuidados, ya sea en su propio hogar o en otro, de este dato se resalta que el 75.1% de las personas cuidadoras son mujeres, mientras que el 24.9% son hombres; con respecto al tiempo que se ocupa para las actividades de cuidado, se tiene que las mujeres destinan un promedio de 37.9 horas a la semana, y por su parte los hombres dedican 25.6 horas semanales. Estos datos estadísticos permiten identificar que en México los trabajos de cuidados continúan feminizados, tanto porque son en su mayoría las mujeres quienes los realizan, y también porque son ellas quienes le están destinando 12.3 horas más que los hombres.

Ahora bien, se tiene que será la interacción social la intermediaria para moldear el comportamiento de las personas, a fin de que cumplan con las prácticas, creencias, representaciones y prescripciones

sociales. Así mismo, el género se encuentra representado en todo momento, de tal manera que las personas al estar en contacto con los diversos estímulos de género, puedan aprender a construir su experiencia vital desde una visión masculina o femenina (Lamas 1995; Serret, 2011).

Es así como se da la pauta para que se construya el tercer nivel, el género imaginario subjetivo; en el cual las personas no sólo van a estar en contacto con las tipificaciones imaginarias sociales, sino que también las van a encarnar, es decir las van a reproducir con la convicción de que están haciendo lo correcto (Bourdieu, 2000; Serret, 2011).

La encarnación del género radica en que las personas van a reproducir los ordenamientos de género, así como los valores de masculinidad y feminidad; con la finalidad de que, para las personas, las representaciones sociales adquieran un significado subjetivo, particular; y con ello se determinan las formas de sentir, pensar y actuar de las personas (Scott, 1990).

En este sentido, se tiene que ya no sólo se ha establecido la percepción social, sino que la percepción propia sobre lo que significa la feminidad o masculinidad, es lo que dará la pauta para construir lo que se conoce como la identidad de género subjetiva. Es importante precisar que se da por entendido que el género es inamovible; sin embargo, de acuerdo con la etapa de vida, y con las propias experiencias, e incluso necesidades de las personas, se tiene que la identidad de género va a poder estar en proceso de constantes cambios (Scott, 1990).

Aunado a ello, se reconoce que para que las personas tomen como propios los significados, prácticas, expectativas, características, funciones, y la interpretación del entorno de acuerdo con el género, se lleva a cabo el proceso de subjetivación, el cual implica que a partir del condicionamiento que han vivido las personas y sus cuerpos, se va a construir una imagen propia femenina o masculina, que permita ser y enfocar el comportamiento hacia esas metas que se han asumido como propias (Lagarde, 1998).

Retomando la ENASIC 2022 que realizó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2023), se puede inferir que el trabajo de cuidados ha sido asimilado por las mujeres como una obligación, como parte de su identidad femenina; esto a partir de las siguientes respuestas proporcionadas: de las mujeres

que no son económicamente activas que brindan cuidados, el 42.7% esta en desacuerdo con llevar a la población infantil a guarderías o educación inicial, ya que consideran que el cuidado es responsabilidad de la madre; mientras que el 53.5% expresó que en los centros de cuidado infantil se ejercen maltratos hacia las niñas y niños, y como madres no podrían permitir un descuido de esa índole.

De esta manera, se puede percatar que el género no sólo es un constructo social que está en el imaginario de la sociedad, sino que se trata de una serie de prácticas que mujeres y hombres van asimilando como propias, como parte de su identidad, y por lo tanto tiene un peso significativo en la forma en que se perciben dentro de la sociedad, en sus relaciones interpersonales, y la forma en que se ven a sí mismas (os); siendo que serán las representaciones sociales sobre la feminidad y la masculinidad, ese marco de referencia para la toma de sus decisiones.

4.2 Desigualdad basada en la etnia

La segunda desigualdad social que se puede afrontar es la que se encuentra basada en la etnia. En México, el término indígena es utilizado para marcar una diferencia racial entre las sociedades originarias que habitaban América previo a la conquista española, y las sociedades mestizas que resultaron de ésta; se reconoce que en la actualidad es imposible pensar que existen pueblos racialmente “puros”. No obstante, hablar de comunidad e identidad indígena permite reconocer la diferencia cultural y de condición social que históricamente han vivido las personas que descienden de las sociedades prehispánicas y que han decidido continuar con relaciones sociales, políticas, culturales, y económicas basadas en sus usos y costumbres (Bonfil, 2003).

Reconocer que existe la diversidad cultural conlleva a hacer un análisis sobre el trato diferenciado y de exclusión que reciben las personas que se reconocen como indígenas. La discriminación por motivos de etnia, que se remonta al colonialismo, está conformada de manera similar a la discriminación basada en el género; en primer momento se hace una separación entre culturas, a partir de las creencias de una superioridad racial europea, y una supuesta inferioridad racial basada en el “salvajismo” de las personas nativas de América, posteriormente se construye una jerarquización entre ellas (Bello y Rangel, 2002; Bonfil, 2003).

Como se puede inferir, a las comunidades indígenas se les juzga como “diferentes”, como lo “otro”, como lo inferior en cualidades; esta valoración simbólica se ha convertido en una serie de mecanismos de exclusión social, cultural y política, que buscan negar, e incluso borrar, la existencia y resistencia de las personas indígenas. Un ejemplo de ello es el dominio de territorio, el cual implica que, desde el colonialismo, las comunidades indígenas se hayan visto desplazadas de los territorios que históricamente habían habitado, los cuales no pudieron recuperar a pesar de los diferentes movimientos sociales; a esto se le suma que las comunidades indígenas han tenido que enfrentar barreras en el reconocimiento y acceso a sus derechos humanos (Bello y Rangel, 2002).

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020) México tiene una población indígena de 23.2 millones de personas, de las cuales 11.9 son mujeres y 11.3 son hombres; con respecto a los actos de discriminación, la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2022 realizada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2023) revela que el 28.1% de la población indígena de 12 años y más, reporta haber experimentado discriminación, siendo que los espacios en donde enfrentan más este tipo de prácticas son: el trabajo o escuela (6.9%), la calle o transporte público (5.7%), las oficinas de gobierno (5.2%) y los servicios médicos (5%).

Aunado a ello, en el período 2012 y 2020 el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2023) abrió 80 carpetas de investigación por actos de discriminación hacia personas indígenas, de las cuales el 58.8% estuvo dirigida hacia particulares y 41.2% a personas servidoras públicas; los derechos que más se vulneraron a las personas indígenas por motivos étnicos fueron el trato digno, a una vida libre de violencia y al acceso a igualdad de oportunidades y el trabajo. A partir de estos datos estadísticos, se puede inferir que la discriminación hacia las personas indígenas continúa latente en diferentes tipos de prácticas y en cada uno de los espacios que deberían ser seguros para ellas y ellos; de manera particular se reconoce que los mecanismos de inclusión siguen siendo insuficientes para garantizar un trato digno a toda la población indígena.

Con respecto a la internalización de la identidad étnica, Alberti (citada por Olivares, Zermeño, y Domínguez, 2014) señala que se trata de la vinculación entre la personalidad individual con estereotipos sociales, y destaca que la identidad no es cerrada ni estática; por el contrario, tiene la

capacidad para adaptarse a las transformaciones, e incluso tomar “prestados” elementos de otros contextos sociales y culturales, con la finalidad de sobrevivir. En lo particular, destaca que mujeres y hombres indígenas dan un valor específico a los elementos que conforman su tradición, lo cual conlleva a que centren parte importante de su vida en darle continuidad.

Ahora bien, en el caso específico de las niñas, adolescentes y mujeres que se identifican como parte de una etnia, se reconoce que van a interpretar al mundo, a los hombres, a otras mujeres, y a sí mismas desde dos tipos de referentes simbólicos: los que corresponden al género y a la etnia; de igual forma, se distingue que ellas van enfrentar una doble discriminación: por ser mujeres, y por pertenecer a una población no dominante (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2017; Organización Internacional del Trabajo, 2020).

Se percibe que a nivel social las mujeres indígenas enfrentan una mayor discriminación por etnia que por motivos de género, esto como resultado de que el Estado ha utilizado sus estructuras para someter a través de la fuerza a los pueblos indígenas, así como asilarlos, estigmatizarlos, e incluso criminalizarlos. De esta manera, las mujeres indígenas tienen primero que emprender luchas de resistencia para conservar su identidad étnica, lo que implica el tener que desarrollar estrategias identitarias para protegerse, como el apegarse a los usos y costumbres, y rechazar las pautas culturales que perciben como ajenas a su cultura, e incluso colonizadoras (Calfio y Velasco, 2005; Instituto Nacional de las Mujeres, 2022).

Aunado a ello, al interior de las comunidades, las mujeres indígenas enfrentan la desigualdad basada en el género. Antes de avanzar con el tema, es pertinente señalar que las mujeres indígenas se han visto obligadas a resistir el embate del sistema patriarcal en silencio para evitar que se debiliten los movimientos indígenas que buscan preservar su identidad, y obtener su libertad (Calfio y Velasco, 2005).

Como se puede distinguir, hay una unión entre dos fuerzas de opresión: el patriarcado y el colonialismo; para explicar esta doble opresión que viven las mujeres indígenas, Lugones (citada por Wences, 2023) ha construido la categoría “sistema colonial-moderno de género”, la cual busca

visibilizar que es a partir del proceso de colonización que se instaura en las sociedades indígenas el sistema patriarcal basado en el dimorfismo biológico, así como las relaciones heterosexuales.

Por su parte, Paredes (citada por Wences, 2023) desarrolló la categoría de “entronque patriarcal”, para hacer referencia al entronque de dos formas de patriarcados: colonial, y el indígena o prehispánico; es decir, al encuentro de dos formas de opresión basadas en el género, y cuyo principal interés es perpetuar esta forma de desigualdad social. En este sentido, Segato (2014) ha compartido que existe evidencia histórica (relatos etnográficos) que permiten identificar que en la sociedades indígenas y afroamericanas sí existía una organización patriarcal, pero de menor intensidad en comparación con la occidental; también, señala que la colonización trajo consigo las formas de producción y reproducción occidentales, las cuales fortalecieron e intensificaron las relaciones de desigualdad que ya se vivían en las sociedades indígenas.

De esta manera, el entronque patriarcal permite visibilizar que durante una coyuntura histórica se construyeron combinaciones, alianzas, y complicidades entre hombres colonizadores y hombres indígenas, las cuales se convierten en una articulación que, si bien es desigual para los hombres indígenas, permite promover, sostener, y legitimar la subordinación hacia las mujeres, en una nueva realidad patriarcal y colonizadora (Cogua y Malaver, 2021; Wences, 2023).

Ahora bien, en lo que refiere al rol que tienen las mujeres indígenas en sus comunidades se reconoce que ellas han estado presentes en el desarrollo y las luchas de los pueblos indígenas; dentro de la cosmovisión indígena las mujeres son protectoras de los territorios (medio ambiente), contenedoras y transmisoras de saberes ancestrales, así como de los usos y costumbres. De esta manera, las mujeres indígenas reproducen el rol de cuidadoras, no sólo de sus familias, sino de identidad étnica (Cogua y Malaver, 2021, Instituto Nacional de las Mujeres, 2022; Vergel y Martínez, 2021).

Aunado a ello, las mujeres indígenas representan la lucha por la recuperación y libertad de sus cuerpos; en este sentido, se entiende que sus cuerpos se encuentran conectados con el territorio y el medio ambiente, esto conlleva a que el cuerpo de las mujeres indígenas sea construido socialmente como el primer territorio a conquistar, y por ende se entienda que históricamente ha sido violentado (Cogua y Malaver, 2021).

Si bien el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2023) no cuenta con datos específicos sobre la discriminación hacia las mujeres indígenas, si ha logrado identificar que al menos el 34.7% de las mujeres indígenas que son económicamente activas dentro del empleo informal (trabajo del hogar) han enfrentado situaciones de discriminación, las cuales están relacionadas con malos tratos, salarios bajos, y jornadas laborales extenuantes. La falta de información específica permite reconocer la invisibilización que continúan haciendo las diferentes instituciones gubernamentales y sociales sobre las mujeres indígenas, como resultado del entronque patriarcal.

4.3 Desigualdad basada en la edad

La tercera forma de discriminación es la que se encuentra basada en la edad. El desarrollo humano ha sido separado en etapas, infancia, adolescencia, juventud, adultez, adultez mayor; si bien se reconoce que cada etapa es un tránsito por la vida, es a partir de la etapa adulta que a las personas se les otorga un lugar relevante dentro de la sociedad, el cual se va asentando conforme pasan los años (Vásquez, 2013).

Históricamente, las infancias y adolescencias han enfrentado situaciones de desigualdad en las diferentes formas de organización social: familia, política, y el sistema jurídico (Zúñiga, 2006). Se reconoce que las sociedades perciben y tratan a las infancias y adolescencias como un objeto que es propiedad de las personas adultas, y no como personas sujetas de derechos; esto trae consigo que las niñas, niños y adolescentes vean restringido el reconocimiento, y acceso a sus derechos en lo sustantivo (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2022).

La discriminación hacia infancias y adolescencias está relacionada con el adultocentrismo, el cual consiste en una articulación de procesos económicos y políticos institucionales que dan pauta para la construcción de una relación asimétrica basada en la relación de dominio- propiedad entre las etapas de desarrollo (Duarte, 2012; Zúñiga, 2006). Ahora bien, el adultocentrismo es un sistema de dominación que no se encuentra aislado, por el contrario se considera que forma parte del sistema patriarcal, esto a partir de considerar que el monopolio del poder es ejercido por los hombres adultos, ya que serán ellos quienes han desarrollado ventajas en tamaño, fuerza y velocidad para enfrentarse

en la guerra, y también serán quienes construirán o enriquecerán la propiedad, para transmitirla a la siguiente generación de hombres adultos (Duarte, 2012; Vásquez, 2013).

A partir del modelo de Serret (2011), se puede explicar al adultocentrismo de la siguiente manera; en la categoría central se encuentran las personas adultas, a quienes se les percibe como personas que han completado su desarrollo, y que por lo tanto cuentan con las capacidades físicas, emocionales y sociales para establecer y seguir reglas, comportamientos esperados, negociaciones, así como resistencias (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2022; Zúñiga, 2006). Mientras que, en la categoría límite están las infancias y adolescencias, las cuales han sido construidas como seres “incompletos”, y con una variedad de “déficits” derivados de que se encuentran en proceso de desarrollo; a partir de estas creencias, las infancias y adolescencias no sólo se encuentran en una posición de inferioridad, sino que también son convertidos en una especie de objetos que son propiedad de la autoridad de las personas adultas, quienes tomarán decisiones por ellas y ellos de acuerdo a lo que consideran correcto (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2022; Serret, 2011).

Para legitimar la subordinación de las infancias y adolescencias, el adultocentrismo recurre al discurso basado en visiones biologicistas y evolucionistas, a partir del cual se atribuye a estos grupos etarios una serie de características relacionadas con el déficit de razón, madurez, responsabilidad, y seriedad; aunado a ello, se les atribuye una “naturaleza violenta y revolucionaria” (Vásquez, 2013). En esta misma línea, Erickson (citado por Vásquez, 2013) va a definir a la juventud con el concepto de moratoria, el cual implica que las y los jóvenes son insuficientes para realizar operaciones de cualquier índole hasta ser adultos; este mismo autor también, retoma el concepto de moratoria psico-social, con el que se busca establecer que existe una única forma de vivir la infancia y adolescencia, y por lo tanto todas las personas que pasan por estos estadios de desarrollo se adaptan a determinados parámetros de comportamiento definidos a partir de las necesidades, intereses y formas de comprender el mundo del adultocentrismo.

No obstante, se reconoce que la situación social de las infancias y adolescencias es heterogénea en función de su edad, sexo, género, origen étnico, escolaridad, y ubicación territorial; siguiendo esta línea aparece el concepto de segmentar edad circular, el cual busca representar la relación bilateral que establecen las instituciones sociales y del Estado con las infancias y adolescencias, y en la que se

entremezclan las desigualdades sociales con las diferentes prácticas sociales propias de la etapa de desarrollo. Es importante destacar que el período histórico tiene una influencia importante en el desarrollo de las infancias y adolescencias, ya que tanto las coyunturas, como los cambios en las estructuras sociales van a determinar de qué manera se construye, percibe, promueve y legitima la subordinación de las juventudes, así como las prohibiciones que responderán a los conflictos y aspiraciones de las personas jóvenes (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2022; Vásquez, 2013).

Antes de concluir este apartado, es pertinente precisar que el adultocentrismo se encuentra dinamizado por el capitalismo, esto a partir de que las infancias y adolescencias son vistas como una forma de propiedad que les pertenece, y son administradas por las personas adultas.

Si bien, las niñas, niños y adolescentes no cuentan con las capacidades suficientes para poder llevar a cabo actividades laborales remuneradas, si son una materia prima que le permite a los hombres demostrar su virilidad, y a su vez garantizar la continuidad de su legado, esto a partir de que se percibe a las niñas, niños y adolescentes como “objetos del futuro”, que deben ser cuidados por la comunidad adulta para que pueda convertirse en una persona adulta con las capacidades necesarias para continuar con el orden social ya establecido .

De manera particular, se reconoce que si bien las niñas, niños y adolescentes se encuentran en una posición de vulnerabilidad por motivos de edad, también se visualiza que los niños y adolescentes hombres van a estar por encima de las niñas y adolescentes mujeres en la escala del orden social; lo cual se traduce en una doble desventaja, ya que si la opinión de las mujeres no cuenta con el suficiente peso para ser retomada sin cuestionamiento en los diferentes espacios sociales, cuando se es niña o adolescente menos iba a tener ese valor (Guadarrama, 2024).

En el caso específico de Hidalgo, el Censo de Población y Vivienda (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020) reveló que se tiene un total de 959 mil personas entre los 0 y 17 años de edad, de los cuales el 49.5% son mujeres y el 50.5% son hombres. Estos datos colocaron al estado en el lugar 16vo con mayor población de niñas, niños y adolescentes en el país.

Con respecto a las características de la población de niñas, niños y adolescentes en el estado de Hidalgo, queda asentado que: el 8.6% de la población entre los 3 y 17 años pertenecen a alguna etnia indígena, el 1.3% se reconoce como parte de la población afrodescendiente, el 8% tiene alguna discapacidad (Instituto Nacional de Estadística y Geografía citado por la Red por los Derechos de la Infancia en México, 2023); el 59.4% de la población infantil y adolescente vive en situación de pobreza, y el 9.6% se encuentra en pobreza extrema (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, citado por la Red por los Derechos de la Infancia en México, 2023).

Estos datos resultan alarmantes considerando que los matrimonios y las uniones infantiles, tempranas y forzadas son una práctica que predomina en los contextos de pobreza y pobreza extrema; si conjuntamos las tres desigualdades sociales: género, etnia y la edad, se puede inferir que las niñas y adolescentes indígenas no solo están en una amplia desventaja ante su entorno, sino que esa desventaja está estrechamente relacionada con la cosificación a la que son sometidas por falta de reconocimiento social, y por ende de poder dentro de sus contextos.

CAPÍTULO 5 CUERPOS SOMETIDOS: SEXUALIDAD Y CONTROL

A lo largo del tiempo, la violencia ha sido construida por las culturas como una reacción involuntaria a las “provocaciones” de otras personas o grupos, las cuales pueden poner en riesgo la supervivencia. En este sentido, las propias culturas han desarrollado una serie de argumentos para enaltecer y justificar los actos de violencia, principalmente cuando quienes la ejercen son los grupos dominantes; de tal manera que se responsabiliza a las víctimas de violencia por todo lo que sucede. Pero, ¿será que la violencia sí es algo natural e innato de las personas? ¿El ejercicio de la violencia beneficia a la sociedad en general?

En primer momento vamos a establecer que la violencia es un producto de la cultura, es decir, es en el entorno social donde se construyen, fomentan y legitiman las diversas formas en que se manifiesta la violencia, para hacer uso de ella en los diversos procesos sociales, en los que predomina la relación asimétrica de poder entre un grupo y otro. De esta manera, la violencia se constituye como un conjunto de conductas intencionales que se enfocan en obligar a alguien a hacer o dejar de hacer algo en específico, a fin de beneficiar los intereses y alimentar la posición de superioridad de quien ejerce la violencia (Sanmartín, 2010; Torres, 2013).

Ahora bien, uno de los discursos que se ha utilizado para justificar la violencia es a partir de las ciencias neuronales, en el que se enuncia que estas conductas son una respuesta automática, innata, que no se puede controlar debido a que provienen de los mecanismos neurobiológicos; es importante aclarar que toda conducta tiene una influencia neurobiológica, sin embargo, también está conformada por una carga emocional intensa, la cual se aprende a regular desde los primeros años de vida de las personas. En el caso de la violencia, la carga emocional que prevalece es la ira, la cual se ve potencializada por un déficit de habilidades de comunicación y resolución pacífica de problemas, dando como resultado un daño intencional e innecesario a la persona que recibe los ejercicios de violencia (Echeburúa, 2010).

Como se ha podido identificar, la violencia es resultado de las relaciones sociales, para una mayor comprensión se va a retomar el Triángulo de la Violencia de Galtung (2016), en el cual se habla de la existencia de la violencia cultural, violencia estructural, y violencia directa, siendo que estas tres vertientes de la violencia no están aisladas, por el contrario, están en una continua interacción entre sí

para legitimarse. A continuación, se dará paso a la explicación de cada vertiente de violencia que plantea Galtung en vinculación con el modelo de género de Serret (2011).

De acuerdo con el modelo de Serret (2011), la violencia cultural se puede ubicar en el nivel simbólico, y para una mayor comprensión es necesario retomar a Bourdieu (2000), quien sostiene que el mundo se encuentra organizado en un sistema binario, con categoría central y categoría límite, en el que se beneficia de manera directa a un sector de la población que es retomado como el referente de la norma. Una vez que se determina quiénes estarán en la categoría central y quiénes en la categoría límite, se construye un sistema de jerarquía que será legitimado y fomentado por un discurso dominante que buscará en todo momento minimizar las necesidades y condiciones en las que se encuentran los grupos subordinados y con ello defenderá los intereses de quienes están en la categoría central (Galtung, 2016).

Es así como se normaliza que un grupo de la población cuente con una serie de privilegios y por ende una posición de dominio que dé la posibilidad de obtener beneficios a costa de la integridad del grupo asignado a la categoría subordinada, dando paso a que la interacción social se encuentre basada en las desigualdades sociales, como las que se mencionaron en el apartado anterior (Leyton y Toledo, 2012).

En su caso la violencia estructural se encuentra sustentada por la violencia cultural, y se encuentra conformada por las diferentes instituciones sociales, desde el modelo de Serret (2011) se reconoce que esta vertiente de violencia ha escalado al imaginario social; es decir que, los grupos que fueron asignados a la posición de superioridad en el nivel de violencia cultural, ahora llevan a cabo acciones que impactan de manera directa en la supervivencia, bienestar, identidad y/o libertad de los grupos que se encuentran en condición de desigualdad social. La violencia estructural se va a perpetuar a través de la distribución desigual del poder, que se ejercerá desde los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) que sustentan la interacción social: familiar, jurídico, educativo, religión, económico, y político (Althusser, 1970; Galtung, 2016; La Parra y Tortosa, 2003).

Por último, se encuentra la violencia directa, que como su nombre lo dice ya se ejerce de manera personal; esto implica que, desde el modelo de Serret (2011), la acción destructiva ya no la ejerce la cultura o las instituciones, sino que es una persona o grupo en específico que se encuentra en una

posición de superioridad social. Para llegar a esta vertiente es porque los AIE ya han socializado a las personas para que crean que cuentan con la legitimidad cultural y social para ejercer violencia sin ningún tipo de sanción, y obteniendo beneficios que les permitan satisfacer sus necesidades personales y sociales (perpetuar su superioridad) (Galtung, 2016; Jiménez, 2012).

A partir de la información que se ha revisado, se puede identificar que la violencia se encuentra construida, sustentada y legitimada por una serie de premisas culturales encargadas de interpretar y asignar a cada elemento del entorno un lugar en el mundo; por tal motivo, la violencia no sólo es un producto cultural, sino que es una herramienta social utilizada para perpetuar las condiciones de desigualdad que permean en el entorno y en la interacción entre los diferentes grupos poblacionales, a fin de que quienes ejercen la violencia puedan demostrar y/o recuperar el poder que el entorno le ha otorgado.

En los siguientes apartados se va a detallar de qué manera la violencia es utilizada como una herramienta para someter a las niñas y adolescentes frente a las exigencias del entorno social y familiar para cumplir con las expectativas de su comunidad y a su vez beneficiar la economía de los hombres de su familia.

5.1 Violencia de género

Como se ha podido identificar en los apartados anteriores, la violencia es un constructo sociocultural que es utilizado como una herramienta para mantener el orden social establecido. Para tener una mayor comprensión sobre cómo se conforma, reproduce y legitima la violencia contra las niñas, adolescentes y mujeres, es necesario contemplar que la violencia de género fue definida por la Organización de las Naciones Unidas (ONU, citada por Expósito, 2011) en su Declaración de 1995, como "todo acto de violencia sexista que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psíquico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la privada".

Tomando en consideración lo anterior, autoras como Andrés (2004) y Velázquez (2003) señalan que la violencia de género tiene sus raíces en las estructuras patriarcales, que datan de hace más de 5 mil

años; esto implica que se encuentra basada en la desigualdad estructural que coloca a las mujeres, principalmente cuando son niñas y adolescentes, en una posición de subordinación frente a los hombres, y que es exacerbada por la normalización y legitimidad que le otorgan las creencias y tradiciones que han logrado prevalecer a lo largo de la historia.

En ese sentido, el patriarcado se define como un sistema social que otorga a los hombres una posición de poder sobre las mujeres, esto a partir de la percepción de que la masculinidad posee características de “superioridad natural”, y que por lo tanto se debe garantizar la posición de subordinación por parte de las mujeres, a fin de que puedan satisfacer las necesidades de los hombres del entorno. Este sistema refuerza la creencia de que los hombres tienen el derecho de controlar y dominar a las mujeres, a través de actitudes y comportamientos violentos (Sánchez de los Monteros, 2020).

Si bien se reconoce que el patriarcado es la base de las desigualdades que enfrentan las mujeres en el entorno social, también se debe reconocer que no es una problemática aislada que se produce por un solo factor, por el contrario, se debe contemplar que existen otras estructuras inmersas dentro de esta problemática, lo cual puede explicar de manera más detallada cómo es que la violencia de género ha logrado ser normalizada y perpetuada (Sahagún y Arias, 2018).

En ese sentido, Federici (2012) señala que la violencia de género se encuentra sustentada en la relación que existe entre el patriarcado y el capitalismo, esto a partir de reconocer que la división sexual del trabajo subordina a las mujeres al trabajo de cuidados (trabajo reproductivo), mientras que envía a los hombres al trabajo remunerado (trabajo productivo), esto trae consigo que el sistema capitalista aproveche este orden establecido para asegurar la fuente barata del trabajo reproductivo de las mujeres. En este sentido, el trabajo reproductivo no remunerado de las mujeres resulta esencial para la reproducción diaria de la fuerza laboral de los hombres, y con ello la acumulación capitalista.

Aunado a ello, la alianza entre el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo ha facilitado la mercantilización del cuerpo de las mujeres, no solo a través de industria de la belleza y la moda, sino también del trabajo de cuidados que realizan y del ejercicio de su sexualidad, principalmente de los procesos de gestación que garantizarán la mano de obra productiva para el capitalismo. De esta manera, el capitalismo ha instrumentalizado el cuerpo de las mujeres, sin importar su edad, como una

mercancía para el consumo, contribuyendo así a perpetuar las normas patriarcales de comportamientos; principalmente, cuando se trata de mujeres no blancas, por ejemplo, mujeres indígenas o afrodescendientes, quienes son consideradas como un objeto que puede ser explotado en todos los aspectos (Bourdieu, 2000; Federici, 2012).

En este sentido, se debe recordar que los roles y estereotipos de género van a ser la herramienta de control y dominación, ya que van a ser la norma a partir de la cual se va a vigilar, evaluar y sancionar el comportamiento de las mujeres dentro del espacio público y privado, y como si esto no fuera suficiente, también culpabiliza y estigmatiza a las mujeres por la violencia que reciben (Andrés, 2004; Sahagún y Arias, 2018; Contreras y Ortega, 2019; Velázquez, 2003).

Si bien la lucha por visibilizar, prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia contra las niñas, adolescentes y mujeres ha sido larga, actualmente se ha logrado construir un marco jurídico para atender esta problemática. En este sentido, se cuenta con referentes internacionales y nacionales; sin embargo, para fines de este proyecto se va a retomar información de la Ley de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el estado de Hidalgo, no solo por ser el instrumento legal que corresponde al lugar donde se desarrollará la investigación, sino también por considerarse uno de los más progresistas a nivel nacional, a partir de reconocer más tipos y modalidades de violencia contra las mujeres.

De acuerdo con la Ley de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el estado de Hidalgo, los tipos de violencia son las diversas manifestaciones que se utilizan para perpetuar la subordinación de las niñas, adolescentes y mujeres; esta Ley reconoce los siguientes tipos de violencia: psicológica, física, patrimonial, económica, sexual, obstétrica, contra los derechos sexuales y reproductivos, en el noviazgo, mediática, moral, digital, simbólica, y vicaria. Asimismo, define a las modalidades como aquellos escenarios en los cuales se ejerce la violencia, y reconoce a los siguientes: familiar, laboral, docente, en la comunidad y la generada por los usos y costumbres, institucional, y feminicida,

Con respecto a la intensidad de la violencia de género se identifica que los índices van en aumento, de acuerdo con la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH)

2021 realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2022), se señala que en Hidalgo 70.6% de las mujeres mayores de 15 años identifican haber vivido por lo menos un ejercicio de violencia durante su vida. Con respecto a las violencias que enfrentaron las mujeres mayores de 15 años en los últimos 12 meses, la media nacional es de 43%, e Hidalgo se encuentra con el mismo porcentaje 43%; de acuerdo con las encuestas, en Hidalgo los ámbitos en los cuales se presentó la violencia contra las mujeres son: escolar con 19.3%, laboral con 19.3%, comunitario 19.9%, familiar 11.7%, y violencia de pareja con 23.9%.

Por su parte, el Secretariado Ejecutivo del Sistema de Seguridad Pública (SESSP, 2024), señala que, en Hidalgo, durante el periodo del 1 de enero al 30 de agosto de 2024 se han registrado 10 feminicidios, de los cuales 4 fueron en el municipio de Pachuca de Soto, y 2 en Apan; a partir de estos datos, a Pachuca se le ubica en el lugar 23, y a Apan en el lugar 69 de los 100 municipios con mayor presencia de feminicidio en México.

Como se puede identificar, los datos estadísticos sobre la prevalencia de la violencia de género en el estado de Hidalgo destacan cómo esta problemática se encuentra profundamente arraigada en las dinámicas familiares y afectivas, y cómo las estructuras patriarcales refuerzan el control masculino sobre las mujeres en todos los aspectos de la vida. Cabe resaltar que el contexto cultural no solo construye las condiciones para perpetuar la violencia de género, sino que también dificulta que las mujeres denuncien y por ende puedan acceder a la justicia.

Las consecuencias de la violencia de género son profundas; a nivel individual, las niñas, adolescentes y mujeres que enfrentan situaciones de violencia suelen ver afectado su desarrollo físico y psicosocial. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS citada por Solís y Guerrero, 2020), las víctimas de la violencia de género tienen mayores probabilidades de presentar problemas de salud física y mental a lo largo de su vida. Por su parte, Monárrez (2010) señala que la violencia contra las mujeres tiene un impacto directo en otras mujeres, y por supuesto en la sociedad en general; es decir, cuando se ejerce violencia contra una mujer, niña o adolescente el entorno da por hecho que ellas han realizado algo mal, que su comportamiento no es el indicado y por ende hay una especie de “justificación” para lo que les sucede, estos ejercicios de violencia funcionan como un mensaje para

otras niñas, adolescentes y mujeres, como una advertencia de que si siguen algún comportamiento que sea considerado como impropio tendrán la misma suerte.

Asimismo, la violencia de género contribuye a la perpetuación de ciclos de pobreza y exclusión, esto debido a que las mujeres que viven situaciones de violencia enfrentan mayores dificultades para acceder al ámbito educativo y/o laboral, lo cual permite que continúe el ciclo de dependencia económica y por ende las dinámicas de desigualdad. De esta manera, las relaciones asimétricas de poder perpetúan un sistema en el cual se somete a las mujeres, sin importar su edad, y se promueve el que ellas se perciban obligadas a mantenerse en el lugar que se les ha asignado en la sociedad, a fin de mantener la estabilidad, mientras que los hombres utilizan la violencia como herramienta de control (Solís y Guerrero, 2020).

5.2 Violencia masculina

Como se mencionó en apartados anteriores, la violencia se encuentra conformada por conductas intencionales basadas en la relación asimétrica de poder entre una persona que pertenece a un grupo favorecido y otra persona cuyo grupo fue asignado a la posición de subordinación por el entorno social; de esta manera, la violencia tiene como finalidad obtener un beneficio específico y a su vez reafirmar la posición de poder y superioridad de quien ejerce esa violencia. Es importante precisar que la violencia es una de las características base de la masculinidad hegemónica, esto implica que los hombres son socializados para demostrar su identidad masculina a través de la violencia (Pizarro, 2007).

La violencia ha sido socializada como una característica “natural” e “innata” de los hombres, esto como una estrategia del entorno sociocultural para privilegiar su fuerza física, el manejo de poder, así como la autoridad masculina, de esta manera se reafirma la posición de superioridad respecto a las mujeres. No obstante, la perspectiva de género ha visibilizado que la violencia masculina no es una característica natural, sino que se trata de una especie de permiso social que se les otorga a los hombres para ejercer su poder (De Keijzer, 2010; Garda Salas, 2005; Kaufman, 1999).

A partir del permiso sociocultural que se le otorga a los hombres para ejercer la violencia, serán ellos quienes determinen las pautas de comportamiento que serán consideradas como “moralmente correctas” y “moralmente incorrectas o inmorales”, también serán quienes vigilen y evalúen el comportamiento de las niñas, adolescentes y mujeres para determinar si se adecúan a sus expectativas, en caso de no hacerlo ellos impondrán la “sanción” que consideren adecuada y esto será a través de los ejercicios de violencia (Amorós citada en Garda Salas, 2014b). De esta manera, se identifica que los hombres no sólo ejercen el poder que la sociedad y la cultura les otorgan, sino que también buscan el continuo reconocimiento social, por lo tanto, para los hombres su supervivencia de identidad masculina se ve en riesgo cuando no reciben el reconocimiento y no pueden ejercer el control y dominación, y es aquí cuando la violencia se transforma en una herramienta para recobrar el control y reafirmar su identidad (Ramos Padilla, 2014).

El instaurar en los hombres un proceso de socialización basado en el uso de la fuerza física implica que ellos carezcan de habilidades socioemocionales, de reflexión sobre sus preocupaciones personales, las normas de género hegemónicas, así como los privilegios que la sociedad les otorga. De esta manera, no sólo se socializa la violencia, sino que también se construyen discursos orientados a la justificación de las conductas violentas masculinas, con frases como “así son los hombres”; encubriendo el verdadero trasfondo de la violencia en los hombres: reafirmar su masculinidad y mantener su posición de superioridad en el entorno social (Garda Salas, 2014a; Pizarro, 2007).

Ahora bien, para tener una mayor comprensión sobre cómo se ejerce la violencia masculina se va a retomar el Modelo de la Triada de la Violencia de Kaufman (citado en De Keijzer, 2010), el cual describe que las estructuras de dominación y control promovidas desde, por y para la violencia se establecen en la interacción que van a tener los hombres con cada una de las personas con las que se relacionan, incluidos ellos mismos. En este modelo se señala que los hombres van a buscar ejercer el poder hacia tres objetivos potenciales: el primero se encuentran conformado por los grupos feminizados, es decir aquellos que son contruidos por el entorno social como un objeto de posesión, de placer y por ende de inferioridad: mujeres, niñas y niños; el segundo son sus pares, es decir otros hombres, con quienes va a competir para demostrar quien merece tener una posición más alta de poder dentro del espacio social; y el tercero son ellos mismos, esto como una estrategia para mantener el autocontrol y no mostrar señales de “debilidad”.

Como se puede identificar, los objetivos hacia donde se dirigen las manifestaciones de violencia son interdependientes y se manifiestan tanto en el espacio público, como en el privado; es así como los hombres a lo largo de su vida van a ir manifestando sus emociones de ira a través de los ejercicios de violencia, a fin de demostrar su valor, frente a las poblaciones feminizadas y principalmente la validación de sus pares dentro del entorno patriarcal (Kaufman, 1989, 1999). En los siguientes párrafos, se explicará con mayor detalle cómo se estructura y ejerce la Modelo de la Triada de la Violencia de Kaufman (citado en De Keijzer, 2010).

La violencia masculina hacia los grupos feminizados, principalmente hacia las mujeres y niñas, se caracteriza por su asociación con los roles y estereotipos de género, a partir de los cuales los hombres tienen la expectativa de que las mujeres reproduzcan el sistema de cuidados desde una posición de subordinación para la satisfacción de las necesidades masculinas. En caso de que las mujeres no cumplan con estas demandas sociales, se da por entendido que no respetan la posición de autoridad de los hombres, por lo tanto, ellos ejercen violencia directa hacia ellas, como una forma de castigo y de reeducación, de tal manera que se busca que las mujeres regresen a los comportamientos esperados y que con ello los hombres recuperen su posición de poder (Garda Salas, 2014b; Ramos Padilla, 2014).

Por tanto, se identifica que los hombres llevan a cabo actos violentos hacia las mujeres para ejercer su poder sobre ellas (Ramos Padilla, 2014). Esto como consecuencia de que es dentro de la cultura donde se sustenta a las relaciones jerarquizadas y desiguales entre los géneros, y que, retomando el planteamiento de Serret (2011), es la categoría masculina quien ostenta la posición privilegiada sobre la categoría femenina; pues es a nivel estructural que se reproducen las formas de dominación a través de los roles tradicionales de género y, a nivel subjetivo los varones han construido su identidad basada en las creencias de superioridad sobre todo lo que representa a lo femenino (Garda Salas, 2014b).

A partir de lo anterior, se puede inferir que la identidad masculina de los hombres se encuentra condicionada por el comportamiento que tengan las mujeres, es decir, cada una de las “infracciones” que generen las mujeres es una forma de desempoderar a los hombres, ya que ellos perciben que su posición de poder y sus respectivos privilegios se encuentran en un riesgo inminente, siendo que cada vez que las mujeres “desobedezcan” los mandatos de género se irá incrementando la intensidad de los

ejercicios de violencia, a fin de que los hombres busquen a toda costa recuperar el reconocimiento social y a su vez perpetuar el orden de desigualdad social basada en el género (De Keijzer, 2010; Garda Salas, 2005; Kaufman, 1989).

De esta manera, se puede concluir que la violencia hacia las mujeres y niñas se ha normalizado a partir de construir alrededor de ellas un discurso en el que se culpabiliza a las víctimas por “provocar” a los hombres al no cumplir con los mandatos de género. Es importante precisar que la violencia hacia este sector de la población es la que está más latente, ya que se ejerce tanto en el espacio público como en el privado, sin embargo, es el que menor índice de denuncia tiene, ya que la sociedad no sólo permite, sino que también justifica que los hombres ejerzan conductas violentas, esto envía un mensaje a las mujeres y principalmente a las niñas y adolescentes de que no hay muchas alternativas para salir de la los ciclos de violencia (Monárrez Fragoso, Cervera Gómez, Fuentes Flores, y Rubio Salas, 2010).

Con respecto a la violencia que ejercen los hombres hacia otros hombres, se reconoce que la masculinidad hegemónica se encuentra basada en una idea de superioridad, en la cual no es suficiente que ellos demuestren que son mejores que las mujeres, sino que también deben obtener un reconocimiento social de que sobresalen de entre sus pares, que no hay mejor hombre que ellos. A partir de esta lógica de socialización, el entono social va a fomentar la rivalidad masculina que será acompañada por el llamado pacto patriarcal, esto implica que los hombres compiten entre sí, pero que forman un frente común de complicidad para mantener el control frente a las mujeres. Es por ello que, se plantea que en algún momento de su vida los hombres han tenido experiencias de violencia, y se destaca que sus agresores son otros hombres (De Keijzer, 2010).

Al considerar lo anterior, se puede reconocer que las relaciones sociales masculinas han sido construidas para competir, subordinar, enfrentar y/o “solucionar” conflictos, lo cual se normaliza en cada uno de los productos culturales, como los deportes, el cine, la literatura, la política, la guerra, e incluso la propia música. Es importante precisar que, la violencia hacia otros hombres también se ejerce como una forma de castigo para aquellos hombres que no cumplen con las características de la masculinidad hegemónica, como el formar parte de las disidencias sexuales, esto a fin de cuidar la llamada superioridad masculina (Kaufman, 1989, 1999).

Ahora bien, el promover las continuas rivalidades y la resolución de conflictos a través de la violencia trae consigo que los hombres ejerzan y enfrenten las conductas de violencia en el espacio público, ya que en el espacio privado se da por hecho que no tienen competencia, es decir que asumen la posición de mayor jerarquía al percibirse y nombrarse como jefes de familia, lo cual pone en un riesgo constante la integridad física de los hombres, ya que ellos pueden aniquilar simbólica y literalmente a sus rivales. Aunado a ello, llama la atención que las conductas de violencia hacia los hombres podrán estar normalizadas en el entorno social y hasta se les considera como ritos de iniciación para formar la identidad masculina, pero el Estado (dominado por y para hombres) ha emprendido acciones y estrategias para prevenir, atender y sancionar estos comportamientos violentos hacia hombres que cumplen con el modelo de masculinidad hegemónica, esfuerzos que no se realizan cuando las víctimas son mujeres y niñas, por el contrario se les invisibiliza y revictimiza (Ramírez Rodríguez, 1997).

Ahora bien, para que los hombres puedan ejercer violencia hacia los grupos feminizados, principalmente las mujeres y niñas, y contra otros hombres es necesario que construyan una especie de armadura que les permita transmitir seguridad, poder y superioridad, esto a fin de que puedan lograr sus objetivos establecidos. Para lograr esto es necesario que los hombres “autogestionen” aquellas características que asocian con debilidad, y es esta misma premisa la que sostiene la violencia que generan contra ellos mismos; para ello van evitar toda expresión de sus emociones, principalmente la tristeza y el miedo, ignorarán sus propios dolores, y se llevarán al límite corporal (Garda Salas, 2014b; Kaufman, 1997).

Como se ha podido identificar a lo largo de este apartado la violencia masculina tiene un fundamento cultural en el cual se construye la imagen de hombres fuertes, que van a ejercer y a cuidar su posición de poder y de dominación a través del uso de la violencia; aunado a ello, las diferentes estructuras sociales adoptan, promueven y legitiman el uso de la fuerza por parte de los hombres, la asocian como una característica “natural”, que es utilizada frente a otros hombres para demostrar quién es el mejor, pero que también va acompañada del silencio y la complicidad por parte de otros hombres con quienes unen fuerzas, capital simbólico y capital económico para demostrar su dominio frente a las mujeres, pero aún más importante, de cara a su comunidad. Estas condiciones han construido un escenario en el que impera la violencia hacia las mujeres, especialmente cuando son niñas y adolescentes, a fin de que cumplan con las expectativas de los hombres y del entorno; el silencio y la complicidad por parte

de la sociedad envía un mensaje de legitimidad a la cosificación de las mujeres, y al uso de la violencia contra ellas como una estrategia de “re-educación”, a fin de que se mantenga el orden social hegemónico establecido a lo largo de la historia.

Como parte del ejercicio de la violencia contra las niñas y adolescentes, se encuentra la cosificación de sus cuerpos, sexualidad y capacidad reproductiva, a través del ejercicio de la violencia sexual, un tipo de violencia que a pesar de ser considerado de alto impacto con posibles graves afectaciones a la salud y al desarrollo de las víctimas, ha sido históricamente normalizado, justificado e incluso enaltecido por las diferentes culturas alrededor del mundo.

5.3 Violencia sexual

La violencia sexual constituye una de las formas más extremas de vulneración de los derechos humanos y ha sido analizada desde diversas perspectivas, destacando los aportes del feminismo para comprender su naturaleza estructural y sistémica. Este apartado explora la definición y las diversas formas de violencia sexual, integrando los enfoques de autoras feministas como Angela Davis, Bell Hooks, Rita Segato, Susan Brownmiller y otras pensadoras que han contribuido significativamente al debate sobre este tema.

La violencia sexual puede definirse como cualquier acto sexual no consentido que utiliza la coacción, la fuerza o el abuso de poder para someter a una persona, incluyendo violación, abuso sexual, acoso y explotación sexual. Brownmiller (1975) describe la violación como una herramienta histórica de control masculino sobre las mujeres, resaltando que no se trata de un acto privado ni aislado, sino de una expresión del patriarcado que refuerza desigualdades de género. Esta perspectiva subraya cómo la violencia sexual no es meramente un crimen individual, sino una práctica sistemática respaldada por estructuras sociales y culturales. En este sentido, la definición de violencia sexual va más allá de lo físico, abarcando también lo psicológico y simbólico.

En esta misma línea encontramos a Segato (2016), quien argumenta que la violencia sexual se utiliza como un mecanismo de poder y dominación en sociedades patriarcales; para ello analiza los casos de violencia sexual en contextos de conflicto armado, donde el cuerpo de las mujeres se convierte en un

campo de batalla para imponer terror y subordinación. Este enfoque resalta cómo las formas de violencia sexual, como la violación sistemática, tienen un carácter político y simbólico, al ser usadas para deshumanizar tanto a las víctimas como a sus comunidades. Además, enfatiza que la violencia sexual no solo afecta a las mujeres individualmente, sino que también tiene un impacto colectivo, al perpetuar una cultura de miedo y sumisión.

Si bien la violencia sexual ha sido dirigida principalmente hacia las mujeres, se debe reconocer que hay un sector de las mujeres que se ha visto en mayor vulnerabilidad, y cuyos ejercicios de violencia han sido históricamente invisibilizados; una de las autoras que ha alzado la voz en este tema es Davis (1981), quien introduce un análisis interseccional de la violencia sexual, señalando cómo las mujeres racializadas han sido históricamente más vulnerables a este tipo de violencia debido a la confluencia del racismo y el sexismo. Este enfoque permite entender que la experiencia de la violencia sexual no es homogénea y que las dinámicas de poder varían según el contexto socioeconómico, racial y cultural de las víctimas. Por ejemplo, durante el tiempo de la conquista española, las mujeres indígenas fueron sistemáticamente violentadas sexualmente como una forma de control, deshumanización y humillación hacia sus culturas, permitiendo “visibilizar” el poder absoluto que tenían los españoles; si bien hoy nos encontramos en una época más “evolucionada y civilizada”, es evidente que las mujeres indígenas, afromexicanas y migrantes continúan enfrentando a la violencia sexual, tanto en el espacio público como privado, y que ésta sigue invisibilizada por el sexismo y el racismo.

Ahora bien, es importante precisar que la violencia sexual no se encuentra conformada únicamente por la violación ejercida a través del uso de la fuerza física, sino que también existen otras formas más “sutiles” en las cuales se puede ejercer este tipo de violencia. Para tener un mayor entendimiento se va a retomar a Lagarde (2015), quien introduce el concepto de violencia simbólica para describir las formas sutiles de coacción y control que perpetúan la subordinación de las mujeres; en este contexto, el acoso sexual y la objetivación son manifestaciones de violencia sexual que normalizan la desigualdad de género y refuerzan estereotipos patriarcales. La violencia simbólica se manifiesta en los discursos culturales, las representaciones mediáticas y las prácticas sociales que trivializan o justifican la violencia sexual. Lagarde (2015) destaca que estas formas de violencia son igualmente graves porque perpetúan un sistema que desvaloriza a las mujeres y las coloca en posiciones de vulnerabilidad constante.

Si bien los discursos que desvalorizan a las mujeres contribuyen de manera importante a la normalización de la violencia sexual, también se debe reconocer que las sociedades han transformado el discurso en representaciones gráficas, e incluso en productos culturales que van dirigidos principalmente a los hombres como un rito de iniciación para demostrar su hombría y virilidad, como lo es el caso de la pornografía. En esta línea se encuentra Dworkin (1981), quien analiza la relación entre la pornografía y la violencia sexual, argumentando que esta industria no solo explota a las mujeres, sino que también contribuye a la normalización de la agresión sexual como parte de las relaciones de género. Este análisis feminista cuestiona los discursos que presentan a la pornografía como un medio de liberación sexual, destacando sus implicancias opresivas. De esta manera, la pornografía refuerza la idea de que los cuerpos femeninos son objetos de consumo y que la violencia sexual es una expresión natural del deseo masculino.

Ahora bien, la violencia sexual en el ámbito privado se manifiesta a través de actos como la violación conyugal, el abuso infantil y el control sexual dentro de las relaciones de pareja. Hooks (2000) subraya que este tipo de violencia está profundamente arraigado en las estructuras patriarcales de las familias tradicionales, donde las mujeres son consideradas propiedades de los hombres, también, argumenta que la educación feminista es esencial para deconstruir estas dinámicas y fomentar relaciones igualitarias. Hooks señala que el feminismo no solo busca visibilizar estas formas de violencia, sino también proponer alternativas que promuevan relaciones igualitarias y respetuosas.

Como se ha mencionado, la violencia sexual es un fenómeno profundamente arraigado en estructuras culturales e históricas que perpetúan relaciones de poder desiguales, para un mayor entendimiento es necesario examinar las bases patriarcales, los mitos que sostienen la cultura de la violación y cómo la violencia sexual opera como una forma de control social sobre las mujeres y los cuerpos feminizados, utilizando un enfoque interdisciplinario.

Para ello en primer momento se va a definir al patriarcado como un sistema social en el que los hombres ostentan el poder y las mujeres están subordinadas, y que ha sido fundamental para la perpetuación de la violencia sexual (Lerner, 1986); en esta línea de Beauvoir (2017) argumentó que la opresión de las mujeres se basa en construcciones históricas que las posicionan como "el otro" frente

al hombre, este proceso de alteridad ha sido instrumental para justificar la violencia como una herramienta de control.

Asimismo, Lerner (1986) explora los orígenes históricos del patriarcado y señala que la subordinación de las mujeres fue institucionalizada con el desarrollo de las primeras sociedades agrarias. Esta relación jerárquica se consolidó a través de prácticas culturales y religiosas que legitimaron la violencia sexual como un medio para mantener el dominio masculino. Por ejemplo, en sociedades antiguas, la violación se consideraba un delito contra la propiedad del padre o esposo, no contra la mujer misma, lo que refuerza la idea de que los cuerpos femeninos eran vistos como objetos bajo control masculino, como la primera propiedad que poseen los hombres. Por su parte, Connell (1995) analiza cómo las masculinidades hegemónicas refuerzan estas dinámicas de poder, perpetuando actitudes y comportamientos que normalizan la violencia sexual. La masculinidad tóxica, caracterizada por la afirmación del dominio y la agresión, actúa como un catalizador para la violencia sexual en diversos contextos sociales y culturales.

Una vez que se ha identificado la relación entre el patriarcado y la violencia sexual, es necesario abordar el concepto de cultura de la violación, el cual se refiere a un entorno social en el que la violencia sexual es trivializada y normalizada. Brownmiller (1975) afirma que la violación no es un acto impulsivo, sino un mecanismo consciente de intimidación y control; este argumento resalta cómo los mitos, como el de que las mujeres "provocan" la agresión sexual por su vestimenta o comportamiento, refuerzan la tolerancia hacia estos actos. Burt (1980) identifica cómo los mitos culturales contribuyen a la aceptación de la violación al culpar a las víctimas y exonerar a los perpetradores, estos mitos, como que "los hombres no pueden controlar sus impulsos sexuales", están profundamente arraigados en narrativas patriarcales; además, los medios de comunicación desempeñan un papel crucial en la reproducción de estas ideas al sensacionalizar los casos de violencia sexual o centrarse en las acciones de las víctimas en lugar de los agresores.

Por su parte, Hooks (2004) explora cómo los estereotipos de género y la masculinidad tóxica perpetúan una cultura donde la violencia sexual es aceptada como parte de las relaciones entre hombres y mujeres; este análisis enfatiza la necesidad de desafiar las normas culturales que refuerzan estas dinámicas.

Ahora bien, también es importante entender a la violencia sexual como una herramienta de control social; Foucault (1976) analiza cómo los sistemas de poder disciplinan los cuerpos para mantener el orden social, en este contexto, la violencia sexual funciona como un mecanismo para regular la conducta y la autonomía de las mujeres. Esto se refleja en prácticas como la mutilación genital femenina, que busca controlar la sexualidad femenina desde pretextos culturales o religiosos.

Para Federici (2004) la violencia sexual se encuentra conectada con el desarrollo del capitalismo temprano, destacando que la caza de brujas fue un proceso sistémico para controlar a las mujeres y sus cuerpos. Este enfoque histórico subraya que la violencia no es solo un acto individual, sino una expresión de estructuras sociales y económicas. En particular, señala cómo el control del cuerpo femenino era fundamental para la acumulación primitiva de capital. Butler (1990) amplía esta perspectiva al argumentar que las normas de género construidas socialmente refuerzan las desigualdades que permiten la violencia sexual. Su concepto de "performatividad" ilumina cómo los cuerpos feminizados son marcados como vulnerables y sujetos al control. Este marcaje no solo perpetúa la violencia, sino que también limita las posibilidades de las mujeres para resistir y desafiar estas estructuras.

La violencia sexual, más allá de ser un acto individual de agresión, se configura como una herramienta sistemática para la destrucción de comunidades enteras. En contextos de conflicto y opresión, esta forma de violencia se utiliza deliberadamente para desestabilizar tejidos sociales, erosionar prácticas culturales y destruir identidades colectivas. Este apartado explora cómo la violencia sexual afecta la cultura, enfocándose en el impacto en el tejido social y cultural, así como en la destrucción de tradiciones y prácticas comunitarias. También se analizan estrategias de resistencia y recuperación cultural como formas de reconstrucción tras estos ataques.

La violencia sexual afecta profundamente las relaciones sociales y la cohesión comunitaria; de acuerdo con Brownmiller (1975), el acto de violación no solo degrada a la víctima, sino también envía un mensaje de dominación y control a toda la comunidad. En contextos de guerra, como se detalla en el trabajo de Heineman (2011), la violación se utiliza para sembrar el miedo y fracturar las conexiones interpersonales, lo que dificulta la reconstrucción social después del conflicto.

La investigación de Lindquist y McLaughlin (2008) destaca que las comunidades afectadas por la violencia sexual enfrentan una pérdida de confianza colectiva, lo que a menudo lleva a una reconfiguración de los roles sociales y género. Además, Galtung (2016) argumenta que la violencia sexual es una forma de "violencia cultural", ya que perpetúa estructuras de poder que justifican la desigualdad y la subordinación; el impacto cultural también se refleja en la estigmatización de las víctimas, quienes son marginadas socialmente en muchas culturas. Esta exclusión perpetúa el aislamiento de las víctimas, reduciendo su capacidad para reintegrarse a la comunidad y participar en actividades culturales tradicionales.

La violencia sexual también tiene consecuencias devastadoras para las tradiciones y prácticas culturales. En el genocidio de Ruanda, por ejemplo, la violencia sexual no solo afectó a las mujeres directamente, sino que también destruyó las estructuras familiares y comunitarias que sostenían la identidad cultural (Hatzfeld, 2000). Esta estrategia, como explica Allen (1996), busca desarraigar tradiciones al interrumpir las prácticas culturales y las relaciones intergeneracionales.

CAPÍTULO 6. MATRIMONIO Y FAMILIA: ENGRANAJES HISTÓRICOS DEL ORDEN PATRIARCAL

El matrimonio y la familia han ocupado históricamente un lugar privilegiado en la organización de las sociedades, al grado de que durante siglos se les ha concebido como instituciones naturales, universales e inmutables. Sin embargo, un análisis crítico y feminista revela que ambas son construcciones sociales e históricas sujetas a variaciones según los contextos culturales, económicos y políticos. Lejos de responder a una esencia biológica o a un mandato divino, constituyen formas de organización que han cumplido funciones concretas en la reproducción de la vida social y en el sostenimiento del orden patriarcal. La insistencia en presentarlas como realidades naturales ha servido para ocultar sus raíces socioculturales y para legitimar relaciones de poder desiguales, especialmente sobre las mujeres, que han visto reducidas sus posibilidades de autonomía bajo el modelo dominante de familia y matrimonio.

En la historia de las civilizaciones, el matrimonio no se originó como un vínculo romántico o de elección libre, sino como una estrategia económica y política; como señala Goody (1986), en gran parte de Europa medieval y moderna los matrimonios respondían a la necesidad de garantizar herencias, alianzas territoriales y estabilidad social, antes que a los sentimientos de las personas implicadas. En este mismo sentido, Engels (1972) advirtió que la familia monogámica se consolidó como célula básica del sistema capitalista porque permitía la transmisión de la propiedad privada y aseguraba la subordinación de las mujeres a la autoridad masculina. La diversidad de formas familiares en la historia, desde familias extensas en sistemas agrícolas, hasta familias nucleares urbanas, pasando por estructuras poligámicas, matrilineales o comunitarias, evidencia que la llamada “familia tradicional” es solo una de tantas configuraciones posibles (Segalen, 2013). Esta pluralidad desmantela la idea de que existe una esencia natural de la familia o del matrimonio, mostrando en cambio que son instituciones moldeadas por las condiciones históricas y culturales.

La centralidad de estas instituciones radica en que han funcionado como mecanismos de reproducción en múltiples niveles: biológico, económico, cultural y simbólico. A través de la familia y el matrimonio se asegura la continuidad de los linajes, la transmisión de patrimonios, la enseñanza de valores y la asignación de identidades de género. Como plantea Delphy (1980), el matrimonio no es únicamente

una relación afectiva, sino también una institución económica en la que las mujeres aportan trabajo doméstico y reproductivo sin reconocimiento ni remuneración, lo cual resulta indispensable para el funcionamiento del capitalismo y del patriarcado. En consecuencia, no sorprende que tanto los Estados como las iglesias hayan intervenido activamente en su regulación, legislando y normando quién puede casarse, en qué condiciones y bajo qué modelo de familia se legitima la vida social. Esta intervención revela que el interés en preservar estas instituciones radica en su capacidad de asegurar orden, disciplina y control.

El carácter naturalizado del matrimonio y la familia ha sido uno de los dispositivos más eficaces de su legitimación. Butler (1990) advierte que apelar a la “naturaleza” de las instituciones y de los roles de género cumple una función ideológica, pues invisibiliza la historicidad y contingencia de las relaciones sociales. Desde este discurso, las mujeres aparecen destinadas a ser esposas y madres, y cualquier desviación, como la soltería, la maternidad fuera del matrimonio o las formas familiares no heteronormativas, es condenada como anomalía. El recurso a la biología, la religión o el derecho ha reforzado esta representación: la maternidad se justifica como instinto natural, el matrimonio heterosexual se convierte en sacramento, y los códigos civiles establecen modelos únicos de familia como legítimos, relegando a la marginalidad o al estigma cualquier otra forma de convivencia.

Desde una perspectiva feminista, el matrimonio y la familia se configuran como engranajes del patriarcado, dispositivos que garantizan la subordinación de las mujeres y la perpetuación de jerarquías de género. Federici (2004) muestra que el trabajo reproductivo de las mujeres ha sido históricamente apropiado y desvalorizado, pues al permanecer en el ámbito privado sostiene la economía sin ser reconocido como productivo. A nivel cotidiano, esto se traduce en dinámicas de dependencia económica, obediencia obligada y normalización de la violencia de género en el ámbito doméstico. Lo que se presenta como amor, deber o cuidado encubre, en muchos casos, relaciones de control y dominación que niegan la autonomía femenina.

En el pensamiento feminista latinoamericano, Lagarde (2015) desarrolla la idea de que las mujeres han sido encerradas en múltiples cautiverios, como madresposas, monjas, prostitutas, presas y locas, que delimitan sus vidas y restringen sus posibilidades de autonomía. El matrimonio y la familia aparecen aquí como los cautiverios más “respetables” y legitimados socialmente, pero no por ello

menos opresivos. Según Lagarde, el cautiverio doméstico no solo se traduce en el confinamiento físico al hogar, sino también en un cautiverio simbólico y subjetivo: las mujeres aprenden a definirse a sí mismas en función de su rol de esposas y madres, subordinando sus deseos, aspiraciones y proyectos a los de los hombres. Este planteamiento revela cómo las instituciones familiares moldean la subjetividad femenina, generando dependencia, obediencia y renuncia a la autonomía como parte de un proceso de socialización profundamente patriarcal.

En este marco, cuestionar la familia y el matrimonio no significa negar la importancia de los vínculos afectivos o de cuidado, sino problematizar el modo en que han sido contruidos históricamente para sostener relaciones de poder desiguales. Como plantea Scott (1990), el género debe entenderse como una categoría útil de análisis histórico, precisamente porque permite mostrar cómo lo que se presenta como natural es, en realidad, un producto cultural que organiza jerarquías. De ahí que la crítica feminista busque desnaturalizar estas instituciones y abrir la posibilidad de imaginar formas alternativas de organización social y afectiva que no estén ancladas en la opresión, sino en el reconocimiento de la autonomía y la diversidad.

6.1 La familia como institución social

La familia ha sido una de las instituciones sociales más persistentes en la historia de la humanidad, presentada bajo la apariencia de una estructura natural, universal e indispensable para la vida colectiva. Sin embargo, esta supuesta naturalidad es en realidad una construcción ideológica que oculta su carácter histórico, cultural y político. Desde un enfoque crítico y feminista, la familia debe comprenderse no como un espacio neutral y privado de afecto, sino como un dispositivo fundamental para la reproducción de las normas sociales, económicas y culturales que sostienen las estructuras de poder. Tal como señalan Delphy (1999) y Lagarde (2015), se trata de una institución central en la articulación entre patriarcado y capitalismo, pues en ella confluyen mecanismos de control, disciplinamiento y explotación que limitan la autonomía de las mujeres y aseguran la continuidad del orden social establecido.

En el seno familiar se transmiten valores, costumbres y creencias que legitiman jerarquías, reproduciendo así las desigualdades de clase, género y generación. Bourdieu (1990) explica que la

familia reproduce *habitus*, es decir, disposiciones incorporadas que las personas naturalizan y que aseguran la permanencia de las estructuras sociales. A través de prácticas cotidianas como la crianza, la educación informal o la división de roles, se consolidan esquemas de percepción que perpetúan la subordinación de unos grupos respecto a otros. De esta manera, la familia no solo organiza la vida íntima, sino que también garantiza la continuidad de un orden social y económico en el que las desigualdades encuentran legitimación y estabilidad.

Uno de los aspectos más decisivos de este proceso es la socialización de género, la familia es el espacio primario en el que se aprenden y normalizan los roles sexuales y las jerarquías asociadas. Butler (2007) señala que el género es performativo, es decir, que no existe como una esencia, sino que se produce en la repetición de normas sociales. Esta repetición tiene en la familia su primera y más profunda matriz: las niñas aprenden a ser obedientes, cuidadoras y serviciales, mientras los niños son formados para ejercer la autoridad, la independencia y el poder sobre otros. Esta división sexual del trabajo doméstico y afectivo se transmite de manera casi invisible, pero con efectos profundamente duraderos, pues moldea identidades, subjetividades y relaciones desiguales. Lagarde (2015) advierte que este proceso encierra a las mujeres en “cautiverios”, convirtiéndolas, como se refirió, en madresposas, cuidadoras, reproductoras o dependientes económicas, atrapadas en vínculos de subordinación y sacrificio.

La familia, además, no puede pensarse de manera aislada del Estado y del sistema económico, Althusser (1970) identificó a la familia como un aparato ideológico del Estado, encargado de inculcar normas y valores que garantizan la reproducción de las relaciones sociales de producción. En la misma línea, el feminismo materialista de Delphy (1980) señala que la familia constituye un lugar estratégico donde patriarcado y capitalismo se complementan: el primero justifica la subordinación de las mujeres en nombre de la tradición y la moral, mientras el segundo se beneficia del trabajo doméstico y de cuidado que ellas realizan gratuitamente. Este trabajo, invisibilizado y naturalizado, es fundamental para la reproducción de la fuerza de trabajo y, por tanto, para la sostenibilidad del capitalismo. En consecuencia, las políticas públicas estatales refuerzan el modelo familiar hegemónico, legitimándolo como núcleo indispensable de la vida social y ocultando las desigualdades que lo atraviesan (Engels, 1972).

El modelo de familia nuclear moderna, consolidado en los siglos XIX y XX, fue promovido como ideal de organización social en el marco de la industrialización y el ascenso del Estado- nación. Se trató de un modelo basado en la pareja heterosexual monogámica y sus hijas/os, legitimado por discursos religiosos, médicos y jurídicos que lo presentaron como universal. Sin embargo, como demuestra Federici (2012), este modelo fue funcional a la acumulación capitalista, ya que separó la esfera productiva de la reproductiva y asignó a las mujeres la segunda, confinándolas al trabajo doméstico no remunerado. Así, la familia nuclear se convirtió en el espacio que asegura el control de las mujeres y la apropiación de su trabajo desde la apariencia de amor, vocación y deber moral. El hombre fue definido como jefe de familia y proveedor económico, mientras la mujer fue reducida a ama de casa, cuidadora y reproductora de la vida cotidiana, quedando atrapada en un régimen de dependencia económica y simbólica.

El análisis crítico de la familia permite comprender que no se trata únicamente de un espacio privado de relaciones afectivas, sino de un engranaje fundamental para la organización social, económica y política. Su supuesta neutralidad en realidad oculta su función como dispositivo de control y reproducción de las desigualdades estructurales. Como advierte Lagarde (2005), desmontar los “cautiverios” familiares implica reconocer que la familia ha sido un lugar de disciplinamiento para las mujeres, donde se regulan sus cuerpos, sus deseos y sus proyectos de vida, limitando sus posibilidades de emancipación y autonomía.

La familia debe entenderse no como un refugio natural e inmutable, sino como una institución social atravesada por relaciones de poder, con un papel decisivo en la reproducción de desigualdades. Su análisis revela su carácter de dispositivo funcional al patriarcado y al capitalismo, encargado de disciplinar cuerpos y subjetividades, y de asegurar la continuidad de un orden social desigual. Reconocer este carácter construido y cuestionar su centralidad abre la posibilidad de imaginar y construir nuevas formas de convivencia, basadas en la equidad, la autonomía y el cuidado compartido, que permitan superar los límites y cautiverios de la familia tradicional y avanzar hacia sociedades más justas y libres.

6.2 El matrimonio como institución de opresión

El matrimonio ha sido históricamente una de las instituciones sociales más sólidas y persistentes en la organización de la vida humana. Aunque suele representarse como un vínculo natural basado en el amor y la complementariedad entre los sexos, un análisis crítico revela que se trata, ante todo, de una construcción histórica, cultural y política. Su existencia no responde a una necesidad biológica, sino a procesos sociales que lo configuraron como un contrato social y económico antes que como un lazo afectivo. Como señala Coontz (2006), el matrimonio en sus orígenes no tenía como fin el amor romántico, sino la alianza entre clanes, el intercambio de bienes y la consolidación de redes de poder. De este modo, se erigió como un mecanismo de regulación social que garantizaba la transmisión de patrimonio y la reproducción del orden establecido.

Desde la antigüedad, el matrimonio funcionó como una estrategia para mantener el control sobre la herencia y la descendencia. Engels (1984) planteó que su surgimiento estuvo íntimamente ligado a la consolidación de la propiedad privada: los hombres necesitaban garantizar la filiación de los hijos para asegurar la transmisión de bienes, y esto solo era posible mediante el control de la sexualidad femenina. Así, el matrimonio se convirtió en un dispositivo jurídico y cultural para asegurar la subordinación de las mujeres dentro de la familia. La fidelidad se convirtió en una exigencia unilateral: mientras que la mujer debía someterse a la monogamia estricta, el hombre conservaba márgenes más amplios de libertad sexual. Esta desigualdad estructural se justificó mediante discursos morales y religiosos que reforzaban la obediencia femenina.

Las críticas feministas han problematizado al matrimonio como una forma de opresión estructural, y desde este marco, el matrimonio no solo regula la vida íntima, sino que también define la identidad femenina en función de la dependencia y la subordinación. Por otro lado, Foucault (1976) ofrece otra perspectiva útil al señalar que las instituciones modernas, incluido el matrimonio, funcionan como dispositivos de disciplinamiento y control sobre los cuerpos. El matrimonio se presenta, entonces, como una forma de biopoder que dirige los deseos hacia la reproducción legítima y normaliza las conductas sexuales dentro de un esquema heteronormativo.

El ideal del “amor romántico” refuerza estas dinámicas de opresión al presentarse como un dispositivo cultural que legitima la desigualdad, Illouz (2009) sostiene que la modernidad introdujo una narrativa en la que el matrimonio ya no se basaba en un arreglo económico, sino en la búsqueda de la felicidad amorosa. Sin embargo, esta transición no eliminó la subordinación estructural de las mujeres, sino que la recubrió con un lenguaje afectivo que invisibilizó las jerarquías de poder. El discurso del amor romántico ha justificado el sacrificio, la entrega total y la dependencia emocional como “virtudes femeninas”, reproduciendo la idea de que la realización de una mujer está en el matrimonio y en la maternidad. La “mística del amor” se convierte así en una trampa que impide cuestionar las desigualdades inherentes a la institución conyugal.

La opresión matrimonial se manifiesta en múltiples niveles; en el plano legal, durante siglos las mujeres carecieron de derechos fundamentales una vez casadas. En contextos europeos y latinoamericanos, el matrimonio implicaba la “muerte civil” de la mujer, ya que quedaba bajo la tutela del marido, sin posibilidad de administrar sus bienes, ejercer la patria potestad sobre las hijas e hijos o participar en la vida pública. Estas restricciones legales consolidaban la subordinación como norma jurídica, garantizando que las mujeres permanecieran dentro del hogar. En México, por ejemplo, hasta avanzado el siglo XX las esposas requerían el consentimiento de los maridos para trabajar, viajar o realizar transacciones financieras, lo que evidencia la dimensión política del matrimonio como mecanismo de control (Puga, 2010).

En el plano social, el matrimonio ha definido jerarquías de respetabilidad y estigma, las mujeres solteras o divorciadas han sido históricamente etiquetadas como “fracasadas” o “incompletas”, mientras que el modelo de feminidad ideal se construyó en torno a la esposa fiel y la madre sacrificada. Este estigma también se traduce en presiones sociales hacia la permanencia en matrimonios violentos, bajo la premisa de que el fracaso conyugal constituye una marca negativa en la reputación de las mujeres, pero no necesariamente en la de los hombres (Lagarde, 2015).

Por último, en el plano cultural, el matrimonio opera como un sistema de roles rígidos que asigna a la mujer la centralidad de las tareas reproductivas y de cuidado, mientras que al hombre se le reserva el papel de proveedor. Estas divisiones naturalizadas han sido reforzadas por discursos religiosos, educativos y mediáticos que presentan la maternidad y el matrimonio como el destino “natural” de las

mujeres. Así, la institución matrimonial no solo organiza la vida privada, sino que también estructura las posibilidades de participación social y laboral de las mujeres, limitando su autonomía e independencia (Delphy, 1980).

De esta manera, el matrimonio debe ser analizado más allá de su aparente carácter afectivo, pues constituye una institución de poder que articula dimensiones económicas, jurídicas, sociales y culturales. Desde su origen como contrato económico hasta su legitimación moderna mediante el amor romántico, el matrimonio ha funcionado como un mecanismo de opresión que asegura el control patriarcal sobre las mujeres. Reconocer esta función crítica no implica negar la existencia de vínculos amorosos genuinos, sino cuestionar la institucionalización de dichos vínculos bajo un modelo que ha sido históricamente desigual. La tarea pendiente desde las perspectivas feministas es desnaturalizar el matrimonio, desmontar sus dispositivos de subordinación y abrir posibilidades para relaciones más libres, equitativas y autónomas.

6.3 Articulación con sistemas de opresión

Bajo la apariencia de espacios íntimos de afecto y solidaridad, el matrimonio y la familia se configuran como dispositivos de control y disciplinamiento de cuerpos, deseos y proyectos de vida, especialmente de mujeres, niñas, niños y adolescentes. Su centralidad en la organización social se ha sostenido en narrativas que los naturalizan y legitiman, ocultando las relaciones de poder que los estructuran y perpetúan.

El patriarcado ha encontrado en la familia y en el matrimonio los mecanismos más efectivos para reproducir jerarquías de género, imponiendo una división sexual del trabajo que confina a las mujeres al ámbito doméstico y de cuidados, mientras otorga a los hombres la autoridad pública y privada. Desde la figura del “jefe de hogar” hasta el contrato matrimonial que históricamente convirtió a la esposa en una propiedad del marido, estas instituciones han disciplinado los cuerpos femeninos, regulando su sexualidad y subordinando sus decisiones al interés masculino (Lagarde, 2015). En paralelo, el adultocentrismo ha operado como otra estructura de dominación que coloca a niñas, niños y adolescentes en un lugar de subordinación respecto de las personas adultas, bajo la idea de que carecen de autonomía y capacidad de decisión. De esta forma, la familia se convierte en el primer

espacio en que las infancias aprenden que deben obedecer y someterse, a la vez que se refuerzan jerarquías de edad, género y autoridad que estructuran la vida social (Pavez, 2012).

En el plano económico, el matrimonio y la familia han sido pilares para sostener la invisibilización y apropiación del trabajo reproductivo y de cuidados. Federici (2012) muestra que la acumulación capitalista se construyó sobre la explotación del cuerpo femenino y del trabajo no remunerado de las mujeres, trabajo considerado “natural” y por lo tanto exento de reconocimiento social y económico. La reproducción de la fuerza de trabajo, el cuidado de hijos e hijas, la atención a personas enfermas y/o personas adultas mayores, así como la gestión cotidiana del hogar, son labores fundamentales para la sostenibilidad de la vida, pero históricamente relegadas al ámbito privado y adjudicadas como responsabilidad exclusiva de las mujeres. El matrimonio funciona, así como un contrato económico encubierto, que asegura la disponibilidad de trabajo doméstico gratuito para sostener a los hombres trabajadores y al sistema económico en su conjunto. Fraser (2016) ha señalado que, sin este régimen de reproducción social, el capitalismo no podría sostenerse, pues depende de una división sexual del trabajo que perpetúa desigualdades materiales y refuerza la dependencia económica de las mujeres hacia los varones.

La dimensión cultural constituye otro terreno en el que estas instituciones se consolidan como engranajes de dominación; la familia y el matrimonio son espacios de transmisión de normas, valores y roles de género que configuran subjetividades y disciplinan comportamientos. Desde temprana edad, las niñas aprenden que su destino está asociado a la maternidad y al cuidado de otros, mientras que los niños son socializados en la lógica de la autoridad y la provisión. El amor romántico, como ha analizado Illouz (2009), es un dispositivo cultural que enmascara relaciones desiguales bajo la narrativa de la entrega y el sacrificio. El matrimonio se presenta como el horizonte deseable de la vida femenina, reforzando la idea de que las mujeres deben realizarse en la pareja y en la maternidad, a la vez que se estigmatiza a las solteras, divorciadas o aquellas que deciden no casarse ni tener hijos. Estas normas culturales naturalizan la subordinación, generando un marco simbólico que legitima la desigualdad como algo “normal” e incluso “deseable”.

Sin embargo, estas formas de opresión no afectan a todas las mujeres por igual; la interseccionalidad, concepto introducido por Crenshaw (1989), permite comprender cómo los sistemas de dominación se

entrelazan con otros ejes de desigualdad como la raza, la clase, la etnicidad y el territorio. En comunidades indígenas y rurales, el matrimonio y la familia están vinculados no solo a la regulación de la sexualidad, sino también al control sobre la tierra, el parentesco y los bienes comunales. Como señala Cumes (2012), las mujeres indígenas enfrentan una doble opresión: por su condición de género y por las estructuras coloniales y raciales que las colocan en posiciones de subordinación frente al Estado y frente a sus propias comunidades. Tzul Tzul (2017) ha documentado cómo los sistemas comunales de parentesco, al tiempo que sostienen prácticas colectivas de resistencia, también reproducen jerarquías que subordinan a las mujeres en el marco del matrimonio y la familia. En contextos urbanos y de clase media, en cambio, la presión se manifiesta en torno al cumplimiento de normas de respetabilidad, decoro y éxito familiar, que limitan la libertad sexual y reproductiva, al tiempo que imponen la idea de que el matrimonio es sinónimo de estabilidad y prestigio social.

La articulación entre patriarcado, adultocentrismo, capitalismo y colonialismo muestra que matrimonio y familia no son instituciones neutrales, sino espacios atravesados por relaciones de poder que producen desigualdades estructurales. Al mismo tiempo, estas instituciones se sostienen en discursos naturalizadores que las presentan como inevitables, ocultando su carácter histórico y sociopolítico. En este sentido, desnaturalizar su existencia y problematizar sus funciones resulta indispensable para abrir posibilidades hacia formas de organización social más justas y equitativas. Reconocer la diversidad de arreglos familiares, así como las luchas de mujeres e infancias por la autonomía, la libertad y el reconocimiento de sus derechos, constituye un paso fundamental hacia la transformación de estas instituciones que, durante siglos, han operado como engranajes centrales de los sistemas de opresión.

CAPÍTULO 7 MATRIMONIOS Y UNIONES INFANTILES TEMPRANAS Y FORZADAS (MUITF): LA VIOLENCIA INVISIBLE QUE SE LLAMA TRADICIÓN

Los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas (MUITF) son prácticas perjudiciales que afectan especialmente a las niñas y adolescentes, vulnerando gravemente sus derechos humanos fundamentales. En este sentido, el Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará (CEVI) ha detectado notables variaciones en la terminología empleada para describir el fenómeno del matrimonio infantil, lo cual amerita aclaraciones previas. Según el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y el Comité sobre los Derechos del Niño (CDN) (2014), se entiende por matrimonio infantil cualquier unión matrimonial en la que al menos una de las partes es menor de 18 años, estableciendo dicha edad como límite de la infancia.

La Convención sobre los Derechos del Niño (CDN, 1989) establece que se considera niño a toda persona menor de 18 años, salvo que la legislación aplicable disponga una mayoría de edad más temprana. Esta definición es reconocida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2017) en sus interpretaciones sobre derechos de la infancia.

Por otra parte, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2021) conceptualiza el matrimonio infantil como toda unión formal o informal celebrada antes de los 18 años, considerándola además una grave violación de los derechos humanos, especialmente de las mujeres, puesto que limita el acceso de niñas y adolescentes a derechos básicos como la educación, la salud y una vida libre de violencia, perpetuando ciclos de pobreza y desigualdad.

Asimismo, se ha utilizado el término matrimonio "temprano" para hacer referencia al inicio precoz de la vida conyugal, situación que afecta especialmente a niñas y adolescentes debido a la competencia directa con derechos fundamentales como la educación y el desarrollo físico. No obstante, el uso de este término ha disminuido progresivamente debido a que no enfatiza suficientemente la naturaleza coercitiva y la falta de consentimiento asociado a estas uniones (Greene, 2019; Fondo de Población de las Naciones Unidas y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021).

El concepto de matrimonio forzado también se emplea para evidenciar las desigualdades estructurales de género que impulsan los MUITF a nivel global. Este término subraya la falta de consentimiento pleno, libre e informado de al menos una de las partes involucradas en la unión matrimonial, así como las presiones familiares o sociales que pueden coartar la autonomía individual. En este contexto, el matrimonio infantil se considera una forma específica de matrimonio forzado debido a la incapacidad jurídica y psicológica de las niñas y adolescentes para brindar consentimiento válido (Naciones Unidas, 2014; Consejo de Derechos Humanos, 2016). La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2019) también califica las uniones infantiles como una manifestación de matrimonio forzado, dadas las relaciones desiguales de poder y la ausencia de madurez para otorgar consentimiento válido, señalando que esta práctica vulnera múltiples derechos fundamentales, incluidos los derechos sexuales y reproductivos.

En paralelo, la región de América Latina y el Caribe presenta un alto porcentaje de uniones informales o, de hecho, conocidas como uniones consensuales, matrimonios informales o uniones impropias, que carecen de reconocimiento legal o religioso, aunque sus efectos negativos en niñas y adolescentes son equiparables al matrimonio formal. Estas uniones informales presentan desafíos específicos, ya que su falta de reconocimiento oficial las invisibiliza y dificulta la aplicación de políticas públicas efectivas para combatirlas (Girls Not Brides, 2020; Greene, 2019).

Esta diversidad de términos ha generado una visibilidad reducida, complicaciones en la medición del fenómeno y una posición ambigua frente a la legislación, lo que limita las acciones preventivas y correctivas necesarias para abordar efectivamente el problema. Por esta razón, el CEVI optó por emplear el término amplio de "matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas" (MUITF), alineándose con la práctica adoptada por Naciones Unidas y organizaciones especializadas en la región. Esta decisión busca integrar todas las formas de unión que afectan negativamente la vida de las niñas y adolescentes, reconociendo la interseccionalidad de los factores socioeconómicos, culturales y legales involucrados (Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará, 2021).

Ahora bien, estas prácticas están profundamente arraigadas en diversos contextos culturales, sociales y económicos alrededor del mundo, sustentadas en normas y tradiciones que las comunidades han

perpetuado por generaciones, y que a su vez dan continuidad a ciclos de desigualdad y violación sistemática de derechos humanos, especialmente de niñas y adolescentes (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021).

Desde el ámbito cultural, muchas comunidades defienden el matrimonio infantil bajo el argumento de la preservación de tradiciones ancestrales que fortalecen la identidad social y cultural del grupo (Girls Not Brides, 2020). En diversas sociedades, estas prácticas están vinculadas estrechamente con roles de género específicos, que enfatizan la sumisión femenina y el control social sobre las mujeres. Se cree que el matrimonio temprano asegura la protección del honor familiar, previniendo relaciones sexuales prematrimoniales o embarazos considerados inapropiados, que podrían afectar negativamente el estatus social de las familias (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021). Además, en contextos socioeconómicos desfavorecidos, los matrimonios infantiles son considerados como una estrategia para aliviar cargas económicas y garantizar alianzas sociales o económicas beneficiosas (Fondo de Población de las Naciones Unidas y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021).

En cuanto a las creencias religiosas, estas también desempeñan un papel fundamental en la perpetuación de estas uniones. En algunos contextos religiosos, textos sagrados son interpretados para justificar o incluso promover matrimonios tempranos, bajo la premisa de mantener la pureza moral y espiritual de las niñas (Girls Not Brides, 2020). La autoridad que poseen líderes religiosos en ciertas comunidades permite legitimar socialmente estos matrimonios, haciendo que la oposición o cuestionamiento de estas prácticas sea difícil o incluso peligrosa para quienes intentan desafiarlas (Cezarita Cordeiro, 2023).

Organismos internacionales como la ONU han subrayado consistentemente que ninguna tradición o costumbre cultural puede justificar violaciones a los derechos humanos fundamentales de niñas y adolescentes. En este sentido, la Convención sobre los Derechos del Niño establece claramente la obligación de los Estados de eliminar prácticas que atenten contra el bienestar infantil, enfatizando la importancia de proteger y promover los derechos de niños y niñas (Convención sobre los Derechos del Niño, 1989).

7.1 Causas

Los MUITF se originan en múltiples causas interrelacionadas que potencian entre sí un contexto de desigualdad estructural. Esta situación perjudica particularmente a las niñas y adolescentes, limitando su desarrollo integral y aumentando su vulnerabilidad a diversas formas de violación de sus derechos humanos fundamentales (Greene, 2019; Girls Not Brides, 2020).

Entre las causas fundamentales se destacan en primer lugar las normas sociales y roles de género que imponen a las mujeres posiciones subordinadas frente a los hombres. Estas normas, que definen las expectativas culturales sobre el comportamiento adecuado según el género, frecuentemente colocan a las niñas en posiciones de desventaja y vulnerabilidad, impulsando así prácticas como los matrimonios precoces.

Diversas investigaciones demuestran que las sociedades con marcadas desigualdades de género tienden a presentar tasas más altas de MUITF. Esto sucede debido a que las niñas son vistas generalmente como una carga económica para la familia o como bienes intercambiables para mejorar la situación económica y social familiar (Plan International, 2022). Según el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2021), las normas sociales basadas en el género también justifican el control sobre la sexualidad femenina, lo cual lleva a que las niñas sean casadas tempranamente para proteger el "honor familiar" y evitar embarazos fuera del matrimonio.

Asimismo, la asignación tradicional de roles de género coloca a las niñas en actividades domésticas y reproductivas desde edades muy tempranas, lo que limita sus oportunidades educativas y laborales futuras. Como señala Save the Children (2020), las niñas en matrimonios infantiles experimentan mayores tasas de abandono escolar y están expuestas a riesgos mayores de violencia doméstica y problemas de salud asociados a embarazos tempranos.

Por otro lado, los roles de género tradicionales también afectan negativamente a los niños y adolescentes varones, quienes son presionados socialmente para asumir responsabilidades económicas tempranas y pueden verse involucrados en prácticas como el matrimonio infantil debido a presiones económicas y familiares. Sin embargo, las niñas siguen siendo las más afectadas debido a las

profundas desigualdades estructurales y la discriminación sistémica contra ellas (Organización de las Naciones Unidas Mujeres, 2021).

Las comunidades con normas estrictas sobre género tienden a legitimar la desigualdad de género a través de tradiciones culturales y religiosas, normalizando así prácticas que vulneran los derechos humanos fundamentales de las niñas y adolescentes. Esto perpetúa un ciclo intergeneracional de pobreza y marginación, ya que las niñas casadas tempranamente enfrentan enormes desafíos para romper las barreras educativas y económicas que les son impuestas desde su infancia (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021).

La pobreza y la exclusión socioeconómica están profundamente interconectadas con los MUITF, actuando como determinantes estructurales que incrementan notablemente la vulnerabilidad de las niñas y adolescentes frente a esta problemática global. Desde una perspectiva de teoría social crítica, los MUITF se entienden como manifestaciones de desigualdades estructurales que se sustentan en sistemas económicos, culturales y de género profundamente arraigados (Giddens, 2011).

Diversas investigaciones indican que las familias en contextos de pobreza extrema tienden a ver el matrimonio infantil como una estrategia económica necesaria para reducir los costos domésticos y como medio de asegurar protección económica para sus hijas mediante alianzas matrimoniales, usualmente con hombres de mayor edad y mayor poder adquisitivo (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021). Siguiendo la perspectiva del estructuralismo social, esta práctica reproduce patrones de dominación y subordinación que se expresan en el ámbito doméstico y comunitario, reforzando así estructuras patriarcales que naturalizan la subordinación de las mujeres y perpetúan ciclos intergeneracionales de pobreza (Bourdieu, 2000).

La exclusión socioeconómica, entendida desde la teoría de la exclusión social, implica la privación sistemática del acceso a bienes, servicios y oportunidades fundamentales como educación, salud, empleo y participación política y social (Castel, 2004). En este contexto, niñas y adolescentes se enfrentan a una doble vulnerabilidad derivada tanto de su género como de su condición socioeconómica. La exclusión limita considerablemente sus posibilidades de desarrollo humano

integral, exponiéndolas a riesgos como el matrimonio infantil forzado debido a la ausencia de alternativas viables de movilidad social (Girls Not Brides, 2020).

Asimismo, los grupos más marginados, tales como las poblaciones rurales, indígenas y migrantes, sufren en mayor grado las consecuencias de estas desigualdades, ya que las barreras estructurales a las que se enfrentan se ven amplificadas por factores como la discriminación racial, la falta de servicios básicos y la invisibilidad institucional (Plan Internacional, 2022). Eventos globales como pandemias, crisis económicas y conflictos bélicos profundizan aún más estas condiciones, incrementando significativamente la incidencia de los MUITF en contextos de crisis humanitaria o económica (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2020).

Desde el análisis interseccional, se evidencia cómo la combinación de diferentes formas de discriminación (género, raza, etnia, clase social, etc.) produce experiencias particulares de exclusión y marginación, aumentando aún más el riesgo de matrimonio infantil en ciertos sectores de la población. La pobreza y la exclusión, en este sentido, no solo son factores económicos, sino que implican dimensiones culturales y simbólicas que legitiman desigualdades estructurales (Crenshaw, 1989).

Aunado a ello, la falta de Educación Integral en Sexualidad (EIS) está estrechamente relacionada con la prevalencia de los MUITF. La EIS constituye un enfoque educativo que proporciona conocimientos precisos, científicos y culturalmente pertinentes sobre sexualidad humana, derechos sexuales y reproductivos, relaciones saludables, equidad de género, consentimiento, prevención de embarazos no planificados, enfermedades de transmisión sexual y prevención de violencia, entre otros aspectos clave (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2018). La ausencia o deficiencia de esta formación limita considerablemente la capacidad crítica, la autonomía personal y la toma de decisiones informadas entre adolescentes, especialmente niñas, quienes enfrentan un mayor riesgo de abuso, explotación y prácticas nocivas como los MUITF (Plan International, 2022).

Diversas investigaciones subrayan que la falta de educación sexual integral incrementa significativamente la vulnerabilidad frente al embarazo adolescente no planificado, siendo esta una de las principales causas que desembocan en matrimonios forzados debido a presiones familiares,

sociales y culturales para legitimar dichos embarazos (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2022). Estos matrimonios tempranos tienen consecuencias profundamente negativas sobre la salud física, emocional y psicológica, además de restringir el acceso a la educación, al empleo digno y otras oportunidades económicas, perpetuando así ciclos intergeneracionales de pobreza y desigualdad de género (Girls Not Brides, 2020).

La limitada o inexistente educación sexual también se relaciona directamente con un desconocimiento generalizado sobre derechos sexuales y reproductivos, lo cual limita la capacidad de adolescentes para identificar, resistir y denunciar situaciones de coerción, abuso sexual y violencia basada en género (Greene y Merrick, 2015). Esta falta de empoderamiento contribuye a que muchas niñas perciban los matrimonios tempranos como una solución aceptable o necesaria frente a contextos de violencia familiar, discriminación social y exclusión económica.

Asimismo, las normas sociales y culturales sobre la masculinidad desempeñan un papel crucial en la perpetuación de los MUITF. Estas normas suelen enfatizar roles tradicionales de género donde el hombre asume posiciones dominantes y autoritarias, mientras que las niñas y adolescentes enfrentan situaciones de subordinación y vulnerabilidad.

Diversas investigaciones indican que la masculinidad tradicional, entendida como un conjunto de expectativas sociales relacionadas con la fuerza, el control económico, el honor familiar y la virilidad, impulsa la práctica del matrimonio infantil. Según Greene, Perlson, Taylor, y Lauro (2015), en muchas comunidades se espera que los hombres adultos demuestren su masculinidad mediante la elección de esposas jóvenes, quienes, al ser consideradas más sumisas y obedientes, garantizan al hombre el control del hogar y del cuerpo femenino.

Asimismo, las normas culturales sobre la masculinidad que relacionan la sexualidad masculina con la necesidad de controlar la sexualidad femenina contribuyen a legitimar socialmente los MUITF (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021). El deseo de proteger el honor familiar, vinculado estrechamente con la sexualidad femenina, genera que las familias acuerden matrimonios tempranos como forma de evitar embarazos fuera del matrimonio y relaciones consideradas deshonorosas (Plan International, 2022).

Por otro lado, Barker, Ricardo, y Nascimento (2011) destacan que estas mismas normas masculinas, al promover el control y el dominio masculino sobre la vida de mujeres y niñas, limitan la capacidad de estas últimas para ejercer sus derechos y autonomía. Las niñas y adolescentes en matrimonios tempranos frecuentemente abandonan la educación, enfrentan violencia doméstica y experimentan embarazos precoces, lo que perpetúa un ciclo intergeneracional de pobreza y desigualdad de género (Girls Not Brides, 2022).

Además, algunos estudios han identificado cómo la presión social sobre los hombres para cumplir con ciertos estándares de masculinidad puede contribuir a perpetuar prácticas nocivas como los MUITF. Estas expectativas no solo incluyen la demostración de poder y control económico, sino también la presión social para reproducir estructuras familiares que perpetúan desigualdades y subordinación de género (Connell, 1995). Por ejemplo, en contextos donde la masculinidad se mide por la capacidad de mantener y proteger económicamente a la familia, los hombres pueden verse presionados a buscar esposas jóvenes como un medio de reafirmar su estatus social y económico.

Asimismo, la presión social hacia los hombres jóvenes para demostrar madurez y responsabilidad puede derivar en matrimonios tempranos, donde la unión con una niña o adolescente es vista como una prueba de transición hacia la adultez masculina (Promundo, 2019). En estas dinámicas, las niñas son vistas como objetos que validan la masculinidad de los hombres, reforzando relaciones desiguales de poder y limitando severamente el desarrollo integral de las niñas y adolescentes involucradas.

Por último, la exposición a violencia intrafamiliar y abuso en el hogar también actúa como un factor relevante. Este tipo de violencia se manifiesta a través de actos físicos, psicológicos, económicos y sexuales, generando ambientes hostiles y de alto riesgo para el desarrollo integral de los menores (Plan International, 2022). En contextos familiares caracterizados por la violencia recurrente, el matrimonio infantil surge frecuentemente como una estrategia de salida o escape frente a situaciones de abuso reiterado, pobreza extrema o inseguridad social y económica (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021). Este fenómeno refleja no solo la fragilidad en los sistemas de protección social, sino que también perpetúa ciclos intergeneracionales de violencia, introduciendo a menores en nuevas dinámicas de abuso y desigualdad dentro del matrimonio o la unión temprana.

Diversos estudios han identificado que la violencia intrafamiliar actúa como catalizador directo del matrimonio infantil. Según *Girls Not Brides* (2020), las familias que viven en entornos violentos tienden a ver el matrimonio de sus hijas como una solución aparente para protegerlas o liberarlas de abusos domésticos, a menudo sin considerar adecuadamente las graves consecuencias negativas que esto acarrea a largo plazo. Además, en hogares donde prevalece la violencia, las niñas enfrentan mayor vulnerabilidad debido a la normalización de conductas violentas, lo que facilita la imposición del matrimonio o la unión como única alternativa viable para salir de una situación de abuso (*Save the Children*, 2020).

Por otro lado, el abuso sexual intrafamiliar es otro factor determinante en la proliferación de los MUITF. En casos donde existe abuso sexual dentro del hogar, los matrimonios o uniones tempranas pueden utilizarse como mecanismos para ocultar estos delitos, evitar la estigmatización social, proteger al agresor o evitar conflictos legales, generando un entorno de impunidad que impide que las víctimas accedan a servicios adecuados de protección, justicia y reparación integral (*Fondo de Población de las Naciones Unidas*, 2021). Esta situación agrava aún más el daño físico, psicológico y emocional de las víctimas, condenándolas a vivir en contextos continuados de abuso y privación de derechos.

Asimismo, la violencia económica, caracterizada por la privación de recursos económicos básicos o la dependencia económica extrema, también se vincula estrechamente con los MUITF. Las familias que enfrentan pobreza extrema pueden recurrir al matrimonio infantil como medio de aliviar su carga económica, transfiriendo así la responsabilidad de sus hijas a terceros, quienes frecuentemente reproducen patrones de explotación y violencia (*Plan International*, 2022).

En resumen, estos factores interconectados crean un entorno complejo que mantiene y refuerza los matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas, afectando negativamente la salud, educación, autonomía y desarrollo general de las niñas y adolescentes en América Latina y el Caribe.

7.2 Impactos en el desarrollo psicosocial de las niñas y adolescentes

Los MUITF representan una grave vulneración de los derechos humanos de niñas y adolescentes, perpetuando desigualdades de género y ciclos de pobreza intergeneracionales. A nivel mundial, millones de niñas son obligadas a casarse o unirse con parejas mayores, lo que les impide ejercer plenamente sus derechos y alcanzar su máximo potencial. Estas uniones suelen estar influenciadas por factores culturales, económicos y sociales que refuerzan normas patriarcales y limitan la autonomía de las niñas (UNICEF, 2021).

El impacto de los MUITF no solo afecta a las niñas y adolescentes individualmente, sino que tiene consecuencias para sus comunidades y sociedades en general. Estas uniones tempranas afectan el desarrollo educativo, profesional y social de las niñas, aumentando su vulnerabilidad ante la violencia y la explotación. Además, impiden la plena participación de las mujeres en la economía y la toma de decisiones, lo que obstaculiza el progreso hacia la equidad de género y el desarrollo sostenible. Estos párrafos abordarán los efectos en la salud física y reproductiva, el bienestar psicológico y las oportunidades sociales de las niñas y adolescentes que se ven forzadas a unirse o casarse a temprana edad.

En el aspecto del desarrollo biológico, los MUITF tienen consecuencias significativas en la salud sexual y reproductiva de las niñas y adolescentes; estas uniones limitan su autonomía, aumentan su vulnerabilidad a la violencia de género y restringen su acceso a información y servicios de salud esenciales. En este sentido, en primer momento se identifica que las niñas y adolescentes en MUITF enfrentan un mayor riesgo de complicaciones en el embarazo y el parto, dado que sus cuerpos aún están en desarrollo (Guadarrama-Rico, 2025). Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), las complicaciones relacionadas con el embarazo y el parto son la principal causa de muerte en adolescentes de 15 a 19 años a nivel global (OMS, 2021).

Asimismo, el embarazo en la adolescencia conlleva un mayor riesgo de preclamsia, eclampsia y fístula obstétrica, lo que puede generar discapacidad permanente y exclusión social (UNFPA, 2020). Además, estas gestaciones suelen asociarse con partos prematuros y bajo peso al nacer, lo que impacta la supervivencia neonatal y el desarrollo infantil (UNICEF, 2022).

Los recién nacidos de madres adolescentes tienen una mayor probabilidad de sufrir problemas de salud, incluyendo dificultades respiratorias, enfermedades infecciosas y retrasos en el desarrollo. Esto no solo afecta su bienestar inmediato, sino también su calidad de vida a largo plazo, aumentando el riesgo de pobreza y marginación social (Güven, 2019).

El inicio temprano de la vida sexual en contextos de MUITF, generalmente en condiciones de desigualdad de poder, aumenta la exposición de las niñas y adolescentes a infecciones de transmisión sexual (ITS), incluido el VIH (UNFPA, 2020). Además, las menores casadas o unidas suelen estar en relaciones donde la negociación del uso del preservativo es limitada, lo que incrementa el riesgo de infecciones (Güven, 2019).

En muchos casos, los MUITF implican relaciones de poder desiguales en las que la niña o adolescente es vulnerable a abusos físicos, psicológicos y sexuales. Según estudios de Plan International (2021), muchas menores en estas uniones reportan haber sufrido violencia de género, lo que repercute negativamente en su salud mental y emocional. La exposición a la violencia también incrementa el riesgo de trastornos de ansiedad, depresión y suicidio, lo que afecta gravemente su bienestar integral.

Las niñas y adolescentes en MUITF frecuentemente enfrentan barreras para acceder a servicios de salud sexual y reproductiva, ya sea por restricciones legales, estigmatización o control por parte de sus parejas o familias (Plan International, 2021). Esto reduce sus oportunidades de recibir atención prenatal adecuada, anticoncepción y educación sexual integral, perpetuando ciclos de pobreza y exclusión social.

Las barreras de acceso a servicios de salud también incluyen la falta de información sobre derechos sexuales y reproductivos, así como la escasez de servicios adecuados para adolescentes en muchas regiones del mundo. En algunos países, las leyes exigen el consentimiento de los padres o esposos para que las adolescentes puedan acceder a anticonceptivos o pruebas de ITS, lo que limita su capacidad de tomar decisiones sobre su propio cuerpo y salud (Organización Mundial de la Salud, 2021).

Aunado a ello, los MUITF también están asociados con la desnutrición y el desarrollo deficiente debido a la falta de acceso a una alimentación adecuada y al aumento de la carga de trabajo doméstico (Girls Not Brides, 2020). Investigaciones han demostrado que las niñas casadas presentan mayores tasas de anemia, deficiencia de micronutrientes y desnutrición crónica, lo que puede afectar su salud a largo plazo (Raj, 2019). Además, el embarazo en la adolescencia incrementa la demanda nutricional, lo que puede generar consecuencias graves tanto para la madre como para el feto si no se reciben los nutrientes adecuados.

Las adolescentes casadas a menudo tienen dietas deficientes debido a restricciones económicas y sociales; muchas de ellas dependen de los recursos proporcionados por sus esposos o sus familias políticas, lo que puede limitar su acceso a alimentos ricos en proteínas, hierro y otros nutrientes esenciales. La falta de educación nutricional también juega un papel clave en el deterioro de la salud de estas jóvenes, ya que pueden desconocer la importancia de una alimentación equilibrada durante el embarazo y la lactancia.

Además, la desnutrición crónica en la adolescencia puede afectar el desarrollo óseo y muscular, aumentando el riesgo de fracturas, fatiga extrema y enfermedades metabólicas en la adultez. La malnutrición prolongada también puede comprometer el sistema inmunológico, haciendo que las jóvenes sean más propensas a enfermedades infecciosas como la tuberculosis y la neumonía. La baja disponibilidad de suplementos vitamínicos y atención médica adecuada agrava aún más estos problemas, lo que pone en peligro tanto a las madres como a sus hijos.

Por otra parte, las niñas y adolescentes que son forzadas a unirse en matrimonio con hombres mayores enfrentan un ciclo de violencia que puede manifestarse en diversas formas: física, psicológica, sexual, económica e institucional (Plan International, 2020). Este ciclo no solo ocurre dentro del hogar conyugal, sino que se perpetúa a lo largo de sus vidas y en futuras generaciones. El modelo clásico del ciclo de la violencia, propuesto por Walker (1979) y adaptado a los MUITF por Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2020), se estructura en tres fases principales. La primera es la fase de acumulación de tensión, en la que la niña es sometida a un control coercitivo que restringe sus movimientos y la aísla de su entorno familiar y social. En este contexto, se imponen normas estrictas de obediencia y sumisión hacia el esposo, y en muchos casos se normalizan los primeros signos de

abuso verbal, amenazas y violencia psicológica. La segunda es la fase de explosión, caracterizada por la aparición de episodios de violencia física, sexual y/o emocional. De acuerdo con estudios de la OMS (2022), una de cada tres mujeres que se casaron antes de los 18 años ha experimentado violencia severa por parte de su pareja. La violencia sexual es frecuente y, debido a la inmadurez biológica de las niñas, puede derivar en embarazos de alto riesgo y graves problemas de salud. Finalmente, la tercera es la fase de reconciliación o minimización, en la que el agresor suele justificarse, prometer cambios o responsabilizar a la víctima por “provocar” la violencia. En este escenario, la familia y la comunidad suelen reforzar la permanencia en la unión bajo el argumento de que la mujer debe “soportar” por el bienestar de la familia. Ante la falta de acceso a recursos legales o apoyo institucional, la niña queda atrapada en un ciclo de violencia que tiende a repetirse y perpetuarse.

Es así como las niñas casadas tempranamente enfrentan graves riesgos para su salud debido a la violencia física y sexual recurrente, ya que contribuye al desarrollo de ansiedad, depresión, estrés postraumático y pensamientos suicidas (Organización Mundial de la Salud, 2022).

En este sentido, se identifica que las niñas y adolescentes que se ven obligadas a contraer matrimonio a edades tempranas presentan una alta incidencia de trastornos de ansiedad y depresión. Investigaciones indican que la falta de autonomía, la separación de su entorno familiar y el sometimiento a roles de género tradicionales generan niveles significativos de estrés y desesperanza (Parsons, 2015). Además, estas condiciones psicológicas pueden agravarse debido a la falta de redes de apoyo y la imposibilidad de buscar ayuda profesional.

Aunado a ello, los MUITF están frecuentemente asociados con experiencias traumáticas, incluyendo abuso físico, emocional y sexual. Un estudio de Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2019) señala que las niñas casadas a edades tempranas tienen mayor probabilidad de desarrollar síntomas de estrés postraumático (TEPT) en comparación con aquellas mujeres que se casan en la adultez. La exposición a situaciones de violencia y coerción genera sentimientos de impotencia y vulnerabilidad que pueden perdurar por muchos años.

Las niñas en matrimonios tempranos a menudo experimentan una pérdida de identidad personal y una autoestima disminuida. Según Raj (2019), el aislamiento social, la falta de apoyo emocional y la

imposibilidad de continuar su educación contribuyen a sentimientos de inferioridad y desesperanza. La exclusión de entornos escolares y sociales también reduce las oportunidades de establecer relaciones saludables, lo que refuerza el aislamiento y la dependencia emocional hacia el cónyuge.

El impacto emocional del matrimonio infantil puede aumentar el riesgo de ideación suicida. Un informe de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2020) destaca que las adolescentes casadas presentan tasas más altas de pensamientos suicidas y autolesiones en comparación con sus pares solteras. Este riesgo se ve exacerbado por la falta de acceso a servicios de salud mental y el estigma asociado a las enfermedades psicológicas en muchas comunidades.

En cuanto a los impactos sociales se tiene que las niñas que contraen matrimonio temprano tienen menos probabilidades de continuar su educación, lo que limita su acceso a oportunidades de empleo y participación social. Según Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2021), aproximadamente 60% de las niñas casadas antes de los 18 años abandonan la escuela, lo que reduce significativamente sus posibilidades de independencia económica y bienestar futuro. Además, el abandono escolar contribuye a un mayor índice de analfabetismo en mujeres adultas, lo que impacta negativamente su capacidad de acceder a información y recursos esenciales para su bienestar y el de sus familias.

Los MUITF impiden que las niñas adquieran habilidades y educación necesarias para acceder a empleos formales; esto perpetúa la dependencia económica de sus cónyuges y las expone a condiciones laborales precarias y mal remuneradas (Wodon, 2017). Las niñas casadas tienen menos oportunidades de generar ingresos propios y, por lo tanto, enfrentan una mayor vulnerabilidad a la explotación laboral y la pobreza extrema.

Es así como los MUITF contribuyen a perpetuar ciclos intergeneracionales de pobreza, ya que limita el acceso a la educación y reduce el potencial de ingresos en la adultez. De acuerdo con Wodon (2017), la falta de oportunidades económicas en la niñez repercute en la calidad de vida de futuras generaciones; las hijas de madres casadas en la infancia tienen una mayor probabilidad de repetir este patrón, generando un ciclo de pobreza estructural difícil de romper.

Es importante destacar que, los MUITF no solo afectan a las niñas a nivel individual, sino que también tiene impactos negativos en la economía de los países. Un estudio del Banco Mundial estima que el costo económico global del matrimonio infantil asciende a varios miles de millones de dólares debido a la reducción de la productividad y el aumento del gasto en salud materna e infantil (Wodon, 2017). La menor participación de las mujeres en la fuerza laboral y su limitada capacidad de generar ingresos afectan el crecimiento económico a nivel nacional.

De esta manera, los MUITF representan una grave vulneración de los derechos humanos de niñas y adolescentes, con profundas consecuencias en su bienestar físico, psicológico y social. Estas uniones perpetúan la desigualdad de género, limitan el acceso a la educación y reducen las oportunidades de desarrollo económico, contribuyendo a la transmisión intergeneracional de la pobreza. Además, exponen a las niñas a riesgos de salud maternoinfantil, desnutrición y enfermedades, al tiempo que las someten a relaciones de poder desiguales donde la violencia y la falta de autonomía son recurrentes.

El impacto de los MUITF no se restringe a la esfera individual, sino que afecta a comunidades y sociedades enteras, obstaculizando el desarrollo sostenible y la equidad de género. La reducción de la participación de las mujeres en la economía y en la toma de decisiones genera un costo social y financiero significativo, que impide el progreso hacia una sociedad más justa e inclusiva.

Para erradicar esta problemática, es esencial implementar políticas integrales que incluyan el fortalecimiento de marcos legales, la promoción del acceso a la educación y la provisión de servicios de salud sexual y reproductiva. Asimismo, es fundamental generar cambios culturales que cuestionen las normas patriarcales y fomenten la autonomía de niñas y adolescentes. Solo mediante un enfoque multidimensional y coordinado entre gobiernos, organizaciones y comunidades se podrá garantizar un futuro libre de matrimonios forzados y brindar a las niñas la oportunidad de desarrollar su máximo potencial.

7.3 Marco jurídico y políticas públicas

Los MUITF son una práctica que vulnera los derechos humanos de niñas y adolescentes en distintas regiones del mundo; a pesar de los avances en materia de legislación y políticas públicas

internacionales, sigue siendo un problema significativo. El derecho internacional cuenta con diversos tratados y convenciones que buscan eliminar esta práctica; la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN), adoptada en 1989 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, establece que los Estados deben tomar medidas efectivas para abolir las prácticas tradicionales perjudiciales para la salud de los niños, incluyendo el matrimonio infantil.

Asimismo, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) estipula en su artículo 16 que el matrimonio debe celebrarse con el consentimiento libre y pleno de ambos contrayentes (Organización de las Naciones Unidas, 1979). De igual manera, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) reconoce que el matrimonio debe realizarse con el consentimiento libre de los contrayentes (Organización de las Naciones Unidas, 1966). Además, la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible incluye en su Objetivo de Desarrollo Sostenible 5.3 la eliminación de todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado, como parte del compromiso global para lograr la igualdad de género y el empoderamiento de mujeres y niñas (Organización de las Naciones Unidas, 2015).

En cuanto a las políticas públicas internacionales, los organismos multilaterales han implementado estrategias para erradicar los MUITF. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha promovido iniciativas como el programa conjunto del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (2020), que busca prevenir el matrimonio infantil mediante el empoderamiento de las niñas y la modificación de normas sociales. Por su parte, la campaña "Niñas, No Esposas", integrada por diversas organizaciones de la sociedad civil, trabaja en la incidencia política y en el fortalecimiento de legislaciones nacionales para erradicar el matrimonio infantil (Girls Not Brides, 2021).

En África, la Unión Africana ha implementado un Plan de Acción para Erradicar el Matrimonio Infantil, lanzado en 2014, con el objetivo de fortalecer los marcos legales y mejorar la protección de los derechos de las niñas en el continente (Unión Africana, 2014). A pesar de estos esfuerzos, persisten desafíos en la aplicación efectiva de estas normas debido a factores culturales, económicos y sociales. Es fundamental que los Estados fortalezcan la implementación de estas medidas y trabajen en conjunto con la sociedad civil para garantizar los derechos de las niñas y adolescentes.

El marco jurídico y las políticas públicas internacionales han avanzado considerablemente en la protección de niñas y adolescentes contra el matrimonio infantil. Sin embargo, la erradicación definitiva de esta práctica requiere un compromiso global más firme y la implementación efectiva de estrategias que transformen las normas sociales y culturales que perpetúan esta problemática.

Por su parte, el Estado mexicano ha reformado diversas normas para prohibir y prevenir los MUITF. A nivel internacional, México es parte de tratados como la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) y la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), que establecen la protección de menores contra el matrimonio infantil (ONU Mujeres, 2020). También ha ratificado la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará), la cual enfatiza la erradicación de prácticas que atentan contra los derechos de niñas y mujeres (Organización de los Estados Americanos, 1994).

A nivel nacional, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) establece en su Artículo 4 el derecho de niñas y adolescentes a una vida libre de violencia y discriminación (Cámara de Diputados, 2023). Además, el Código Civil Federal fue reformado en 2019 para establecer la edad mínima para contraer matrimonio en 18 años, sin excepciones (Diario Oficial de la Federación, 2019).

La Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (LGDNNA), también, refuerza esta prohibición y obliga a las autoridades a garantizar el derecho a la educación y protección de menores (Secretaría de Gobernación, 2014). Asimismo, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia considera el matrimonio infantil una forma de violencia contra la mujer, promoviendo medidas de prevención y sanción (Instituto Nacional de las Mujeres, 2021).

Para la erradicación de los MUITF, el gobierno mexicano ha diseñado programas y estrategias con enfoque de género y derechos humanos. Uno de los más relevantes es la Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENAPEA), que busca reducir el embarazo infantil y adolescente, una de las causas de los MUITF (Consejo Nacional de Población, 2020). Además, el Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (PROIGUALDAD) promueve el empoderamiento de niñas y adolescentes para prevenir matrimonios forzados (Instituto Nacional de las Mujeres, 2021).

Otra acción importante es la participación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), que emite recomendaciones y realiza campañas de sensibilización (CNDH, 2022). En este sentido, el gobierno mexicano también ha implementado iniciativas en coordinación con organismos internacionales como el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y Organización de las Naciones Unidas Mujeres para desarrollar proyectos comunitarios dirigidos a la erradicación del matrimonio infantil.

Un aspecto clave de la política pública ha sido la incorporación de programas educativos y sociales en comunidades vulnerables, como las becas para niñas y adolescentes, y la capacitación de docentes para identificar y prevenir casos de uniones forzadas. Asimismo, se han impulsado campañas de sensibilización dirigidas a familias y líderes comunitarios para cambiar normas culturales que favorecen estas prácticas (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2021).

En lo que respecta al estado de Hidalgo, el marco legal en torno a los MUITF se basa en diversas disposiciones nacionales e internacionales que protegen los derechos de niñas, niños y adolescentes. La Ley de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes del Estado de Hidalgo (Congreso del Estado de Hidalgo, 2015) refuerza estas garantías y establece la obligación de las autoridades de prevenir el matrimonio infantil y las uniones forzadas.

Una de las reformas más relevantes fue la modificación al Código Civil del Estado de Hidalgo, que establece la prohibición del matrimonio infantil al fijar la edad mínima para contraer matrimonio en 18 años, sin excepciones. Esta reforma se alinea con la reforma federal del Código Civil que prohíbe el matrimonio infantil en México desde 2019 (Diario Oficial de la Federación, 2019).

En 2023, la LXV Legislatura del Congreso de Hidalgo aprobó reformas a la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Hidalgo, con el objetivo de sancionar los matrimonios forzados y reforzar las medidas de protección para niñas y adolescentes en riesgo de ser víctimas de esta práctica (Congreso de Hidalgo, 2023). Asimismo, en diciembre de 2023, se publicó un decreto que adiciona disposiciones al artículo 45 bis de la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, estableciendo mecanismos más estrictos de prevención y erradicación de los MUITF a nivel nacional (Diario Oficial de la Federación, 2023).

A pesar de los avances, la erradicación de los MUITF en Hidalgo enfrenta diversos desafíos. Entre ellos se encuentran la resistencia cultural en algunas comunidades, la falta de denuncias debido a la normalización de estas prácticas y la necesidad de fortalecer la capacitación de las autoridades encargadas de hacer cumplir la ley. Además, es fundamental garantizar el acceso a la justicia para las víctimas y seguir promoviendo un cambio cultural a través de la educación y la sensibilización. La Suprema Corte de Justicia de la Nación (2023) ha subrayado la importancia de combatir eficazmente los MUITF, destacando que estas uniones suelen desarrollarse en contextos de extrema vulnerabilidad y violencia.

CAPÍTULO 8 METODOLOGÍA EN ACCIÓN: VOCES, TERRITORIOS Y DATOS PARA COMPRENDER LOS MUITF

En la investigación científica, la elección del enfoque metodológico es fundamental para obtener resultados válidos y fiables. La metodología mixta ha emergido como una alternativa que combina los enfoques cuantitativo y cualitativo, permitiendo un análisis más completo de los fenómenos estudiados. Este apartado explorará la definición, características, ventajas y el uso de la metodología mixta en las ciencias sociales, destacando su importancia y relevancia en la investigación moderna.

La metodología mixta es un enfoque de investigación que combina métodos cuantitativos y cualitativos en un mismo estudio con el fin de obtener una comprensión más amplia y profunda del problema de investigación (Creswell y Plano Clark, 2018). Este enfoque permite la triangulación de datos, lo que mejora la validez de los resultados y proporciona una perspectiva integral (Bryman, 2006).

El método mixto se basa en la premisa de que la combinación de ambos enfoques permite superar las limitaciones individuales de cada uno. Mientras que el enfoque cuantitativo proporciona datos medibles y generales, el cualitativo aporta profundidad y comprensión sobre el contexto y las experiencias humanas. Como señalan Johnson y Onwuegbuzie (2004), la metodología mixta representa una "tercera vía" en la investigación social, integrando lo mejor de ambos enfoques para obtener una visión más holística de los fenómenos estudiados.

Según Creswell (2014), la metodología mixta no solo busca combinar datos numéricos y narrativos, sino que también implica la integración de paradigmas de investigación distintos. En la tradición positivista, los métodos cuantitativos han sido dominantes debido a su énfasis en la objetividad y la medición precisa de variables. En contraste, la tradición interpretativa, que sustenta los métodos cualitativos, se enfoca en la construcción social de la realidad y en la comprensión de las experiencias humanas desde la perspectiva de los sujetos (Denzin y Lincoln, 2011).

La metodología mixta no debe entenderse como una simple yuxtaposición de técnicas cualitativas y cuantitativas, sino como un enfoque integral que exige un diseño estructurado y una planificación rigurosa. Como señalan Tashakkori y Creswell (2007), su aplicación requiere coherencia y

articulación en todas las etapas del proceso investigativo, desde la recolección hasta el análisis e interpretación de los datos. La integración de métodos no es automática; implica tomar decisiones estratégicas sobre cuándo y cómo combinar enfoques para responder de manera más robusta a las preguntas de investigación.

Esta integración puede darse en distintos niveles. Puede manifestarse desde el momento en que se recaban los datos, por ejemplo, al aplicar encuestas seguidas de entrevistas a los mismos participantes, hasta en la forma en que los resultados son analizados y presentados de manera conjunta en el informe final. Así, la metodología mixta permite construir un diálogo entre los diferentes tipos de datos, generando una comprensión más profunda, rica y matizada de los fenómenos estudiados.

Además, el enfoque mixto puede adoptar distintos propósitos metodológicos, dependiendo de los objetivos del estudio. Uno de ellos es la triangulación, que consiste en comparar y corroborar hallazgos obtenidos mediante distintos métodos. Según Flick (2018), esta práctica busca verificar la consistencia de los datos desde diversas perspectivas, lo cual fortalece la validez de los resultados. En esa misma línea, Denzin (2012) destaca que la triangulación es útil para reducir sesgos y aumentar la credibilidad de los hallazgos.

Otro propósito común es la complementariedad, que se refiere a la posibilidad de profundizar en los resultados cuantitativos a través de evidencia cualitativa. Greene (2007) plantea que esta estrategia permite captar aspectos del fenómeno que los números por sí solos no logran explicar. Creswell y Plano Clark (2018) subrayan que, al contextualizar los datos cuantitativos con información cualitativa, se obtiene una interpretación más completa de los resultados.

El enfoque mixto también puede orientarse al desarrollo, es decir, al uso de los resultados de un método para informar el diseño del otro. Por ejemplo, los hallazgos preliminares de una fase cualitativa pueden emplearse para construir encuestas más pertinentes y sensibles en una etapa cuantitativa posterior. Tashakkori y Teddlie (2010) explican que esta secuencia metodológica permite diseñar instrumentos más ajustados a la realidad investigada, mejorando así la calidad del estudio.

Finalmente, la expansión es un propósito que busca ampliar la comprensión del fenómeno investigado al explorar sus múltiples dimensiones. Según Bryman (2006), al combinar datos cuantitativos y cualitativos de forma complementaria, se pueden abordar distintos aspectos del mismo problema, lo que enriquece el análisis y permite desarrollar interpretaciones más abarcadoras.

Dado su carácter integrador, la metodología mixta es especialmente útil en investigaciones interdisciplinarias donde los problemas de estudio requieren una aproximación desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas. La combinación de métodos permite un análisis más holístico de fenómenos complejos, lo que la hace una herramienta fundamental en las ciencias sociales, la educación y la salud pública.

La metodología mixta se caracteriza por la integración de métodos cualitativos y cuantitativos en un solo diseño de investigación, lo que permite abordar los fenómenos estudiados desde una perspectiva más amplia, rica y compleja. Esta combinación de enfoques ofrece una visión holística del objeto de estudio, al aprovechar tanto la capacidad explicativa y estadística de los datos cuantitativos como la profundidad interpretativa de los datos cualitativos (Creswell y Plano Clark, 2018).

Uno de los pilares fundamentales de esta metodología es la triangulación, que consiste en contrastar diferentes fuentes, métodos o investigadores para fortalecer la credibilidad y validez de los hallazgos. Por ejemplo, comparar los resultados de encuestas con entrevistas o contar con varios analistas para revisar los datos permite identificar patrones más consistentes y reducir posibles sesgos (Flick, 2018).

La flexibilidad es otra de sus cualidades distintivas, ya que permite adaptar el diseño del estudio a las necesidades específicas del problema de investigación. Los métodos pueden integrarse de manera secuencial, primero uno y luego otro, o de forma concurrente, ambos aplicados simultáneamente, lo cual amplía las posibilidades de análisis y de comprensión de los datos (Tashakkori y Teddlie, 2010).

Además, esta metodología ofrece una combinación de profundidad y amplitud: mientras los métodos cuantitativos permiten identificar tendencias generales y medir la magnitud de los fenómenos, los enfoques cualitativos enriquecen la interpretación al considerar el contexto, las experiencias y las voces de las personas involucradas (Greene, 2007). Esta dualidad no solo genera información más

completa, sino que también incrementa la validez y fiabilidad de los resultados. Al utilizar distintos métodos para abordar una misma pregunta de investigación, se reducen los riesgos de sesgo metodológico y se refuerzan las conclusiones obtenidas (Bryman, 2006).

Otro aspecto destacable es la diversidad de diseños que ofrece la metodología mixta. Entre los más comunes se encuentran el diseño convergente, el explicativo secuencial, el exploratorio secuencial y el transformativo, cada uno con características específicas que permiten al investigador elegir la estrategia más adecuada según los objetivos del estudio (Creswell, 2014).

La complementariedad entre métodos es, sin duda, uno de los beneficios más notables de este enfoque. Más allá de mejorar la calidad del análisis, la combinación de técnicas cualitativas y cuantitativas permite acceder a información que difícilmente podría obtenerse si se utilizara un solo enfoque de manera aislada (Denzin y Lincoln, 2011).

Finalmente, la metodología mixta destaca por su amplia aplicabilidad en múltiples disciplinas como la educación, la salud, la sociología, la psicología, entre otras. Su capacidad para abordar fenómenos complejos desde diferentes ángulos la convierte en una herramienta poderosa para generar conocimiento útil, integral y aplicable a la solución de problemas en contextos reales (Tashakkori y Creswell, 2007).

A pesar de las múltiples ventajas que ofrece, la metodología mixta también conlleva diversos desafíos que deben ser cuidadosamente considerados por quienes deciden emplearla en sus investigaciones. Uno de los principales obstáculos radica en la complejidad inherente al diseño y la ejecución de este tipo de estudios. La combinación de enfoques cuantitativos y cualitativos no puede realizarse de manera improvisada, sino que requiere una planificación detallada y una estructura metodológica robusta. Es indispensable definir claramente cómo se integrarán los datos y en qué momento del proceso investigativo se producirá dicha integración, sin comprometer la coherencia interna del estudio (Creswell y Plano Clark, 2018).

Además, la demanda de recursos que implica una investigación mixta suele ser considerablemente mayor en comparación con aquellas que se limitan a un solo enfoque. La recopilación, el análisis y la

síntesis de datos tanto cuantitativos como cualitativos requieren más tiempo, personal capacitado y financiamiento, lo que puede representar un reto logístico importante (Bryman, 2006).

Otro desafío significativo tiene que ver con las dificultades para integrar los datos obtenidos a través de distintos métodos. Las diferencias en las unidades de análisis, en las escalas de medición y en los formatos de los datos pueden complicar la tarea de fusionarlos en una narrativa coherente que enriquezca la comprensión del fenómeno estudiado. Esta integración no solo debe ser técnica, sino también interpretativa, lo cual exige un alto nivel de reflexión teórica y metodológica (Tashakkori y Teddlie, 2010).

Asimismo, la metodología mixta requiere de una formación especializada. Las y los investigadores deben estar capacitados tanto en técnicas cuantitativas como cualitativas, y poseer además conocimientos específicos sobre cómo articular ambos enfoques de manera efectiva. La ausencia de esta formación puede dar lugar a errores metodológicos que comprometan la validez y la confiabilidad del estudio (Flick, 2018).

En el ámbito académico, se presentan también obstáculos relacionados con la publicación y evaluación de los resultados. Algunas revistas científicas continúan mostrando una preferencia por investigaciones que emplean un único enfoque metodológico, lo que puede dificultar la difusión de estudios mixtos. Adicionalmente, el proceso de revisión por pares se complica cuando se requiere de personas expertas en ambos paradigmas para evaluar adecuadamente la calidad del trabajo (Greene, 2007).

Por último, es necesario considerar los sesgos y limitaciones epistemológicas que surgen al intentar conciliar paradigmas que históricamente han sido considerados opuestos. La coexistencia de posturas positivistas y constructivistas dentro de un mismo estudio puede generar tensiones tanto en la interpretación de los datos como en la coherencia epistemológica general del proyecto, lo que obliga a las y los investigadores a realizar un ejercicio constante de reflexión crítica sobre sus decisiones metodológicas (Denzin y Lincoln, 2011).

En conclusión, la adopción de una metodología mixta representa una estrategia integral que enriquece el proceso investigativo al combinar las fortalezas de los enfoques cualitativo y cuantitativo. Esta integración permite no solo cuantificar fenómenos y establecer patrones generales, sino también comprender en profundidad los significados, experiencias y contextos sociales que los sustentan. Así, se obtiene una visión más completa y robusta del objeto de estudio, lo que favorece la triangulación de datos, mejora la validez de los resultados y aporta elementos más sólidos para la formulación de propuestas, políticas o intervenciones. En suma, la metodología mixta fortalece la capacidad de análisis y amplía el horizonte interpretativo de la investigación, permitiendo abordar la complejidad del fenómeno desde múltiples perspectivas.

8.1 Universo de estudio

La elección del municipio de Acaxochitlán, ubicado en la región Otomí-Tepehua del estado de Hidalgo, responde a la confluencia de factores sociodemográficos, culturales y estructurales que lo convierten en un territorio prioritario para el estudio de los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas (MUITF), especialmente entre niñas y adolescentes indígenas.

De acuerdo con el Instituto Estatal Electoral de Hidalgo (IEEH, 2022), 79.48% de la población del municipio se autoadscribe como indígena, lo que ubica a Acaxochitlán entre los municipios con mayor presencia de población originaria en la entidad. Asimismo, 33.26% de la población habla una lengua indígena, siendo el náhuatl la lengua predominante con 98.4% de hablantes, y el otomí con 1.4%. Destaca que 6.83% de quienes hablan lengua indígena no hablan español, lo que implica importantes barreras lingüísticas para el acceso a servicios institucionales (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020).

En cuanto a las condiciones educativas, 67.6% de la población cuenta únicamente con educación básica, mientras que 15.7% no tiene educación formal. La asistencia escolar disminuye significativamente a partir de los 15 años, pasando 85% en población de 12 a 14 años, 25.4% en población de 15 a 17 años (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020). Este dato coincide con las edades críticas de ocurrencia de MUITF y de abandono escolar por causas asociadas a embarazo, cuidado de hijas/os, o formación de pareja.

El municipio también presenta una alta tasa de embarazo infantil y adolescente, con 7 casos de embarazo en niñas menores de 15 años en 2020, 14 en 2021, 0 en 2022, 8 en 2023 y 2 en 2024, y un total de 1057 embarazos en adolescentes de 15 a 19 años entre 2020 y 2024 (Secretaría de Salud de Hidalgo, 2025; Ortega-Ponce, et al., 2025). Estas cifras reflejan patrones persistentes de iniciación sexual y reproductiva en edades tempranas, en contextos posiblemente asociados a uniones conyugales prematuras.

Además, 57.6% de las mujeres no económicamente activas en el municipio se dedica al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado, lo que evidencia la asignación de roles tradicionales de género desde etapas tempranas de la vida (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020).

Estos datos permiten caracterizar a Acaxochitlán como un espacio donde confluyen factores estructurales de vulnerabilidad (pobreza, rezago educativo, barreras lingüísticas, desigualdad de género) que constituyen condiciones propicias para la reproducción de MUITF, especialmente entre niñas y adolescentes indígenas.

Dentro del municipio, se seleccionó la comunidad de Santiago Tetepa por su relevancia demográfica y sociocultural. Esta comunidad, una de las 20 registradas como pueblos indígenas en el Catálogo de Pueblos y Comunidades Indígenas de Hidalgo (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2022), cuenta con 5,113 habitantes, siendo la más numerosa en población indígena del municipio.

70% de las personas hablan náhuatl, siendo las personas adultas mayores las principales transmisoras de esta lengua, lo que da cuenta de un fuerte arraigo cultural y comunitario. Asimismo, Santiago Tetepa destaca por conservar prácticas de impartición de justicia por “usos y costumbres”, incluyendo la existencia de espacios de reclusión comunitaria y la participación activa de autoridades tradicionales en la resolución de conflictos y el tratamiento de faltas y delitos.

Esta organización normativa comunitaria puede influir en la forma en que se comprenden, negocian o legitiman las uniones conyugales tempranas, y constituye un eje clave para analizar las intersecciones entre cultura, género, poder y derechos en el marco de los MUITF.

Para los fines de esta investigación, el universo de estudio estuvo conformado por nueve mujeres originarias de la comunidad de Santiago Tetepa, quienes se autoadscriben como indígenas y que contrajeron matrimonio o establecieron una unión conyugal antes de cumplir los dieciocho años. Una de ellas fue casada a los catorce años, otra a los quince, dos fueron casadas y una unida a los dieciséis, mientras que cuatro contrajeron matrimonio a los diecisiete años. En términos de escolaridad, una de las participantes no cuenta con estudios, dos concluyeron la educación primaria, cinco cursaron la secundaria y una tiene secundaria incompleta, lo que refleja la persistencia de limitaciones estructurales en el acceso y permanencia educativa de las mujeres en contextos rurales indígenas.

Respecto a su situación conyugal actual, cinco de ellas continúan casadas o en unión, tres están divorciadas y una es viuda. En cuanto a su actividad económica, tres se dedican exclusivamente al trabajo doméstico no remunerado, mientras que seis participan en el ámbito laboral remunerado: cinco en la venta ambulante de verduras y una como empleada doméstica. En relación con la maternidad, una mujer tiene un hijo o hija, dos cuentan con dos, tres con tres, dos con cuatro y una con seis hijas e hijos.

En todos los casos, los hombres con quienes establecieron dichas uniones eran mayores de dieciocho años, evidenciando una marcada asimetría etaria y de poder. Ninguna de estas uniones fue resultado de una decisión autónoma por parte de las adolescentes, sino que respondieron a acuerdos establecidos por las figuras paternas, reproduciendo así patrones de control familiar y cultural sobre la vida, la sexualidad y el cuerpo de las jóvenes.

Para la recolección de información se realizaron entrevistas semiestructuradas con cada una de las participantes, las cuales tuvieron una duración variable de entre tres y cuatro horas, desarrolladas en una sola sesión. Esta modalidad de aplicación respondió principalmente a la disponibilidad de tiempo de las mujeres entrevistadas, quienes conciliaron su participación con las responsabilidades domésticas, laborales y familiares. El contacto con las participantes se logró gracias al apoyo brindado por instancias del H. Ayuntamiento de Acaxochitlán, lo que facilitó el acercamiento comunitario y la generación de un ambiente de confianza necesario para la realización de las entrevistas.

Asimismo, se realizó un análisis de datos estadísticos provenientes del Sistema Nacional de Información en Salud (SINAC), a fin de complementar la información cualitativa obtenida en campo. Para este análisis se recuperaron registros correspondientes al periodo 2020–2024, tanto a nivel estatal como municipal, con el propósito de contextualizar la situación del estado de Hidalgo y del municipio de Acaxochitlán en relación con los casos de embarazos en menores de 18 años. De manera específica, se incorporaron datos correspondientes a la comunidad de Santiago Tetepa, referidos al número de casos desagregados por edad, autorreconocimiento indígena, nivel de escolaridad, estado civil, situación laboral, número de gestas y la relación entre la edad de la adolescente y la del progenitor del embarazo. La información fue procesada y analizada mediante el programa SPSS, lo que permitió identificar patrones, tendencias y relaciones significativas que aportan una visión más amplia sobre las condiciones sociales y estructurales que atraviesan las adolescentes embarazadas en la región.

8.2 Métodos

El método en la investigación científica es el conjunto de procedimientos sistemáticos que las y los investigadores emplean para obtener conocimiento válido y confiable sobre un fenómeno determinado. Su función principal es garantizar la objetividad, la reproducibilidad y la precisión de los resultados obtenidos a través de un proceso estructurado y basado en evidencia (Babbie, 2020).

El método de investigación constituye un procedimiento lógico, estructurado y sistemático que permite la obtención de conocimiento, ya sea a través de la observación empírica, el análisis teórico o la integración de ambos enfoques. Esta herramienta metodológica no solo guía el desarrollo del proceso investigativo, sino que también garantiza la solidez y la confiabilidad de los resultados obtenidos. De acuerdo con Creswell y Creswell (2018), el método de investigación comprende el conjunto de estrategias y procedimientos empleados para recopilar y analizar datos, asegurando así que los hallazgos sean válidos, fiables y susceptibles de ser aplicados en contextos similares.

Para cumplir con su propósito, el método debe ajustarse a ciertos criterios fundamentales. En primer lugar, la objetividad es esencial, ya que implica minimizar la influencia de los prejuicios personales, creencias o expectativas del investigador sobre los resultados del estudio. Como lo señala Babbie

(2020), un enfoque objetivo se apoya en datos empíricos verificables, evitando interpretaciones subjetivas que puedan distorsionar las conclusiones.

En segundo lugar, se destaca la reproducibilidad, entendida como la posibilidad de que otros investigadores, al aplicar el mismo procedimiento metodológico en condiciones similares, logren obtener resultados comparables. Este principio es crucial en el ámbito científico, pues permite validar los hallazgos, fortalecer su credibilidad y evitar errores en las conclusiones (Creswell y Creswell, 2018).

Otro criterio clave es la sistematicidad, que se refiere a la necesidad de seguir una secuencia de pasos claramente definidos y organizados de forma lógica. Esta característica favorece el desarrollo ordenado de la investigación, permitiendo una recolección y análisis de datos coherente y exhaustiva. Según Taylor, Bogdan y DeVault (2016), la sistematicidad evita omisiones metodológicas y reduce el riesgo de sesgos que comprometan la integridad del estudio.

Finalmente, el método de investigación debe cumplir con un alto rigor científico, entendido como la aplicación de estándares estrictos de validación y control en todas las fases del proceso investigativo. Tal como lo afirman Tashakkori y Teddlie (2010), un estudio riguroso selecciona las herramientas metodológicas más adecuadas y asegura la validez interna y externa de los resultados, proporcionando conclusiones sólidas y bien fundamentadas.

8.2.1 Método empírico analítico

El enfoque empírico-analítico es un paradigma de investigación que se caracteriza por el uso del método científico para la observación, medición y análisis de los fenómenos naturales y sociales. Este enfoque ha sido fundamental en la producción de conocimientos verificables y objetivos, proporcionando bases sólidas para la ciencia y la tecnología modernas. Su énfasis en la objetividad y la replicabilidad lo convierte en una herramienta esencial en múltiples disciplinas científicas.

Este método se basa en la idea de que el conocimiento debe obtenerse a partir de la experiencia y la observación sistemática de los hechos. Según Popper (2002), el conocimiento científico se construye

mediante la formulación de hipótesis que deben ser falsables y sometidas a pruebas rigurosas. Este principio es fundamental para garantizar la validez y fiabilidad de las investigaciones.

Otra característica esencial es el uso de métodos cuantitativos para el análisis de los datos. Como señalan Creswell y Creswell (2018), los estudios cuantitativos permiten generalizar resultados a partir de muestras representativas y el uso de estadísticas para validar las hipótesis formuladas. Este tipo de investigación es ampliamente utilizado en las ciencias naturales y sociales, dado que proporciona datos objetivos y reproducibles.

Además, el enfoque se apoya en el determinismo, lo que implica que los eventos pueden predecirse en base a la relación causal entre variables. Es decir, los fenómenos estudiados siguen patrones regulares y pueden explicarse mediante leyes generales (Bunge, 2000). Este principio es clave en disciplinas científicas, donde los modelos predictivos desempeñan un papel central en la formulación de teorías y en la toma de decisiones basadas en la evidencia.

Otro aspecto importante del enfoque empírico-analítico es su capacidad de operar bajo un marco sistemático y estructurado, lo que permite desarrollar investigaciones metódicas y rigurosas. Se centra en la reproducibilidad de los estudios y en la necesidad de eliminar sesgos a través del control experimental y el análisis estadístico. Su metodología promueve la acumulación de conocimientos verificables y contrastables, lo que contribuye a la evolución del conocimiento en distintas áreas del saber (Creswell y Creswell, 2018).

El enfoque empírico-analítico es fundamental para la generación de conocimiento basado en datos objetivos y verificables. Su aplicación en diferentes disciplinas permite desarrollar teorías, validar hipótesis y establecer relaciones causales entre variables. La sistematicidad de este enfoque favorece la acumulación progresiva del conocimiento, lo que facilita la mejora continua de los modelos teóricos y metodológicos empleados en la investigación científica (Bunge, 2000).

Asimismo, el enfoque ha sido clave en la evolución de la ciencia moderna, al proporcionar herramientas metodológicas que han permitido descubrir leyes naturales, comprender la dinámica de los sistemas sociales y optimizar procesos tecnológicos. Su énfasis en la medición precisa y en el

análisis cuantitativo ha dado lugar a avances significativos en distintos campos, lo que ha repercutido en el desarrollo de la sociedad y en la mejora de la calidad de vida (Creswell y Creswell, 2018).

Además, el enfoque empírico-analítico favorece la toma de decisiones informadas en diversos ámbitos, desde la formulación de políticas públicas hasta la implementación de estrategias empresariales. La capacidad de recopilar y analizar datos de manera rigurosa permite evaluar la efectividad de intervenciones y ajustar las estrategias en función de los resultados obtenidos. De esta manera, este enfoque contribuye a la optimización de procesos y al diseño de soluciones basadas en la evidencia (Bunge, 2000).

A pesar de sus ventajas, el enfoque empírico-analítico ha sido criticado por su reduccionismo y su enfoque positivista. Para autores como Kuhn (1996), la ciencia no avanza exclusivamente a través de la acumulación de datos, sino también por revoluciones paradigmáticas que transforman la manera en que se conciben los fenómenos. Además, Denzin y Lincoln (2018) destacan que este enfoque puede excluir aspectos subjetivos y cualitativos que también son relevantes para la comprensión de la realidad.

Otra crítica es que el enfoque empírico-analítico tiende a favorecer la cuantificación sobre la comprensión profunda de los fenómenos sociales y culturales. Se ha argumentado que la estandarización de pruebas y la medición cuantitativa de logros académicos pueden no reflejar la complejidad del aprendizaje humano. Por ello, se han promovido enfoques complementarios como la investigación cualitativa y los métodos mixtos, que permiten capturar matices y dimensiones subjetivas que el método empírico-analítico no siempre puede abordar de manera efectiva (Freire, 1970).

Además, este enfoque puede ser limitado en la comprensión de fenómenos complejos donde intervienen múltiples factores interrelacionados. En estos casos, los métodos cualitativos pueden proporcionar una visión más rica y detallada (Patton, 2015). Los críticos argumentan que la estricta adherencia a métodos cuantitativos puede llevar a la omisión de variables significativas que no son fácilmente cuantificables, lo que puede limitar la interpretación integral de los fenómenos estudiados.

El enfoque empírico-analítico ha sido clave en el desarrollo del conocimiento científico, proporcionando herramientas para la verificación de hipótesis y la generalización de resultados. Su aplicación en diversas disciplinas ha permitido avances significativos en el ámbito de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, es importante reconocer sus limitaciones y complementar su aplicación con enfoques cualitativos que permitan una visión más integral de los fenómenos estudiados. La combinación de ambos enfoques puede enriquecer la investigación y generar conocimientos más completos y significativos.

La evolución del conocimiento científico depende de la integración de diversas metodologías que permitan abordar la complejidad de los fenómenos naturales y sociales. Aunque el enfoque empírico-analítico sigue siendo un pilar fundamental de la investigación, su combinación con perspectivas cualitativas y multidisciplinarias amplía el alcance del conocimiento y permite una comprensión más profunda de la realidad.

8.2.2 Fenomenología

La fenomenología constituye una de las corrientes filosóficas más influyentes del siglo XX, cuyo objetivo central es el estudio sistemático de la experiencia vivida y de los fenómenos tal como se manifiestan a la conciencia. Husserl, considerado su fundador, planteó la necesidad de una filosofía que retomara la inmediatez de la experiencia, antes de ser mediada por teorías, prejuicios o construcciones conceptuales (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 2006).

Uno de los principios centrales de este enfoque es la epoché, que consiste en la suspensión o puesta entre paréntesis de las creencias, teorías y supuestos previos sobre la realidad, este ejercicio no implica negar la existencia del mundo, sino dejar en suspenso la actitud natural para poder atender al modo en que los objetos y experiencias se presentan de forma inmediata en la conciencia. Gracias a esta reducción fenomenológica, es posible alcanzar las esencias del fenómeno, entendidas como estructuras invariantes de la experiencia (Moran, 2000). En esta perspectiva, la conciencia se concibe siempre

como intencional, es decir, dirigida hacia algo: todo acto de conciencia es conciencia de un objeto, y este rasgo fundamental otorga a la fenomenología su carácter descriptivo y relacional (Husserl, 2006).

Otro concepto fundamental es el del mundo de la vida (Lebenswelt), elaborado por Husserl, con este término se refiere al horizonte cotidiano y pre-científico de sentido compartido, en el que se sitúa toda experiencia humana. El Lebenswelt es la base de todo conocimiento, ya que constituye el trasfondo desde el cual las personas otorgan significados y construyen interacciones (Husserl, 2008). La importancia de este concepto radica en que desplaza la atención desde los sistemas científicos abstractos hacia la experiencia concreta de los sujetos, convirtiéndose en un punto de partida para las ciencias sociales y humanas.

Tras Husserl, otros filósofos profundizaron y reinterpretaron los fundamentos de la fenomenología, Heidegger (2003) reorientó este enfoque hacia una ontología del ser, colocando la existencia humana como un “ser-en-el-mundo” y destacando que la comprensión no es un acto teórico, sino una forma de estar situado en un horizonte de posibilidades. Merleau-Ponty (1993) introdujo una lectura más encarnada, subrayando que la percepción se da desde el cuerpo vivido, que actúa como mediador primario entre el yo y el mundo. Este giro enfatizó la dimensión sensorial, práctica y material de la experiencia. Por su parte, Schutz (1962) trasladó la fenomenología al terreno de la sociología, al señalar que la vida cotidiana es un entramado de significados compartidos intersubjetivamente, donde los testimonios, relatos y narrativas cumplen un papel central en la producción de sentido social.

Además, la fenomenología se consolidó como un movimiento plural, al que contribuyeron autores como Sartre, que exploró la libertad y la responsabilidad desde una perspectiva fenomenológica-existencial, y Levinas, que introdujo un giro ético al señalar la primacía de la alteridad y la responsabilidad frente al otro. Estas derivaciones muestran que la fenomenología no es un sistema cerrado, sino una forma de pensar abierta que se adapta a diversos campos de estudio, desde la filosofía y la psicología hasta la sociología, la educación y la investigación cualitativa (Spiegelberg, 1994; Zahavi, 2019).

La fenomenología, al situar en el centro de su análisis la experiencia vivida, se ha convertido en una herramienta fundamental dentro de la investigación social. Su objetivo principal no es explicar

causalmente los fenómenos, como en los enfoques positivistas, sino comprender el sentido que los sujetos otorgan a sus vivencias en el marco de su mundo cotidiano. Esta orientación permite aproximarse a la subjetividad como fuente legítima de conocimiento y rescatar la dimensión cualitativa de la vida social, que suele quedar invisibilizada en modelos puramente cuantitativos (Schutz, 1962; Zahavi, 2019).

En la investigación social, el propósito de la fenomenología es comprender cómo las personas y colectivos interpretan y construyen su realidad a través de la experiencia, como lo señala Van Manen (1990), investigar fenomenológicamente implica describir las estructuras del vivir humano, poniendo atención tanto a las narrativas verbales como a las dimensiones emocionales y corporales de la experiencia. De este modo, el análisis fenomenológico busca identificar las esencias o núcleos de sentido que atraviesan los testimonios, sin perder de vista la particularidad de cada vivencia.

Este enfoque resulta especialmente útil para visibilizar a grupos históricamente vulnerados o cuyas voces han sido silenciadas en los relatos oficiales. Al recuperar los significados que las propias personas atribuyen a su experiencia, la fenomenología ofrece un espacio para el reconocimiento de saberes situados y contextualizados. Schutz (1962) sostiene que el mundo social se sostiene en un entramado de significados compartidos que se construyen intersubjetivamente; de ahí que la investigación fenomenológica en lo social tenga como objetivo captar esos horizontes de sentido que hacen posible la vida colectiva.

A diferencia de otros métodos que privilegian la generalización, la fenomenología se centra en la profundidad y en la comprensión interpretativa. Para Giorgi (2009), su finalidad es describir de manera rigurosa las experiencias humanas tal como son vividas, con el fin de construir conocimientos que permitan comprender la complejidad de las prácticas sociales. Esta orientación permite explorar fenómenos como la violencia, la discriminación, el sufrimiento, la memoria o la resiliencia desde la perspectiva de quienes los experimentan, aportando una mirada crítica a las estructuras sociales que los configuran.

La fenomenología resulta especialmente pertinente para la recuperación de testimonios en la investigación social, dado que su eje central es la comprensión de la experiencia vivida desde la

perspectiva de quienes la experimentan. Esta orientación permite rescatar la subjetividad de los individuos y colectivos, entendiendo los relatos no solo como fuentes de información, sino como expresiones significativas del modo en que las personas construyen sentido frente a su realidad. Como señala Ricoeur (1986), todo testimonio constituye un acto narrativo en el que se entrelazan memoria, identidad y sentido, por lo que requiere una aproximación metodológica sensible y reflexiva.

La recuperación de testimonios bajo un enfoque fenomenológico implica reconocer que la experiencia de las personas no puede ser reducida a datos objetivos o verificables únicamente, sino que debe ser comprendida en su riqueza simbólica, emocional y corporal. De ahí que la fenomenología permita acceder tanto a los significados explícitos en los relatos como a las dimensiones tácitas y silenciosas que configuran la experiencia (Van Manen, 1990). Este carácter integrador hace que los testimonios se conviertan en un espacio privilegiado para explorar fenómenos como la violencia, el desarraigo, el dolor, la memoria histórica o la resistencia.

Asimismo, la fenomenología se vincula estrechamente con la ética del reconocimiento y la dignidad de las personas, recuperar testimonios bajo esta perspectiva implica validar la voz de los sujetos como fuente legítima de conocimiento, en contraposición a enfoques que tienden a invisibilizar o instrumentalizar la experiencia vivida. Schutz (1962) destaca que la intersubjetividad es el fundamento de la vida social; por tanto, la investigación fenomenológica de los testimonios no solo se orienta a comprender experiencias individuales, sino también a revelar los sentidos compartidos que sustentan las prácticas y relaciones en contextos comunitarios.

En el terreno de la investigación cualitativa aplicada, la pertinencia de la fenomenología radica en que permite reconstruir las experiencias desde las propias categorías de los actores sociales, en lugar de imponer esquemas teóricos ajenos. Giorgi (2009) subraya que la fenomenología busca describir las esencias de la experiencia tal como son vividas, y este ejercicio resulta indispensable cuando se trabaja con testimonios de poblaciones en situación de vulnerabilidad o exclusión, pues posibilita reconocer su agencia y subjetividad.

La fenomenología, al situar su centro en la descripción y comprensión de las experiencias vividas, requiere de una metodología que permita acercarse de manera cuidadosa y rigurosa a los testimonios

de las personas. El interés no se concentra en establecer relaciones causales ni en medir variables, sino en captar el modo en que las personas experimentan, interpretan y otorgan sentido a sus vivencias en contextos específicos. Este énfasis convierte a la fenomenología en un marco metodológico especialmente valioso para la investigación social cualitativa, donde los testimonios se entienden no solo como fuentes de información, sino como expresiones de significados que emergen de la conciencia y de la intersubjetividad (Giorgi, 2009).

El proceso metodológico fenomenológico inicia con la recuperación de relatos de experiencia, que suelen obtenerse mediante entrevistas abiertas, historias de vida, conversaciones en profundidad, narrativas autobiográficas o registros orales en contextos comunitarios. El objetivo no es obtener respuestas cerradas, sino propiciar un espacio de diálogo en el que los participantes puedan narrar con libertad y en sus propios términos lo que han vivido. En este sentido, la entrevista fenomenológica debe orientarse a explorar el cómo de la experiencia más que el qué, de manera que se privilegie el proceso de vivencia y la forma en que el fenómeno aparece en la conciencia de los sujetos (Bevan, 2014).

Una vez reunidos los testimonios, se procede a la descripción fenomenológica, que busca registrar de manera fiel los elementos relatados, atendiendo tanto a los hechos narrados como a las emociones, percepciones, silencios y corporalidades que acompañan la experiencia. En este punto, se aplica la reducción fenomenológica o epoché, que consiste en suspender los juicios previos, teorías o prejuicios de la o el investigador para acercarse al fenómeno con la mayor apertura posible. Esta actitud permite reconocer la voz de la o el participante en su propio horizonte de sentido, evitando imponer categorías externas que podrían distorsionar la riqueza de la experiencia (Husserl, 2006).

El análisis continúa con la identificación de unidades de significado, proceso en el que los relatos se fragmentan en expresiones o segmentos que revelan aspectos centrales de la experiencia. Estas unidades son posteriormente agrupadas en temas que permiten captar las estructuras esenciales del fenómeno. Giorgi (2009) plantea que esta etapa exige una doble fidelidad: por un lado, respetar la forma en que las personas expresan su vivencia, y por otro, traducir dichas expresiones a un lenguaje que pueda ser comprendido en el marco de las ciencias humanas y sociales. Esta operación

hermenéutica no elimina la singularidad, sino que busca generar una comprensión más amplia de los significados compartidos.

Finalmente, se llega a la síntesis e interpretación fenomenológica, que consiste en elaborar una descripción estructural del fenómeno a partir de los significados emergentes. Van Manen (1990) sostiene que esta síntesis no debe entenderse como una generalización abstracta, sino como una elaboración reflexiva que ilumina las dimensiones esenciales de la experiencia humana. La interpretación es, en este sentido, un proceso de co-construcción en el que la o el investigador y la o el participante se encuentran en un diálogo que genera nuevo conocimiento. En este punto, la fenomenología trasciende el simple análisis descriptivo y se convierte en una práctica ética y política de reconocimiento, donde los testimonios no se utilizan como datos brutos, sino que se valoran como narrativas cargadas de sentido y agencia.

8.3 Técnica

La técnica en investigación es el conjunto de procedimientos específicos que guían la recolección y el análisis de datos. Seleccionar la técnica adecuada en un trabajo de investigación es crucial, ya que de ello depende la validez y confiabilidad de los resultados obtenidos. Un error en la selección podría llevar a datos incorrectos o interpretaciones erróneas (Babbie, 2020). Además, la combinación de técnicas cualitativas y cuantitativas, conocida como metodología mixta, puede enriquecer la investigación al proporcionar un análisis más completo; el uso de la metodología mixta permite obtener datos numéricos y, al mismo tiempo, contextualizarlos a partir de la percepción de los sujetos estudiados (Creswell, 2014).

Además, la elección de la técnica adecuada depende de factores como el objetivo del estudio, la disponibilidad de recursos, el tiempo disponible y el acceso a la población de interés. Una investigación exploratoria, por ejemplo, puede beneficiarse más de técnicas cualitativas, mientras que un estudio descriptivo o explicativo suele recurrir a enfoques cuantitativos o mixtos (Neuman, 2014).

8.3.1 Entrevista

La entrevista es una de las técnicas más utilizadas en la investigación cualitativa, ya que permite obtener información detallada sobre experiencias, opiniones y percepciones de los participantes. Su flexibilidad y capacidad de adaptación a diversos contextos la convierten en una herramienta fundamental en el campo de las ciencias sociales, la psicología, la educación y muchas otras disciplinas (Taylor y Bogdan, 2013). A través de esta técnica, es posible captar la profundidad de las narrativas individuales y obtener datos de primera mano que pueden ser fundamentales para comprender fenómenos sociales y culturales.

Las entrevistas pueden clasificarse en estructuradas, semiestructuradas y no estructuradas. Las estructuradas siguen un guion fijo con preguntas previamente establecidas, lo que facilita la comparación entre diferentes entrevistas. Por otro lado, las entrevistas semiestructuradas permiten cierta flexibilidad, ya que combinan preguntas guía con la posibilidad de profundizar en temas emergentes. Finalmente, las entrevistas no estructuradas son abiertas y dependen en gran medida de la dinámica de la conversación (Kvale, 2011).

La elección del tipo de entrevista depende de los objetivos de la investigación. Mientras que las entrevistas estructuradas son útiles para estudios que requieren uniformidad en las respuestas, las semiestructuradas y no estructuradas son preferidas en investigaciones que buscan explorar a fondo las experiencias y narrativas de los participantes (Flick, 2014). Además, el tipo de entrevista puede verse influenciado por factores como la cantidad de participantes, el tiempo disponible para la investigación y la naturaleza del problema a estudiar.

El éxito de una entrevista depende en gran medida de una adecuada preparación. Antes de realizar la entrevista, es fundamental definir claramente los objetivos de la investigación y formular preguntas que permitan obtener información relevante. Además, la entrevistadora o entrevistador debe asegurarse de crear un ambiente de confianza con la o el participante, explicando el propósito de la entrevista y garantizando la confidencialidad de las respuestas (Babbie, 2020).

Durante la conducción de la entrevista, es importante que la o el entrevistador mantenga una actitud neutral y evite influir en las respuestas de la entrevistada o entrevistado. También se recomienda utilizar preguntas abiertas, ya que estas permiten obtener respuestas más detalladas y espontáneas. La habilidad de la entrevistadora o entrevistador para formular preguntas de seguimiento también es crucial para profundizar en aspectos específicos del tema en cuestión (Gibbs, 2012).

Tras la realización de la entrevista, se debe proceder a la transcripción y análisis de los datos obtenidos. En este proceso, el investigador puede identificar patrones y categorías que permitan interpretar los resultados de manera significativa. La triangulación con otras fuentes de información también puede ser útil para aumentar la validez y confiabilidad de los hallazgos (Flick, 2014).

La entrevista es una técnica versátil que puede utilizarse en diversas disciplinas. En la psicología, se emplea para explorar la percepción, emociones y experiencias de las personas, permitiendo a las y los investigadores profundizar en el comportamiento humano. En la sociología, las entrevistas son clave para el estudio de grupos sociales, dinámicas comunitarias y fenómenos como la desigualdad o la movilidad social (Taylor y Bogdan, 2013).

Entre las principales ventajas de la entrevista está la posibilidad de obtener información detallada y profunda, así como la oportunidad de clarificar respuestas y captar matices en la expresión verbal y no verbal de las y los participantes. Además, permite generar confianza y adaptarse a la situación específica de cada entrevistado (Babbie, 2020). Esta técnica también es valiosa cuando se requiere explorar perspectivas individuales sobre temas complejos, como la toma de decisiones, las emociones o las experiencias vividas.

Sin embargo, también presenta desventajas. Una de ellas es la subjetividad, ya que tanto la o el entrevistador como la o el entrevistado pueden influir en las respuestas. Además, la recolección y análisis de datos pueden ser procesos largos y complejos. Finalmente, la presencia de la o el entrevistador puede generar sesgos en las respuestas, especialmente si la o el entrevistado busca responder de manera socialmente aceptable (Gibbs, 2012). Para minimizar estos problemas, es recomendable que la o el entrevistador esté bien capacitado y que las entrevistas sean diseñadas de manera rigurosa.

El uso de entrevistas en investigación requiere atención a consideraciones éticas fundamentales. Es esencial garantizar el consentimiento informado de los participantes, asegurando que comprendan los objetivos del estudio y el uso que se dará a la información proporcionada. Asimismo, se debe garantizar la confidencialidad y el anonimato de los datos recopilados (Kvale y Brinkmann, 2009). Además, es importante evitar cualquier tipo de presión sobre las y los participantes y asegurarse de que tengan la libertad de retirarse del estudio en cualquier momento sin consecuencias.

Otra consideración ética es la interpretación y representación fiel de las respuestas de las y los entrevistados. Las y los investigadores deben evitar sesgos en la transcripción y análisis de los datos, asegurando que los hallazgos reflejen con exactitud las perspectivas de los participantes (Taylor y Bogdan, 2013). La transparencia en el proceso de investigación es clave para mantener la integridad del estudio.

La entrevista es una técnica clave para la investigación cualitativa debido a su capacidad de generar información rica y detallada. No obstante, su aplicación requiere planificación cuidadosa y consideraciones éticas para evitar sesgos y garantizar la validez de los resultados. En definitiva, el uso adecuado de la entrevista contribuye significativamente al avance del conocimiento en diversas disciplinas. Su aplicación en estudios académicos y en la investigación social ha demostrado ser invaluable para comprender la complejidad de las interacciones humanas y las experiencias individuales.

8.3.2 Observación

La observación es una técnica fundamental en la investigación cualitativa y cuantitativa, ya que permite recopilar datos de manera directa y en contextos naturales. Desde la antropología hasta la psicología y las ciencias sociales, la observación se ha utilizado para comprender fenómenos complejos sin la necesidad de intervenir en ellos (Taylor y Bogdan, 1987). Esta técnica es particularmente útil cuando el objetivo es captar la dinámica social, los patrones de comportamiento y las interacciones humanas en entornos específicos. En este ensayo, se explorará la observación como

técnica de investigación, sus tipos, ventajas y limitaciones, así como su aplicabilidad en diferentes disciplinas.

La observación constituye un método fundamental para la recolección de datos en investigaciones sociales y antropológicas, ya que se basa en la percepción directa y el registro sistemático de comportamientos, eventos y situaciones. Según Angrosino (2012), esta técnica permite al investigador captar aspectos de la realidad que, en muchos casos, no pueden ser expresados verbalmente por los sujetos de estudio. A diferencia de herramientas como la entrevista o el cuestionario, la observación posibilita acceder a información sin la mediación del lenguaje, lo cual resulta crucial en contextos donde las personas no están en condiciones, por motivos emocionales, sociales o culturales, de comunicar ciertos comportamientos o experiencias (Bernard, 2011).

Para que la observación sea efectiva como técnica de investigación, debe planearse cuidadosamente, aplicarse con una estructura clara y realizarse bajo criterios rigurosos de objetividad. Esto implica evitar juicios o interpretaciones subjetivas que puedan distorsionar los datos, así como establecer procedimientos que aseguren la validez y la confiabilidad de la información recolectada. En este sentido, la observación no es un acto pasivo, sino una actividad crítica que exige preparación teórica, sensibilidad contextual y un marco ético bien definido.

Existen diversas formas de clasificar la observación, dependiendo del grado de implicación del investigador, del nivel de estructuración del proceso, del conocimiento que los sujetos tengan sobre la observación y de la forma en que se realiza el registro.

Una primera distinción relevante es la que se establece entre observación participante y no participante. En la observación participante, el investigador se integra activamente en el entorno que estudia, formando parte de las dinámicas sociales del grupo y experimentando directamente las interacciones que allí ocurren. Este tipo de observación es especialmente valioso en investigaciones etnográficas y estudios antropológicos, ya que permite una comprensión más profunda de los significados culturales desde la perspectiva de los propios actores (Spradley, 1980). Por el contrario, en la observación no participante, el investigador asume un rol más distante y objetivo, limitándose a observar sin intervenir, lo que puede reducir el riesgo de influir en el comportamiento de los sujetos observados.

Otra clasificación importante es la que diferencia entre observación estructurada y no estructurada. La observación estructurada se caracteriza por seguir un plan previamente definido, con categorías específicas de análisis y criterios estandarizados para el registro de datos. Esta modalidad es propia de investigaciones cuantitativas y permite comparar los resultados de manera sistemática y objetiva (Kawulich, 2005). En contraste, la observación no estructurada adopta un enfoque más abierto y exploratorio, donde el investigador observa sin un guion preestablecido, permitiendo que emerjan nuevas categorías a partir del contacto directo con el fenómeno estudiado. Esta flexibilidad la convierte en una herramienta poderosa en estudios cualitativos que buscan comprender significados, procesos y contextos complejos.

También es pertinente distinguir entre la observación encubierta y la observación abierta. En la observación encubierta, los sujetos no son conscientes de que están siendo observados, lo cual puede evitar que modifiquen su comportamiento como resultado del conocimiento de la investigación, efecto conocido como el efecto Hawthorne (Patton, 2015). No obstante, este tipo de observación plantea serios cuestionamientos éticos, especialmente en lo relativo al consentimiento informado y al respeto de la privacidad. Por el contrario, en la observación abierta, los participantes saben que están siendo observados, lo que permite establecer relaciones más transparentes entre el investigador y los sujetos, aunque también puede influir en las conductas observadas debido a la reactividad.

Finalmente, es posible distinguir entre observación directa e indirecta. La observación directa se lleva a cabo en tiempo real, con la presencia del investigador en el lugar de los hechos, lo que facilita la captación de matices y detalles contextuales que podrían perderse en otro tipo de registros. Por su parte, la observación indirecta se realiza a través del análisis de materiales secundarios como grabaciones, videos, fotografías o documentos, siendo especialmente útil cuando no es posible presenciar el fenómeno en el momento en que ocurre (DeWalt y DeWalt, 2011).

En conjunto, estas modalidades de observación ofrecen un repertorio diverso de herramientas que el investigador puede seleccionar y combinar según los objetivos del estudio, el tipo de fenómeno a analizar y los criterios éticos que rijan la investigación. La clave está en elegir el tipo de observación que mejor se ajuste al contexto y a las preguntas de investigación, sin perder de vista la importancia de una mirada crítica, reflexiva y comprometida con la integridad del proceso investigativo.

La observación como técnica de investigación presenta una serie de ventajas y desventajas que deben ser cuidadosamente valoradas al momento de su aplicación en estudios sociales o de campo. Entre sus principales fortalezas se encuentra la posibilidad de estudiar los fenómenos en su contexto natural, lo cual permite captar las dinámicas sociales tal como ocurren, sin las alteraciones propias de ambientes controlados o artificiales (DeWalt y DeWalt, 2011). Esta cercanía al entorno real favorece la obtención de datos ricos, complejos y con un alto nivel de detalle, lo que resulta especialmente valioso en investigaciones cualitativas (Gobo, 2008).

Asimismo, la observación permite registrar interacciones sociales y comportamientos espontáneos, lo que minimiza la influencia de la subjetividad del entrevistado o de las respuestas guiadas por expectativas sociales (Flick, 2007). En este sentido, constituye una herramienta útil para captar aspectos no verbales o simbólicos que otros métodos podrían pasar por alto. Además, puede utilizarse de forma complementaria con otras técnicas de recolección de datos, como entrevistas o encuestas, lo que fortalece la triangulación metodológica y enriquece el análisis (Flick, 2007).

Sin embargo, este método también conlleva ciertas limitaciones. Una de las principales es el riesgo de sesgo interpretativo derivado de la subjetividad del observador, quien puede influir en la selección, interpretación y registro de los datos según su propia perspectiva o experiencia (Bernard, 2011). A esto se suma la dificultad para replicar los estudios observacionales, dado que cada contexto observado es único y las condiciones no siempre pueden ser reproducidas con exactitud (Patton, 2015).

Por otro lado, la observación requiere de una inversión considerable de tiempo y recursos, sobre todo cuando se trata de investigaciones longitudinales o de carácter etnográfico, en las que se busca una comprensión profunda y sostenida en el tiempo (Kawulich, 2005). Finalmente, esta técnica también plantea importantes dilemas éticos, particularmente cuando se recurre a la observación encubierta o cuando no se cuenta con el consentimiento informado de las personas observadas, lo cual puede vulnerar su derecho a la privacidad (Spradley, 1980).

De esta manera, la observación es una técnica clave en la investigación social y en otras disciplinas, ya que permite la recolección de datos en escenarios naturales. Si bien tiene sus desafíos, su correcta aplicación y triangulación con otras técnicas pueden mejorar la validez de los estudios. Su papel en la

investigación seguirá siendo relevante para comprender la dinámica social y los comportamientos humanos, y su aplicabilidad se extiende a una amplia gama de ámbitos académicos y profesionales.

8.3.3 Análisis de bases de datos

El análisis de bases de datos se ha convertido en una herramienta fundamental para la investigación en diversas disciplinas, desde las ciencias sociales hasta la medicina y la ingeniería. Gracias al avance de la tecnología y al crecimiento exponencial de la información disponible, los investigadores pueden extraer conocimientos valiosos a partir de grandes volúmenes de datos. Este apartado explora la importancia del análisis de bases de datos en la investigación, sus principales métodos y herramientas, sus aplicaciones en diferentes campos, así como sus implicaciones éticas y limitaciones.

El análisis de bases de datos permite a los investigadores detectar patrones, realizar predicciones y generar conocimiento basado en evidencia. Según Romero, Ventura, Pechenizkiy, y Baker (2020), el uso de bases de datos en la investigación científica ha incrementado la calidad y la reproducibilidad de los estudios, al proporcionar acceso a información estructurada y verificable. Además, la posibilidad de integrar diferentes fuentes de datos amplía el alcance de los estudios y facilita la verificación de hipótesis.

En la era digital, el volumen de datos generados diariamente es inmenso, lo que ha impulsado el desarrollo de nuevas estrategias para su almacenamiento, gestión y análisis. La adopción de bases de datos en la investigación permite optimizar el tiempo y los recursos, reduciendo la dependencia de experimentos costosos o de encuestas de gran escala. Según Han, Kamber y Pei (2019), el acceso a bases de datos bien estructuradas puede mejorar significativamente la toma de decisiones en diferentes ámbitos de estudio.

Existen diversas técnicas para analizar bases de datos, cuya aplicación depende tanto del tipo de investigación como del volumen y naturaleza de los datos involucrados. En el campo del análisis de datos, se han desarrollado enfoques metodológicos que permiten extraer información relevante, identificar tendencias, hacer predicciones y facilitar la toma de decisiones.

Para los fines de esta investigación, se ocuparán las bases de datos públicas disponibles en el sitio de la Dirección General de Información en Salud (DGIS) de la Secretaría de Salud de México, específicamente aquellas correspondientes al Subsistema de Información sobre Nacimientos (SINAC). Estas bases concentran registros oficiales de nacimientos ocurridos en el país y permiten recuperar información estadística relevante de las madres, como la edad, estado civil, escolaridad, pertenencia étnica, ocupación y número de gestas, así como la edad del padre. Tales variables resultan fundamentales para identificar casos de uniones tempranas y uniones forzadas, así como para analizar las características de las relaciones asimétricas de poder que subyacen en dichos contextos. En este estudio se retomarán los datos correspondientes al periodo 2020 a 2024, con el fin de reconocer tendencias y variaciones relevantes en los indicadores seleccionados, garantizando un sustento estadístico confiable y actualizado para el análisis.

Para el procesamiento de los datos estadísticos mencionados se hará uso del software SPSS (Statistical Package for the Social Sciences), el cual ha sido, desde su creación en la década de 1960, una de las herramientas más utilizadas para el análisis estadístico en las ciencias sociales. Su diseño fue concebido específicamente para responder a las necesidades metodológicas de disciplinas como la sociología, la psicología, la antropología, la ciencia política y la educación, entre otras. Uno de los principales aportes de SPSS es su capacidad para procesar grandes volúmenes de datos y realizar análisis tanto descriptivos como inferenciales, con un alto grado de precisión y eficiencia. A través de sus funciones, los usuarios pueden generar estadísticas básicas como medias, frecuencias y desviaciones estándar, así como ejecutar procedimientos más complejos como análisis de regresión, análisis factorial, pruebas t, ANOVA y análisis de varianza multivariado. Esta versatilidad lo convierte en un instrumento indispensable para la investigación cuantitativa en el ámbito social (George y Mallery, 2019).

El uso de SPSS no solo facilita el análisis de datos, sino que también contribuye al fortalecimiento de la rigurosidad científica en la producción de conocimiento. En investigaciones sociales, donde la validez y la confiabilidad de los instrumentos de medición son fundamentales, SPSS permite aplicar procedimientos como el análisis de consistencia interna (por ejemplo, a través del coeficiente alfa de Cronbach) o el análisis de validez de constructo. Asimismo, su capacidad para manejar bases de datos con múltiples variables sociodemográficas y aplicar filtros complejos posibilita un abordaje más fino

y detallado de los fenómenos estudiados. En el ámbito académico, SPSS se ha consolidado como una herramienta formativa de gran utilidad, ya que fortalece las competencias analíticas y metodológicas de los estudiantes de ciencias sociales, brindándoles habilidades técnicas que pueden aplicar en trabajos de investigación, tesis y proyectos de intervención (Field, 2018). Además, el uso de SPSS facilita la replicabilidad de los estudios, ya que sus procedimientos son sistematizables y pueden ser documentados de manera clara, lo que mejora la transparencia y solidez de los resultados obtenidos. En un contexto donde se exige mayor evidencia empírica para la toma de decisiones públicas, el dominio de herramientas como SPSS es cada vez más relevante para quienes buscan incidir en la transformación social desde una base investigativa sólida.

8.3.4 Análisis crítico del discurso

El análisis del discurso constituye una herramienta fundamental en las ciencias sociales y humanas para comprender cómo el lenguaje, más allá de su función comunicativa, se convierte en un dispositivo de poder, en un campo de producción de significados y en un mecanismo de regulación social (González, Valles y Guevara, 2017). Foucault (1971) advertía que el discurso no es un mero reflejo de la realidad, sino un conjunto de prácticas que establecen qué puede decirse, quién está autorizado a hablar, en qué circunstancias y con qué efectos. En este sentido, el discurso no se limita a la palabra escrita o hablada, sino que abarca un entramado de saberes, normas y prácticas que organizan la vida social.

El Análisis Crítico del Discurso (ACD) surge como una corriente teórico-metodológica en la década de los ochenta, impulsada por autores como Fairclough, Van Dijk y Wodak; a diferencia de otros enfoques más descriptivos, el ACD asume una postura explícitamente política y crítica: busca visibilizar las formas en que el lenguaje contribuye a reproducir relaciones de poder, ideologías dominantes y desigualdades sociales. Su diferencia central con el análisis del discurso en sentido amplio es que no se limita a estudiar estructuras lingüísticas o interacciones, sino que pone énfasis en los vínculos entre discurso, poder y sociedad (Fairclough, 1992; Van Dijk, 1993).

Uno de los principios fundamentales del ACD es su carácter interdisciplinario; Wodak y Meyer (2009) subrayan que el análisis crítico del discurso integra aportes de la lingüística, la sociología, la

comunicación, los estudios culturales, la psicología social y la filosofía política. Esta amplitud le permite abordar fenómenos complejos como el racismo, la xenofobia, la violencia de género o las desigualdades económicas, considerando cómo estos se sostienen y legitiman mediante narrativas discursivas.

El ACD también se distingue por su dimensión crítica, su finalidad no es solamente describir cómo funciona el lenguaje, sino revelar los mecanismos de dominación ideológica y contribuir a la transformación social. Fairclough (1992) insiste en que el ACD debe analizar cómo los discursos naturalizan ciertas prácticas y visiones del mundo, haciéndolas parecer “normales” o inevitables, cuando en realidad responden a intereses particulares de poder. Esta naturalización es clave en fenómenos como la violencia de género, donde expresiones cotidianas pueden legitimar prácticas de control sobre los cuerpos de las mujeres.

Entre las categorías centrales del ACD se encuentra la noción de poder y hegemonía, para Foucault (1975), el poder no es una propiedad que unas personas poseen y otras no, sino una red de relaciones que atraviesa a la sociedad y que produce saberes, normas y subjetividades. El ACD retoma esta concepción para mostrar cómo los discursos configuran posiciones de sujeto y definen lo que es posible o imposible de enunciar; en paralelo, el concepto de hegemonía permite entender cómo las clases dominantes mantienen su posición no solo a través de la coerción, sino también mediante la construcción de consensos culturales y discursivos (Gramsci, 1999).

Otra categoría relevante es la de ideología y naturalización, Van Dijk (1993) sostiene que las ideologías son sistemas de creencias compartidos por grupos sociales que se reproducen en gran medida a través del discurso. En este sentido, los discursos funcionan como vehículos de transmisión de ideologías que presentan como “naturales” jerarquías sociales basadas en género, clase, etnia o edad. Por ejemplo, en entrevistas con adolescentes casadas, frases como “era mi obligación casarme” reproducen la idea de que el matrimonio infantil es una práctica normal y esperada, cuando en realidad es una forma de violencia estructural.

El ACD también pone atención en los procesos de subjetivación y construcción de identidades, como señala Hall (1997), las identidades no son esencias fijas, sino procesos relacionales que se constituyen

en y a través del discurso. De esta manera, categorías como “madre adolescente” o “mujer indígena” no solo nombran, sino que cargan con significados sociales, estigmas y expectativas. Butler (1990) amplía esta perspectiva al plantear que el lenguaje no solo describe a los sujetos, sino que los produce performativamente, enunciando y reiterando posiciones sociales que condicionan la vida de quienes son nombrados.

El ACD reconoce además la existencia de violencias simbólicas y normalizadas, siguiendo a Bourdieu (1999), se entiende que la violencia simbólica es una forma de dominación que opera de manera invisible, a través de la imposición de significados, categorías y visiones del mundo que son aceptadas como legítimas por quienes las padecen. En el campo de género, esto se traduce en discursos que naturalizan la subordinación de las mujeres o que silencian sus experiencias.

Aunado a ello, el ACD no se limita a develar dominaciones, sino que también analiza las resistencias y formas de agencia que se articulan en el lenguaje; los discursos son espacios de conflicto, donde emergen resignificaciones, contradicciones y prácticas de resistencia (Fairclough, *Discurso y cambio social*, 1992). Butler (1990) recuerda que el poder nunca es absoluto, y que en las grietas del discurso se abren posibilidades para el cuestionamiento y la transformación.

Es así como, el ACD plantea que el lenguaje no puede entenderse de manera aislada, pues cada enunciado se produce en una red compleja de interacciones sociales, históricas y políticas. Por ello, diversos autores han señalado la necesidad de abordarlo en distintos niveles que, lejos de ser compartimentos separados, se encuentran interconectados y se retroalimentan constantemente: el nivel micro, el nivel meso y el nivel macro (Fairclough, 1992; Van Dijk, 1993).

En el nivel micro se estudia la materialidad lingüística, es decir, los detalles del texto en su dimensión más inmediata, este análisis se concentra en cómo las palabras, las frases y las estructuras gramaticales construyen significados y transmiten ideologías. Se analizan, por ejemplo, las elecciones léxicas, cuando se habla de “madre niña” en lugar de “adolescente embarazada”, ya que tales elecciones no son neutras, sino que condensan representaciones adultocéntricas y estigmatizantes; también se consideran las metáforas que guían la interpretación social de un fenómeno, ya que no son meros adornos retóricos, sino marcos de pensamiento que configuran la realidad. Así, cuando en salud

pública se habla de la “lucha contra el embarazo adolescente”, se introduce un marco bélico que puede cargar de connotaciones negativas y de responsabilidad individual a las jóvenes. El análisis micro también contempla la sintaxis, la modalidad y el uso de la voz activa o pasiva, incluso los silencios o las repeticiones son significativos, callar un aspecto o insistir en otro revela tensiones y sentidos que deben ser interpretados críticamente (Wodak y Meyer, 2009; Lakoff y Johnson, 1980).

El nivel meso se ocupa de las prácticas discursivas, es decir, de cómo los textos se producen, circulan y se interpretan en un contexto específico, en este nivel, lo central no son solo las palabras, sino la interacción entre hablantes, las convenciones sociales que organizan los intercambios y la manera en que los discursos dialogan entre sí. Cada situación social está regida por un género discursivo que establece expectativas: un informe oficial, una entrevista semiestructurada o un testimonio comunitario responden a lógicas distintas de enunciación y recepción. Asimismo, la interdiscursividad, el cruce de diferentes discursos en un mismo relato, es un elemento clave. Por ejemplo, cuando una adolescente indígena narra su experiencia de matrimonio temprano, su relato puede incorporar elementos religiosos, normas comunitarias y marcos legales, que se entrelazan en una misma trama. Analizar estos cruces permite observar cómo se negocian significados, cómo se legitiman ciertas visiones y cómo se abren posibilidades de resistencia (Wodak y Meyer, 2009).

Finalmente, el nivel macro remite a las estructuras sociales, ideológicas e históricas que atraviesan el discurso, aquí se busca identificar cómo operan los grandes marcos de poder, el patriarcado, el racismo, el adultocentrismo, el capitalismo, en los enunciados cotidianos. No se trata de analizar solo lo que dicen las personas, sino de situar esos discursos en relación con instituciones, normas y procesos históricos. Así, una usuaria que afirma “me hicieron esperar en el hospital” está aludiendo a una experiencia inmediata, pero al analizarlo en clave macro se revela la manera en que las políticas de salud, la burocracia institucional y la desigualdad estructural configuran esa vivencia. De este modo, el nivel macro conecta lo individual con lo colectivo, lo particular con lo estructural (Van Dijk, 1993).

En cuanto a las metodologías, el ACD integra distintas estrategias, para esta investigación se hará uso de la codificación cualitativa, que permite agrupar fragmentos discursivos en categorías temáticas o analíticas (Charmaz, 2014). A partir de estas categorías, se pueden construir matrices de análisis que crucen hallazgos en los tres niveles, micro, meso y macro, para mostrar cómo un fenómeno se articula

en diferentes planos. Además, Van Dijk (1993) propone la identificación de estrategias discursivas recurrentes, tales como la polarización entre “nosotros” y “ellos”, el uso de eufemismos que suavizan prácticas problemáticas, la negación o justificación de actitudes discriminatorias, o la exclusión de ciertos actores sociales mediante el silenciamiento de sus voces. Estas estrategias son fundamentales para comprender cómo el lenguaje contribuye a mantener desigualdades, pero también para identificar las grietas donde se producen resistencias.

Ahora bien, el ACD no es únicamente un enfoque metodológico, sino también una práctica social y política que busca visibilizar las formas en que el lenguaje reproduce relaciones de poder, pero también cómo abre grietas para la resistencia y la transformación. Su aplicabilidad se extiende a múltiples campos, desde el estudio de los textos escritos hasta el análisis de interacciones cotidianas, pasando por los discursos institucionales, mediáticos y digitales. De ahí que su alcance no se limite al ámbito académico, sino que se proyecte hacia la incidencia política y la acción social.

Uno de los escenarios privilegiados de aplicación del ACD es el análisis de las políticas públicas y de los discursos legales e institucionales; al estudiar leyes, reglamentos, lineamientos o programas sociales, el ACD permite identificar los supuestos ideológicos que se esconden detrás de su redacción. Fairclough (1992) advierte que el lenguaje de las políticas públicas no es neutral, sino que orienta percepciones y prácticas sociales. En el campo de la salud sexual y reproductiva, por ejemplo, los marcos normativos pueden presentar a las mujeres como sujetos de derecho con autonomía plena, o bien reducirlas a su papel de “madres potenciales”, reforzando expectativas de género tradicionales. El análisis crítico de estos discursos resulta central para visibilizar cómo se configuran categorías como “adolescente embarazada”, “madre niña” o “usuaria”, que más que descripciones objetivas, son construcciones ideológicas con efectos materiales en la vida de quienes son nombradas.

El ACD también ha tenido un papel fundamental en el estudio de los medios de comunicación. Van Dijk (1993) mostró cómo la prensa reproduce y legitima estructuras de poder a través de estrategias discursivas como la polarización entre “nosotros” y “ellos”, la invisibilización de ciertos actores sociales o el uso de eufemismos para suavizar prácticas discriminatorias. En el caso latinoamericano, se ha demostrado que los medios suelen reforzar estereotipos de género, retratando a las mujeres en roles de víctimas o cuidadoras, y en menor medida como sujetas activas de derechos; además, en

contextos de violencia, los medios tienden a responsabilizar a las mujeres de las agresiones sufridas, reproduciendo discursos de culpabilización. El ACD, al visibilizar estas prácticas discursivas, aporta evidencia crítica para cuestionar y transformar los imaginarios colectivos que circulan en la esfera pública.

El campo de aplicación para el presente análisis es el de las entrevistas, donde el ACD permite comprender cómo las personas construyen sentido sobre sus experiencias; aquí no se trata solo de registrar lo que dicen, sino de analizar cómo lo dicen, qué silencios guardan, qué metáforas emplean y qué tensiones aparecen en sus relatos (Hall, 1997; Lakoff y Johnson, 1980). En el caso de adolescentes indígenas que han experimentado matrimonios tempranos o embarazos no deseados, el ACD permite evidenciar cómo sus narraciones están atravesadas por ideologías adultocéntricas, patriarcales y racistas. Al mismo tiempo, hace posible identificar expresiones de agencia y resistencia, como cuando reafirman su deseo de continuar estudiando o de decidir sobre su cuerpo. Así, el ACD no solo documenta la opresión, sino que también reconoce las grietas desde donde emergen alternativas.

Un ámbito especialmente fértil para el ACD es el análisis de violencias simbólicas; siguiendo a Bourdieu (1999), se entiende que los discursos tienen la capacidad de imponer significados que son asumidos como legítimos, incluso por quienes resultan desfavorecidos. Así, frases como “era mi destino casarme” o “Dios quiso que tuviera este hijo” reflejan cómo las personas interiorizan marcos ideológicos que limitan sus opciones de vida. El ACD no busca culpabilizar a quienes reproducen estos discursos, sino visibilizar los mecanismos sociales que los producen y los legitiman.

Al mismo tiempo, el ACD reconoce que el discurso es también un espacio de resistencia y subversión. Butler (1990) recuerda que el lenguaje no solo reproduce el poder, sino que también tiene un potencial performativo que permite resignificarlo. Así, los discursos feministas, indígenas o juveniles que circulan en la esfera pública pueden desafiar narrativas dominantes y abrir horizontes de transformación. El análisis crítico de estas voces es indispensable para reconocer cómo, desde posiciones históricamente subalternizadas, se construyen proyectos alternativos de vida y de sociedad.

En cuanto a sus alcances, el ACD no se limita a producir diagnósticos descriptivos, sino que contribuye a fundamentar procesos de transformación social. Su potencia radica en que permite conectar las experiencias individuales con las estructuras sociales, mostrando cómo lo que parece anecdótico o privado es, en realidad, expresión de relaciones de poder históricamente configuradas. Esto lo convierte en una herramienta clave para la incidencia política, ya que ofrece evidencia sólida para cuestionar políticas, diseñar intervenciones comunitarias o impulsar marcos normativos con enfoque de derechos.

No obstante, es importante reconocer sus limitaciones; el ACD es un enfoque interpretativo, lo que significa que los resultados dependen del posicionamiento de la investigadora o investigador y de su marco teórico (Fairclough, *Discurso y cambio social*, 1992). Esto no implica arbitrariedad, sino la necesidad de reflexividad y transparencia en la interpretación; además, sus hallazgos no buscan generalización estadística, sino profundidad en la comprensión de significados y relaciones.

De esta manera, las aplicaciones del ACD abarcan campos tan diversos como las políticas públicas, los medios de comunicación, las entrevistas y narrativas, así como las prácticas institucionales. Sus alcances van más allá de la academia, constituyen un aporte concreto a la lucha por visibilizar desigualdades, denunciar injusticias y construir horizontes de justicia social. En contextos como América Latina y México, donde persisten fuertes desigualdades de género, clase y etnia, el ACD se consolida como una herramienta indispensable para articular investigación, crítica y acción transformadora.

8.3.5 Categorías de análisis

Con base en el marco teórico que articula enfoques de poder, género, desigualdad estructural e interseccionalidad, se definieron las siguientes categorías de análisis para interpretar las narrativas obtenidas mediante entrevistas en profundidad a mujeres que fueron obligadas a casarse durante su adolescencia. Estas categorías permiten identificar y comprender los sentidos que las participantes atribuyen a sus experiencias y los efectos psicosociales que estas han producido en sus vidas.

Poder, discurso y legitimación sociocultural: esta categoría permite identificar cómo se ejerce el poder en el ámbito familiar y comunitario para imponer los matrimonios infantiles forzados, así como los discursos que los legitiman bajo la lógica de los usos y costumbres, el deber ser femenino o la protección del "honor" familiar. A partir de los aportes de Foucault y Gramsci, se analizan los regímenes de verdad y dispositivos culturales que normalizan la práctica como parte de un orden social incuestionable.

Subjetivación y efectos psicoemocionales: explora la forma en que las mujeres construyen su identidad a partir de la experiencia vivida, cómo narran sus emociones, cómo significan su rol como esposas, madres o víctimas, y qué afectaciones emocionales y psicológicas emergen (culpa, tristeza, miedo, ansiedad, resignación). Esta categoría permite analizar la producción de subjetividades en contextos de dominación y violencia estructural, así como los efectos psicosociales a corto, mediano y largo plazo.

Desigualdades estructurales: género, edad y etnicidad: articula el análisis de tres ejes de desigualdad interrelacionados: género (mandatos y roles impuestos a las mujeres), edad (adultocentrismo que invisibiliza la autonomía infantil y adolescente) y etnicidad (legitimación cultural de la práctica como "costumbre" o tradición). Desde un enfoque interseccional se visibiliza cómo estas desigualdades operan simultáneamente para generar condiciones estructurales que permiten y perpetúan los MUITF.

Violencias normalizadas y control sobre el cuerpo: analiza las formas en que se ejerce violencia sexual, simbólica y estructural sobre las niñas y adolescentes, así como los mecanismos que la invisibilizan y naturalizan. Incluye el inicio forzado de la vida sexual, el embarazo infantil, el control de la sexualidad y la maternidad, así como los discursos que justifican o silencian dichas violencias. Se abordan aquí los dispositivos de control del cuerpo desde el biopoder y la normatividad de género.

Resistencia, agencia y apoyos: identifica las formas en que las mujeres han ejercido agencia y resistencia frente a la situación vivida, así como los apoyos o redes (formales e informales) que han influido en sus trayectorias. Esta categoría permite reconocer que, pese a las condiciones adversas, las mujeres también despliegan estrategias de supervivencia, ruptura o resignificación, lo que permite visibilizar su capacidad de acción en contextos de opresión. Transformaciones en el proyecto de vida:

explora las modificaciones, interrupciones o renunciaciones al proyecto de vida individual derivadas del matrimonio forzado: abandono escolar, maternidad temprana, limitación de oportunidades laborales, dependencia económica y redefinición de expectativas. Esta categoría permite analizar los impactos estructurales en la trayectoria vital de las mujeres y la forma en que reconstruyen (o no) sus horizontes personales.

CAPÍTULO 9 ENTRE LA CIFRA Y EL RECUERDO: RESULTADOS DEL ANÁLISIS ESTADÍSTICO, TESTIMONIAL Y DE OBSERVACIÓN

El análisis se desarrollará bajo un enfoque mixto, combinando entrevistas¹ a nueve mujeres indígenas de Santiago Tetepa (municipio de Acaxochitlán), casadas o unidas antes de los 18 años, con elementos observados directamente en el trabajo de campo², tales como interacciones cotidianas, dinámicas comunitarias, actitudes institucionales y prácticas socioculturales identificadas en los espacios visitados, y con datos estadísticos del Subsistema de Información sobre Nacimientos (SINAC)³ de la Secretaría de Salud de México. Los testimonios muestran matrimonios pactados por las figuras paternas, asimetrías de edad y limitaciones educativas, reflejando relaciones desiguales de poder. A su vez, los registros del periodo 2020-2024 permiten recuperar información sobre edad, estado civil, escolaridad, pertenencia étnica, ocupación, número de gestas y edad del padre, aportando un sustento estadístico confiable para identificar y analizar las uniones infantiles tempranas y forzadas.

De las bases de datos del SINAC se retomarán específicamente los registros de embarazos en adolescentes, ya que estos se encuentran estrechamente vinculados con los MUITF; es importante precisar que el embarazo en estas edades no solo constituye una de las principales consecuencias de dichas uniones, sino también un indicador clave para dimensionar sus impactos en la vida de las adolescentes, al reflejar la interrupción de proyectos educativos, la reproducción de desigualdades estructurales y la consolidación de relaciones de poder marcadamente asimétricas. A partir de esta información será posible realizar cruces de variables como la edad de la madre y la edad del padre, el estado civil de la adolescente al momento del embarazo, la escolaridad alcanzada, el número de gestas y la pertenencia étnica, con el fin de identificar patrones recurrentes y profundizar en la comprensión de las dinámicas sociales y culturales que sostienen estas prácticas. A continuación, se presenta el análisis de los datos estadísticos y cualitativos de acuerdo a las categorías desarrolladas en el apartado anterior.

¹ La transcripción completa de las entrevistas se encuentra disponible en el **Anexo 4**, correspondiente a las páginas 279 a 513 del documento.

² La observación realizada se encuentra descrita en el **Anexo 2**, en la página 248 del documento.

³ El enlace para acceder a la base de datos de SINAC correspondiente a los años 2020 a 2024 se encuentra disponible en el **Anexo 3**, en la página 278 del documento.

9.1 Desigualdades estructurales: género, edad y etnicidad.

Embarazo en adolescentes del estado de Hidalgo						
	2020	2021	2022	2023	2024	Total
10-14 años	167	152	165	139	124	747
15-17 años	2698	2301	2187	2063	1910	11159
Total	2865	2453	2352	2202	2034	11906

Tabla 1: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024).

Como primer dato estadístico a analizar, se presentan los registros de embarazo en adolescentes del estado de Hidalgo entre 2020 y 2024, información directamente vinculada con los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas. Durante este periodo se contabilizaron 11,906 embarazos en adolescentes, de los cuales 747 correspondieron a niñas de 10 a 14 años y 11,159 a adolescentes de 15 a 17 años. Aunque el grupo más joven representa un porcentaje menor, su sola existencia confirma situaciones de violencia sexual y uniones forzadas, dado que cualquier relación con menores de 15 años constituye un delito de violación conforme al marco jurídico mexicano.

La tendencia general muestra una disminución de embarazos en ambos grupos de edad: de 2,865 casos en 2020 a 2,034 en 2024, lo que equivale a una reducción del 29.01%; el descenso es más evidente en adolescentes de 15 a 17 años, quienes pasaron de 2,698 embarazos en 2020 a 1,910 en 2024, mientras que en las niñas y adolescentes de 10 a 14 años las cifras se han mantenido relativamente estables, 167 en 2020 frente a 124 en 2024. Esta persistencia en los embarazos infantiles revela que, más allá de los avances en la prevención del embarazo adolescente, continúan reproduciéndose dinámicas de violencia estructural, familiar y comunitaria que sostienen las uniones forzadas en edades tempranas. Lo anterior se corrobora con la información recopilada mediante la observación en el municipio de Acaxochitlán, donde se identificó que la maternidad temprana continúa siendo socialmente aceptada como una transición hacia la adultez, y que son figuras como las suegras o las parejas quienes toman decisiones sobre la continuidad escolar, la atención en salud y la formalización de uniones mediante acuerdos familiares o ceremonias religiosas, invisibilizando los derechos de las niñas y adolescentes y normalizando la violencia sexual que antecede al embarazo.

Asimismo, la observación permitió identificar la ausencia de rutas institucionales claras y culturalmente pertinentes para acompañar los embarazos en menores de 15 años, lo que provoca que los casos se detecten tardíamente y se gestionen a través de mecanismos comunitarios que reproducen prácticas de subordinación hacia las niñas, priorizando la preservación del orden familiar por encima del interés superior de la infancia.

Embarazo en adolescentes del municipio de Acaxochitlán						
	2020	2021	2022	2023	2024	Total
10-14 años	7	14	0	8	5	34
15-17 años	122	111	87	124	103	547
Total	129	125	87	132	108	581

Tabla 2: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024).

En el caso del municipio de Acaxochitlán, durante el periodo 2020-2024 se registraron 581 embarazos en adolescentes, de los cuales 34 correspondieron al grupo de 10 a 14 años y 547 al grupo de 15 a 17 años. Aunque las cifras absolutas son menores en comparación con el total estatal, resultan significativas por el peso que tienen en una localidad con población mayoritariamente indígena y en condiciones de alta vulnerabilidad social. La observación en campo muestra que la maternidad temprana es socialmente aceptada como un tránsito hacia la vida adulta, especialmente cuando las familias consideran que la unión con un varón “restablece el orden” tras un embarazo, lo que implica que el fenómeno se inserta en una lógica comunitaria de control sobre la sexualidad y proyectos de vida de las niñas y adolescentes.

La tendencia muestra cierta variabilidad: en 2020 se reportaron 129 embarazos adolescentes, cifra que disminuyó a 87 en 2022, para posteriormente incrementarse a 132 en 2023 y descender nuevamente a 108 en 2024. Este comportamiento evidencia que, a nivel municipal, no existe una disminución sostenida como en el panorama estatal, sino más bien oscilaciones que reflejan tanto limitaciones en las políticas locales de prevención como la persistencia de dinámicas culturales que favorecen las uniones tempranas. Desde la observación cualitativa se identificó una ausencia de acciones comunitarias de prevención y una débil articulación institucional para acompañar a las adolescentes, lo que contribuye a que la respuesta pública sea tardía y reactiva.

Particular atención merece el grupo de 10 a 14 años, con registros constantes, aunque numéricamente menores, a lo largo del periodo. La existencia de estos casos confirma la presencia de embarazos infantiles, los cuales están directamente relacionados con situaciones de violencia sexual y con la imposición de uniones tempranas y forzadas. La observación permite reconocer que, en estos casos, las decisiones recaen en agentes familiares, principalmente suegras o parejas, quienes determinan si la niña accede a servicios de salud, continúa sus estudios o formaliza una unión religiosa o de hecho, anulando su autonomía y sus derechos fundamentales.

Al comparar las tendencias entre el estado de Hidalgo y el municipio de Acaxochitlán se observan diferencias importantes. Mientras que a nivel estatal los embarazos adolescentes muestran una disminución sostenida de 2,865 casos en 2020 a 2,034 en 2024 (29.01% menos), en Acaxochitlán la evolución ha sido más irregular, con un descenso inicial hasta 2022, seguido de un repunte en 2023 y una nueva reducción en 2024. Esta oscilación evidencia que, aunque en términos absolutos los embarazos en adolescentes son menores en el municipio, la problemática se mantiene con una persistencia significativa, particularmente en un contexto rural e indígena donde las uniones tempranas siguen siendo una práctica vigente. Lo anterior se encuentra estrechamente relacionado con factores estructurales identificados en campo, como barreras de movilidad, brechas en el acceso a salud y educación, y una fuerte influencia del control comunitario y religioso sobre los cuerpos femeninos jóvenes, que profundizan la vulnerabilidad y perpetúan los embarazos tempranos como destino social.

Además, en ambos niveles, estatal y municipal, los embarazos en niñas de 10 a 14 años, aunque representan un porcentaje reducido, constituyen un indicador crítico de violencia sexual y uniones forzadas, confirmando la necesidad de atender este fenómeno con medidas específicas y diferenciadas.

Embarazo en adolescentes en la comunidad de Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán						
	2020	2021	2022	2023	2024	Total
10-14 años	0	1	0	1	0	2
15-17 años	13	17	12	18	20	80
Total	13	18	12	19	20	82

Tabla 3: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024).

En la comunidad de Santiago Tetepa, perteneciente al municipio de Acaxochitlán, se registraron 82 embarazos en adolescentes durante el periodo 2020-2024. De estos, 2 casos correspondieron a niñas de 10 a 14 años y 80 a adolescentes de 15 a 17 años. Aunque las cifras absolutas son menores respecto al municipio y al estado, su relevancia radica en que corresponden a una comunidad indígena donde, como se documenta en las entrevistas, las uniones tempranas forman parte de prácticas sociales aún vigentes. La observación permitió identificar que la maternidad temprana es socialmente aceptada como parte del tránsito a la adultez, particularmente cuando un embarazo aparece como “justificación” para unir a la adolescente con un varón, reforzando una lógica patriarcal que subordina el destino femenino al control familiar y comunitario.

En cuanto a la evolución, las cifras muestran cierta estabilidad en el número de embarazos: 13 en 2020, 18 en 2021, 12 en 2022, 19 en 2023 y 20 en 2024. A diferencia del descenso observado a nivel estatal, en esta comunidad las cifras se mantienen constantes, lo que refleja la persistencia de patrones culturales y familiares que sostienen las uniones y embarazos en la adolescencia. De acuerdo con la observación cualitativa, la ausencia de opciones educativas accesibles, las limitaciones para la movilidad y la influencia del discurso religioso en torno a la conformación familiar contribuyen a conservar esta práctica, pese al marco legal que la prohíbe.

La presencia, aunque reducida, de embarazos en niñas de 10 a 14 años confirma que también en este ámbito comunitario ocurren situaciones de violencia sexual y uniones forzadas. En estos casos, se observó que son las suegras o los hombres quienes deciden si la niña accede a atención médica, si continúa estudiando o si debe formalizarse una unión religiosa o de hecho, desplazando por completo su voluntad y derechos.

La comparación de los tres niveles de análisis (estado, municipio y comunidad) muestra que, mientras en Hidalgo se observa una tendencia decreciente, en Acaxochitlán y particularmente en Santiago Tetepa los embarazos adolescentes no han disminuido significativamente, sino que se mantienen constantes. Esto sugiere que las políticas generales de prevención tienen menor efecto en ámbitos rurales e indígenas, donde la vida comunitaria está regida por sistemas normativos propios que privilegian la resolución interna de los conflictos familiares y la preservación del orden comunitario, antes que la garantía de derechos de niñas y adolescentes.

A su vez los testimonios revelan cómo los discursos familiares y comunitarios configuran trayectorias de vida limitadas para las mujeres, legitimando relaciones de poder profundamente asimétricas. La observación evidenció que la ciudadanía femenina se encuentra condicionada al matrimonio y la maternidad, y que las mujeres que intentan continuar estudiando enfrentan cuestionamientos, burlas o presiones para “sentar cabeza”. En el relato de Tomasa, aparece un discurso patriarcal y etnocéntrico: *“Pos la escuela era cosa de los mestizos, así decían... que nosotros, los de la comunidad, no necesitábamos eso... mmm... y menos si una era mujer, ¿pa’ qué pues?”*. Aquí, el saber escolar se desvaloriza frente al conocimiento agrícola y doméstico, al mismo tiempo que se impone una restricción de género. Desde el ACD, puede observarse cómo el lenguaje de su padre opera como un mecanismo de violencia simbólica (Bourdieu, 2000), reproduciendo desigualdades tanto étnicas como de género. El mandato de *“obedecer y servir”* se inscribe en el cuerpo y subjetividad de las niñas como destino natural.

En contraste, Xóchitl introduce un discurso de resistencia y aspiración: *“Mmm... yo me veía siendo maestra, (...) sí... como ella pues... yo quería ser como ella, enseñar en mi lengua, así bonito”*. Aquí, el discurso escolar no solo es espacio de exclusión, cuando se le ordena “hablar bien”, sino también de agencia y proyección de futuro. El deseo de enseñar en náhuatl constituye un acto de contrahegemonía (Gramsci, 1971), pues busca resignificar la lengua originaria frente al régimen de verdad dominante que la deslegitima (Foucault, 1976). La maestra se convierte en figura aspiracional que encarna un modelo alternativo de autoridad femenina.

El relato de María retoma la violencia estructural y familiar: *“nunca me hice ilusiones con la escuela... (baja la voz) en mi casa siempre decían que las mujeres, pos, debíamos obedecer... así nomás.”*. Aquí,

la violencia doméstica se entrelaza con el discurso de obediencia femenina, naturalizando la subordinación. Se observa la intersección entre género y pobreza como limitantes estructurales que definen su imposibilidad de continuar estudiando (Crenshaw, 1989; Collins y Bilge, 2019).

De forma reiterada, Rosa y Teresa señalan la diferencia entre libertades masculinas y femeninas: “(Mmm...) pos los hombres tenían más libertad... y más voz, así era... uno, pues, nomás se quedaba callada.” (Rosa), “(Suspira) mis hermanos sí tenían más libertad... ellos sí podían hacer lo que querían, y una, pos, tenía que quedarse” (Teresa). En ambos casos, la desigualdad se vive en lo cotidiano como un adultocentrismo patriarcal, donde los hombres no solo controlan decisiones familiares, sino también disponen de la movilidad y del tiempo libre de las mujeres. Estas experiencias confirman lo que el marco teórico define como habitus de género (Bourdieu, 2000): disposiciones incorporadas que normalizan la restricción femenina y el privilegio masculino.

Los relatos de Citlali, Yolotl, Aketzali y Ameyali visibilizan el peso de la norma comunitaria que legitima el matrimonio infantil. Citlali afirma: “(Mmm...) si una mujer pasa de los 16 o 17 años sin juntarse... ya empiezan los comentarios, que por qué no se casa, que algo tiene... así hablan, pues”. El discurso colectivo convierte a las jóvenes en mercancía social, evaluando su “valor” en función de su edad y estado civil. Aketzali lo evidencia en frases como: “(Baja la mirada) ya estaba pasada... (silencio) ya no vale lo mismo, dicen... como si una fuera cosa, pues”, donde el lenguaje revela una cosificación del cuerpo femenino dentro de un mercado simbólico y económico de intercambio. Ameyali lo expresa de manera más literal: “(Se queda callada por un momento corto) escuchaba cómo decían los animales que iban a dar... (traga saliva) y sentía como si me estuvieran cambiando... como si no fuera alguien, pues”, lo que confirma el carácter de transacción económica de los matrimonios, ligado a lo que Federici (2012) y el feminismo marxista denominan la mercantilización del cuerpo de las mujeres en el capitalismo patriarcal.

En el caso de Yolotl, se hace visible la asimetría etaria extrema: “(Habla bajito) era un hombre ya grande..., de 45 años, y yo pues apenas tenía 17”. La pregunta del esposo “¿sabes cocinar?, ¿sabes cuidar la casa?” sintetiza la reducción de la mujer a funciones reproductivas y de cuidado, confirmando la persistencia del biopoder (Foucault, 1976) que regula los cuerpos femeninos como dispositivos útiles para el hogar y la reproducción social.

9.2 Poder, discurso y legitimación sociocultural

Estado civil de menores de 15 años embarazadas en la comunidad de Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán						
	2020	2021	2022	2023	2024	Total
Soltera	0	1	0	0	0	1
Unión libre	0	0	1	0	0	1
Casada	0	0	0	0	0	0
Total	0	1	0	0	0	2

Tabla 4: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024).

En el caso de las menores de 15 años embarazadas en Santiago Tetepa, los registros oficiales muestran únicamente dos casos durante el periodo 2020-2024: uno clasificado como soltera (2021) y otro como unión libre (2022). Aunque en términos cuantitativos parecen cifras reducidas, cualitativamente reflejan un fenómeno de enorme gravedad, pues a esa edad cualquier embarazo constituye el resultado de violencia sexual y, en el caso de la unión libre, una unión infantil forzada. La observación en campo documentó que estos embarazos no son entendidos socialmente como delito ni como vulneración de derechos, sino como un asunto “de familia” en el que la solución legítima suele ser la formalización de una unión con el agresor o presunto padre, borrando la posibilidad de activar mecanismos de protección institucional.

La existencia de estos casos confirma que las dinámicas comunitarias permiten y legitiman la formación de uniones incluso en edades muy tempranas, lo que se entrelaza con los testimonios de las entrevistadas que refieren cómo la comunidad normaliza este tipo de prácticas.

La interpretación de estas cifras adquiere mayor fuerza cuando se relaciona con los relatos cualitativos: en la comunidad, las uniones infantiles no siempre son reconocidas como violencia o imposición, sino como parte de un patrón cultural normalizado en el que se espera que las niñas y adolescentes asuman roles de esposas y madres como continuidad de las prácticas familiares. Desde la observación se identificó que, ante un embarazo infantil, la suegra o la familia política determina si la niña podrá continuar en la escuela, si recibirá atención en salud o si deberá “arreglarse” mediante

la unión, lo que invisibiliza por completo la voluntad y las necesidades de la menor.

De este modo, aun cuando las cifras absolutas son bajas, su existencia visibiliza un contexto de tolerancia hacia las uniones tempranas que opera como mecanismo de control social y de reproducción de desigualdades de género.

Estado civil de adolescentes entre los 15 a 17 años embarazadas en la comunidad de Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán						
	2020	2021	2022	2023	2024	Total
Soltera	0	2	1	0	1	4
Unión libre	13	15	8	18	19	73
Casada	0	0	3	0	0	3
Total	13	17	12	18	20	80

Tabla 5: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024)

En el grupo de adolescentes de 15 a 17 años embarazadas en Santiago Tetepa, los registros del periodo 2020-2024 contabilizan 80 casos. De ellos, 73 fueron registradas en unión libre, 4 como solteras y únicamente 3 como casadas. Esta distribución muestra con claridad que la figura de la unión libre es el arreglo predominante en la comunidad, legitimada socialmente como forma válida de convivencia y maternidad adolescente, aunque no medie un reconocimiento legal. La observación permitió identificar que la unión libre funciona como la norma cultural que avala la conformación temprana de familias, incluso cuando las adolescentes no han concluido la secundaria ni cuentan con autonomía para la toma de decisiones, lo cual normaliza su subordinación en la estructura familiar y comunitaria.

La evolución anual refuerza esta tendencia: las uniones libres representan la mayoría en cada año del periodo, con ligeras variaciones, 13 en 2020, 15 en 2021, un descenso a 8 en 2022, y nuevamente un aumento a 18 en 2023 y 19 en 2024. La presencia de algunos casos de adolescentes embarazadas registradas como solteras (sobre todo en 2021 y 2022) sugiere que no todas las uniones reciben aval comunitario o familiar formalizado, aunque ello no elimina el peso de las dinámicas de control social sobre las adolescentes. En estos casos, se observó que la familia puede estar en proceso de “negociación” del arreglo matrimonial, o bien que la unión es rechazada por algún sector familiar, lo que no impide la

presión hacia la maternidad como destino social. El dato de los matrimonios formales es residual (3 en todo el periodo), lo que confirma que en el contexto local las uniones adolescentes se mantienen fuera del marco civil, pero con plena validación cultural.

En términos analíticos, este patrón coincide con los relatos cualitativos recabados en las entrevistas, donde las mujeres refieren que sus uniones no fueron producto de decisiones autónomas, sino de acuerdos familiares o presiones sociales. La observación constató que son los padres, abuelos y suegras quienes definen el destino de las adolescentes, decidiendo si “ya es tiempo de juntarse”, con quién y a cambio de qué, reafirmando un régimen adultocéntrico y patriarcal que regula la vida íntima y los cuerpos femeninos jóvenes. La predominancia de la unión libre como estado civil en los registros de embarazo adolescente refleja cómo las estructuras comunitarias naturalizan y legitiman las uniones tempranas, reproduciendo relaciones de desigualdad de género y condicionando los proyectos de vida de las adolescentes hacia la maternidad temprana.

En conjunto, los datos reflejan una doble dinámica profundamente reveladora: por un lado, la presencia de embarazos en niñas menores de 15 años, que constituyen una señal crítica de violencia sexual y de vulneración absoluta de derechos, evidenciando la situación de extrema vulnerabilidad en la que se encuentran; por otro, la consolidación de la unión libre como norma cultural en el grupo de 15 a 17 años, que funciona como el principal dispositivo de legitimación social de las uniones tempranas en la comunidad. Esta transición etaria muestra cómo, a medida que las adolescentes crecen, se refuerza la expectativa comunitaria de que formen uniones, se inserten en roles de esposas y madres, y repliquen el orden social establecido, aunque ello signifique abandonar proyectos educativos, limitar su autonomía y reproducir desigualdades estructurales.

De esta manera, los registros estadísticos no solo cuantifican embarazos, sino que se convierten en indicadores de prácticas culturales y mecanismos de control social que operan sobre las niñas y adolescentes. El predominio de la unión libre refleja la ausencia de formalización legal, pero al mismo tiempo la existencia de un consenso comunitario que avala y normaliza estas prácticas, invisibilizando las dimensiones de violencia y coerción que las sustentan. Así, los datos permiten entender que, aunque el número total de embarazos en Santiago Tetepa no sea elevado en comparación con el nivel estatal, su concentración en la adolescencia y su vinculación con uniones tempranas revelan la persistencia

de un sistema de poder adultocéntrico y patriarcal que controla los cuerpos y las trayectorias de vida de las jóvenes.

Por su parte, los relatos ponen de manifiesto que las decisiones matrimoniales se toman en un ámbito masculino y adultocéntrico, donde las adolescentes no tienen voz ni agencia. El testimonio de Tomasa es ilustrativo: “*(Mira hacia abajo) ese día, él y su mamá fueron a hablar con mi papá... nosotras, las mujeres, pos no estuvimos en la plática... escuchamos detrás lo que platicaban (hace una pausa larga) y ya luego mi papá me dijo: ‘Pedro quiere casarse contigo... su familia ofrece un terreno bueno pa’ sembrar’. (Suspira) así fue, sin preguntarme nada*”. Aquí se observa un patrón en el que las jóvenes solo escuchan “*desde atrás*”, en silencio, lo que remite a la noción foucaultiana de microfísicas del poder (Foucault, 1976), donde el poder opera de manera capilar en las prácticas familiares y comunitarias, asignando a los varones el derecho de decidir sobre los cuerpos femeninos. El intercambio de la mujer por un terreno confirma la cosificación de las adolescentes como objetos de transacción (Bourdieu, 1979).

De manera similar, Xóchitl recuerda cómo le informaron: “*(Suspira) ya vinieron a pedirme... (silencio) mi papá ya había hablado con los papás del muchacho... (baja la voz) decía que era ‘una buena oportunidad’ pa’ mí... así, como si fuera trato, pues*”. El discurso de los adultos reproduce la lógica de la violencia simbólica (Bourdieu, 2000), pues encubre la coacción bajo el lenguaje de la “*oportunidad*”. En este caso, la voz de la adolescente es anulada por la legitimidad otorgada al padre como autoridad masculina.

En el testimonio de María también se evidencia esta dinámica: “*(Frunce el ceño) él llegaba de repente a la casa... pero no pa’ verme a mí, no... (silencio) era pa’ hablar con mis papás... y luego mis papás nomás dijeron: ‘ya es tu novio’... (baja la mirada) así, sin que yo dijera nada*”. La designación de una relación sin consentimiento muestra cómo los discursos familiares actúan como aparatos ideológicos del Estado en el sentido de Althusser (1970), transmitiendo normas sociales que naturalizan la subordinación femenina.

Rosa y Teresa introducen la variable del embarazo como detonante del matrimonio: “*(Mmm...) en mi comunidad, cuando eso pasa... pos se espera que el muchacho ‘cumpla’ con la muchacha... (silencio)*

así dicen, como si fuera obligación, pues” (Rosa); *“(Hace un gesto de disgusto) dijeron que había que ‘arreglar’ la situación... (pausa larga) como si yo fuera un problema, pues... algo que se tiene que tapar*” (Teresa). Aquí se percibe la construcción social del embarazo adolescente como *“falla moral”* que debe corregirse a través de la unión temprana, lo que responde al biopoder (Foucault, 1978), en tanto se regulan los cuerpos femeninos para preservar el orden comunitario. El término *“arreglo”* es clave: alude a una transacción que preserva el honor familiar más que el bienestar de la adolescente.

El testimonio de Citlali reafirma que son los padres y abuelos quienes deciden: *“(Niega despacio con la cabeza) te dicen: ‘es buen hombre, ya trabaja, ya tiene cómo mantenerte’... y con eso, pos, basta... (silencio) lo ven como parte de la costumbre, así nomás, sin pensar en lo que una siente”*. Aquí aparece la categoría de hegemonía cultural (Gramsci, 1971), donde las costumbres legitiman prácticas opresivas como si fueran naturales, invisibilizando las desigualdades que producen.

En los casos de Yolotl, Aketzali y Ameyali, el intercambio material es aún más explícito. Yolotl recuerda: *“(Mira al suelo) él habló con mi papá... y ofreció una parte de una parcela, así... como parte del acuerdo... (pausa) como si yo fuera parte del trato, pues”*; Aketzali señala: *“trajeron consigo algunas gallinas y un par de borregos amarrados”*; y Ameyali relata: *“(Se queda callada un momento) escuchaba cómo decían los animales que le iba a dar... (traga saliva) y sentía como si me estuvieran cambiando... como si fuera cosa, no persona, pues”*. Estas narrativas hacen visible lo que Federici (2012) denomina la mercantilización del cuerpo femenino bajo el capitalismo patriarcal: el matrimonio como un mecanismo de transacción económica donde las adolescentes se convierten en bienes de intercambio. Además, en los casos de Yolotl y Ameyali se observa una marcada asimetría etaria, al casarlas con hombres de 45 y 50 años, lo que potencia la subordinación en el marco del adultocentrismo patriarcal (Duarte, 2012).

Los testimonios muestran cómo el discurso familiar y comunitario configura un régimen de verdad (Foucault, 1976) en el que las uniones tempranas se presentan como *“oportunidad”* o *“arreglo”*, encubriendo su carácter coercitivo. La exclusión de las adolescentes de los espacios de decisión reafirma la doble subordinación de género y edad (Duarte, 2012; Lagarde, 1998). Además, el uso de animales, parcelas y trabajo como *“compensación”* evidencia que estas prácticas no solo están atravesadas por el patriarcado, sino también por el capitalismo y el colonialismo que han

mercantilizado a las mujeres (Federici, 2012; Lugones, 2008).

De esta manera, los fragmentos muestran cómo las voces de las adolescentes son silenciadas en los procesos de decisión, a la vez que se revelan resistencias implícitas en el malestar expresado, el sentirse “intercambiada” o no reconocerse en el “arreglo”. El ACD permite visibilizar estas dinámicas como parte de un entramado de poder en el que la familia y la comunidad actúan como agentes reproductores de la desigualdad.

9.3 Violencias normalizadas y control sobre el cuerpo

Relación de edad de las adolescentes embarazadas de la comunidad de Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán, con la edad del progenitor de la gestación, periodo 2021-2024																	
	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	38
14	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
15	1	2	5	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	0	1	6	5	3	3	2	1	0	1	0	1	2	0	1	0	1
17	1	0	7	2	7	2	2	2	1	0	1	0	1	1	1	1	0
Total	2	3	19	7	11	5	4	3	2	1	1	1	3	1	2	1	1

Tabla 6: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2021-2024)

El cruce entre la edad de las adolescentes embarazadas y la de los progenitores de la gestación constituye uno de los indicadores más ilustrativos de las asimetrías de poder y de género que atraviesan las uniones tempranas en Santiago Tetepa. La información recopilada muestra que las adolescentes involucradas tenían entre 14 y 17 años, mientras que los hombres con quienes se relacionaron eran adultos con edades que iban desde los 18 hasta los 38 años, es decir, en todos los casos superaban la mayoría de edad y, en algunos, doblaban la edad de las adolescentes.

En el grupo en mayor situación de vulnerabilidad, el de 14 años, se identificaron dos casos, ambos estuvieron relacionados con hombres de 18 y 19 años, lo que marca una diferencia aparentemente corta en términos de años, pero significativa en términos legales y sociales, ya que cualquier relación

sexual con una menor de 15 años constituye el delito de violación conforme al marco normativo estatal. La observación en campo evidenció que estos embarazos son abordados comunitariamente como “asuntos familiares” y no como delitos, lo que refleja una tolerancia cultural ante prácticas claramente tipificadas como violencia sexual. Este dato visibiliza no solo la vulnerabilidad de las niñas, sino también la tolerancia comunitaria hacia prácticas que, aunque tipificadas como delitos, se perciben socialmente como aceptables o incluso inevitables.

En el caso de las adolescentes de 15 años, se registraron 19 embarazos, con progenitores que van desde los 18 hasta los 30 años, este dato resulta particularmente revelador, ya que mientras algunos hombres apenas superan la mayoría de edad, otros duplican la edad de las adolescentes. De acuerdo con la observación, las familias suelen privilegiar la edad y la capacidad económica del hombre como criterios para autorizar las uniones, aun cuando ello implique una relación profundamente desigual, subordinando la voluntad de la adolescente. Esta amplitud en el rango muestra cómo las uniones tempranas no se limitan a pares etarios cercanos, sino que involucran con frecuencia relaciones con hombres adultos en pleno ejercicio de derechos y responsabilidades, frente a adolescentes con trayectorias vitales aún en construcción y sin posibilidad de decidir de manera autónoma.

Las adolescentes de 16 años reportaron 11 casos, con hombres de entre 18 y 29 años. Aunque las cifras absolutas son menores en comparación con las de 15 o 17 años, el patrón se repite: los hombres siempre son adultos y, en muchos casos, considerablemente mayores. Este dato se conecta con los testimonios cualitativos que señalan cómo las familias, al acordar las uniones, suelen privilegiar la edad y la capacidad económica del hombre como factores de “seguridad” para la adolescente, aun cuando ello implique una relación profundamente desigual. En la práctica comunitaria observada, a estas edades se incrementa la presión social para que “ya se junten”, reforzando la idea de que el valer social de las adolescentes está condicionado a la formación de una familia.

El grupo de 17 años es el más numeroso, con 50 embarazos registrados. En este caso, los progenitores abarcan un rango que va desde los 18 hasta los 38 años. La observación permitió identificar que las uniones con hombres significativamente mayores se interpretan como garantía de estabilidad y manutención, mientras que la voz y el deseo de las adolescentes se consideran secundarios o irrelevantes dentro de la toma de decisiones familiares. Este hallazgo es central para entender la magnitud de las asimetrías: en varios casos, los

hombres duplican la edad de las adolescentes, lo que no solo consolida dinámicas de subordinación y control, sino que además revela la normalización de uniones entre mujeres muy jóvenes y hombres adultos significativamente mayores.

La lectura integral de la tabla confirma que la mayoría de las uniones y embarazos adolescentes en Santiago Tetepa se producen con hombres que no solo son mayores de edad, sino que en muchos casos les superan por más de diez o incluso veinte años. Esto constituye una evidencia clara de desigualdad etaria y de poder, donde los hombres poseen más experiencia, autoridad social y control sobre los recursos, mientras que las adolescentes se encuentran en una posición de dependencia y subordinación.

Además, estas cifras deben interpretarse dentro del marco cultural de la comunidad, donde las uniones tempranas se encuentran normalizadas y legitimadas por las familias y las estructuras comunitarias. En este contexto, las diferencias de edad no se leen como problemáticas, sino como parte de un orden social que reproduce jerarquías patriarcales y adultocéntricas. Así, la aceptación comunitaria de estas prácticas invisibiliza las implicaciones de violencia estructural y naturaliza la vulneración de derechos de las adolescentes, reforzando los ciclos de desigualdad.

Los testimonios revelan de manera consistente cómo los matrimonios y uniones tempranas son organizados bajo estructuras de poder patriarcales y adultocéntricas, donde las adolescentes carecen de agencia y son tratadas como objetos de negociación familiar. En el relato de Tomasa, se muestra con claridad: *“(Habla despacito) nunca habíamos hablado... ni una palabra... (pausa larga) ese día, él y su mamá fueron a hablar con mi papá... (mira al suelo) yo no quería... pero no sabía cómo decirlo... (voz entrecortada) nunca me enseñaron que una podía decir que no...”*. Este fragmento pone en evidencia lo que Foucault (1976) denomina microfísicas del poder, pues la coerción no se expresa mediante violencia directa, sino a través de un entramado de normas, silencios y costumbres que regulan lo decible y lo indecible. La imposibilidad de decir “no” es el reflejo de una socialización marcada por el habitus de género (Bourdieu2000), que naturaliza la obediencia femenina y silencia cualquier resistencia.

De manera similar, Xóchitl recuerda: “*(Suspira hondo) mi papá ya había hablado con los papás del muchacho... (silencio) lo importante era obedecer, así decían... (mira lejos) todas las mujeres que yo conocía habían pasado por lo mismo... como si así tuviera que ser, pues*”. Aquí, la obediencia aparece como mandato cultural que se reproduce intergeneracionalmente, constituyendo lo que Gramsci (1971) conceptualiza como hegemonía cultural: la aceptación de prácticas opresivas como “lo normal” o “lo correcto”. Este tipo de discursos reproducen desigualdades interseccionales (Collins y Bilge, 2019; Crenshaw, 1989), donde ser mujer, joven e indígena refuerza la subordinación.

Como se mencionó anteriormente, en el caso de María, el testimonio profundiza en la negación de agencia: “*un día simplemente mis papás dijeron: ‘Ya es tu novio’. (...) me sentía más como vigilada... (pausa) como si ya me estuvieran probando pa’ ser esposa... (mira al suelo)*”. Aquí aparece la figura de la vigilancia disciplinaria descrita por Foucault (1975), donde el control se ejerce sobre los cuerpos y comportamientos cotidianos para preparar a las mujeres en su rol de esposas. El “noviazgo” no funciona como espacio de elección, sino como un ensayo impuesto de subordinación.

Por su parte, Rosa y Teresa narran la imposición del matrimonio a partir de un embarazo: “*(Baja la mirada) me decían que mi obligación era casarme... cuidar la casa... y ser madre... (silencio) como si pa’ eso nomás sirviera una*” (Rosa); “*(Aprieta las manos) dijeron que había que ‘arreglar’ la situación... (pausa larga) nadie me preguntó qué quería... (voz baja) nomás decidieron por mí, pues*” (Teresa). Estos discursos reflejan el biopoder (Foucault, 1976), en tanto los embarazos adolescentes son convertidos en mecanismos de control social y justificación para la unión forzada. El término “arreglo” encubre la coerción bajo la apariencia de solución práctica, reproduciendo la violencia simbólica (Bourdieu, 2000) que normaliza la negación de proyectos de vida autónomos.

Recordando el relato de Citlali, se visibiliza la presión comunitaria: “*(Mmm...) si una mujer pasa de los 16 o 17 años sin juntarse... ya empiezan los comentarios, que por qué no se casa, que algo tiene...*”. Esta práctica convierte a las adolescentes en mercancía social, cuyo “valor” decrece con la edad. Se trata de un ejemplo de lo que Federici (2012) denomina la mercantilización del cuerpo femenino bajo el capitalismo patriarcal, donde el cuerpo de las mujeres se convierte en objeto de intercambio y de regulación comunitaria. A su vez, el señalamiento de las jóvenes que se niegan a casarse muestra cómo opera el régimen de verdad (Foucault, 1976): un conjunto de discursos que define lo aceptable y

sanciona lo que se desvía de la norma.

Los testimonios de Yolotl, Aketzali y Ameyali refuerzan esta dimensión transaccional. Yolotl recuerda: *“Me preguntó con tono seco: ‘¿Sabes cocinar? ¿Sabes cuidar la casa?’ (Mira al suelo, con voz bajita) fue como aceptar un destino ya escrito... (silencio) como si ya todo estuviera decidido pa’ mí, sin poder cambiar nada”*. Aquí se observa cómo el discurso masculino reduce la identidad femenina a funciones de servicio y cuidado, inscribiendo en los cuerpos lo que Butler (1993) señala como normas de género reguladoras. Aketzali lo vive en términos de depreciación social: *“(Baja la cabeza despacito) ya estaba pasada... (silencio largo) ya no vale lo mismo, decían... (voz temblorosa) como si una perdiera su valor”*, una narrativa que expresa la cosificación de las mujeres en tanto bienes sujetos a valoración. Recordando el testimonio de Ameyali, en cambio, lo narra con crudeza: *“(Se queda callada un momento) escuchaba cómo decían los animales que le iba a dar... (traga saliva) y sentía como si me estuvieran cambiando... como si fuera cosa, no persona, pues”*. Este fragmento conecta directamente con lo que Bourdieu (2000) y Federici (2012) describen como la objetivación de las mujeres dentro de un sistema económico patriarcal, donde se las percibe como cargas a las que se les asigna un “precio”.

En conjunto, los testimonios muestran que las adolescentes son excluidas de las decisiones matrimoniales, reducidas a mercancía de intercambio y sometidas a un adultocentrismo patriarcal (Duarte, 2012) que privilegia la voz de los hombres adultos. La repetición de frases como *“ya vinieron a pedirte”*, *“es una buena oportunidad”*, *“hay que arreglar la situación”* o *“ya no vale lo mismo”* evidencia un régimen discursivo (Foucault, 1976) que normaliza la subordinación y oculta la violencia bajo la apariencia de costumbre.

La perspectiva del ACD permite develar cómo estos discursos operan en varios niveles: en la familia (autoridad paterna), en la comunidad (costumbre y presión social) y en los cuerpos (disciplinamiento y pérdida de agencia). A la vez, se visibilizan resistencias implícitas en el malestar, la tristeza y el miedo que expresan las entrevistadas, que señalan que, aunque sus voces fueron silenciadas, también reconocieron la injusticia de un destino impuesto.

Número de gestas de las adolescentes embarazadas en Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán									
	2020		2021		2022		2023	2024	
	1	2	1	2	1	2	1	1	2
14 años	0	0	1	0	0	0	1	0	0
15 años	1	0	2	0	2	0	1	4	0
16 años	5	0	6	0	5	1	10	6	0
17 años	5	2	8	1	3	1	7	7	3

Tabla 7: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024)

El análisis del número de gestas de las adolescentes embarazadas en la comunidad de Santiago Tetepa permite observar cómo el embarazo temprano no se limita a un primer evento aislado, sino que en muchos casos se transforma en un proceso reiterativo de maternidad que comienza a edades muy tempranas y se acumula a lo largo de la adolescencia. Los datos muestran con crudeza que, en la medida en que las adolescentes crecen dentro de uniones tempranas, aumenta la probabilidad de que experimenten no solo un embarazo inicial, sino también un segundo o incluso un tercer embarazo antes de cumplir los 18 años. La observación en la comunidad confirmó que la maternidad adolescente se vive como una continuidad “natural” de la unión, y que difícilmente se habla de espaciar o evitar embarazos, sino de “dejar que las cosas sigan su curso” conforme a las expectativas familiares y comunitarias.

En el caso de las niñas de 14 años, los registros son pocos, pero enormemente significativos, se identifican embarazos que corresponden a primeras gestas, lo que implica que niñas que apenas comienzan la adolescencia ya atraviesan la experiencia de la maternidad. La sola existencia de estos casos es un indicador alarmante de violencia sexual y de la imposición de uniones infantiles, pues legal y socialmente ninguna de estas uniones puede considerarse voluntaria o legítima.

La situación comienza a tomar mayor dimensión en el grupo de 15 años, aquí aparecen no solo primeras gestas, sino también segundas, lo que significa que, en un margen muy corto de tiempo, estas adolescentes ya están enfrentando un nuevo embarazo. Esta reiteración confirma que, una vez que las adolescentes entran en unión, su capacidad para decidir sobre su vida reproductiva se encuentra

anulada por factores como la falta de acceso a anticonceptivos, el control ejercido por las parejas y la presión familiar para cumplir con el rol de madre. En la observación se registró que, tras el primer embarazo, la expectativa de las familias y de las suegras es que “vayan teniendo sus hijos”, y que pedir información sobre métodos anticonceptivos es visto como sospechoso o moralmente reprochable.

Entre las adolescentes de 16 años se observa un patrón aún más marcado: los registros muestran con claridad cómo muchas de ellas no solo han tenido un primer embarazo, sino que también han transitado rápidamente a una segunda. La repetición de embarazos en edades tan cortas evidencia la ausencia de mecanismos de protección y acompañamiento institucional, así como la fuerza de un contexto comunitario que normaliza la maternidad adolescente como parte de la vida cotidiana. El personal de salud entrevistado y las propias mujeres señalaron que, aun cuando existen servicios de planificación familiar en la cabecera, muchas adolescentes no llegan a ellos por barreras de idioma, distancia, falta de recursos y el control ejercido por la pareja o la familia política, lo que limita de facto su autonomía reproductiva.

A los 17 años donde se concentra la mayor cantidad de casos y donde la problemática se hace más evidente, no solo predominan las primeras gestas, sino que se documentan múltiples adolescentes que, antes de alcanzar la mayoría de edad, ya habían tenido dos embarazos. Este hallazgo resulta especialmente grave porque muestra que, lejos de ser una experiencia aislada, la maternidad adolescente se convierte en un ciclo repetitivo, reforzado por uniones tempranas en las que la expectativa social de las familias y de la comunidad es que las adolescentes se dediquen exclusivamente a la reproducción y al cuidado doméstico. En la práctica comunitaria observada, una adolescente con uno o dos hijos es reconocida socialmente como “mujer hecha y derecha”, mientras que quienes intentan continuar estudiando o retrasar la maternidad son objeto de críticas o sospechas.

Los datos sobre el número de gestas revelan que en Santiago Tetepa el embarazo adolescente opera como un mecanismo que atrapa a las jóvenes en un encadenamiento reproductivo. Una vez iniciado el ciclo, difícilmente encuentran condiciones para detenerlo o modificarlo, lo que limita de manera estructural su derecho a la educación, a la salud y a la construcción de un proyecto de vida autónomo. La reiteración de embarazos no solo refleja la carencia de acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, sino también la reproducción de un orden comunitario patriarcal y adultocéntrico que

condena a las adolescentes a la maternidad reiterada como destino inevitable. La observación permitió constatar que pocas adolescentes logran regresar a la escuela después del primer embarazo y que, una vez asumido el rol de madre, la posibilidad de construir un proyecto de vida propio se reduce casi por completo a la esfera doméstica.

Los testimonios evidencian una cadena de violencias que se naturalizan en distintos espacios de socialización: la familia, el matrimonio y la comunidad. En los relatos de Xóchitl y María, la figura paterna aparece como eje disciplinario: “(Suspira) cuando él hablaba... pos se hacía lo que él decía... (pausa) una ni podía opinar, nomás quedarse callada” (Xóchitl), “(Mira al suelo, con voz bajita) yo sentía que en mi casa... no había un lugar seguro pa’ mí... (pausa larga) como si en ningún lado pudiera estar tranquila” (María). En estos casos, se reproducen las microfísicas del poder (Foucault, 1976), donde la autoridad paterna se legitima como incuestionable y el hogar se convierte en un espacio de control y temor, no de protección. El silencio forzado y la imposibilidad de expresar emociones son ejemplos de violencia simbólica (Bourdieu, 2000), que estructura subjetividades marcadas por la obediencia.

Los testimonios muestran que esta violencia se traslada y se amplifica en la vida conyugal. Xóchitl señala: “(Tiembla un poco la voz) me empujó... me gritaba fuerte... (pausa larga) yo me sentía como encerrada en una jaula, como si fuera un pajarito... (traga saliva) sin poder salir, ni decir nada”, mientras que Tomasa relata: “(Se le quiebra la voz) me jaloneaba... me decía que no servía... (pausa larga) yo me quedaba callada, porque si decía algo... era peor, pues, mejor aguantaba”. Estos discursos revelan la internalización de la subordinación femenina y confirman lo planteado por Lagarde (2015) sobre los cautiverios de las mujeres, donde el matrimonio se convierte en un régimen de encierro y obediencia. El control de los esposos sobre los movimientos y decisiones de las mujeres responde a un adultocentrismo patriarcal (Duarte, 2012), que refuerza las asimetrías de poder por género y edad.

El carácter estructural de estas violencias se intensifica en el plano de la sexualidad y la reproducción. Ameyali lo expresa con crudeza: “(Habla muy bajito, con la voz temblorosa) si yo me negaba a tener relaciones... se enojaba... me gritaba... y me obligaba... (silencio largo) me hacía sentir como si no fuera persona... nomás alguien pa’ su servicio, pues... (traga saliva) como si no valiera nada”. Aquí se hace evidente la naturalización de la violencia sexual dentro del matrimonio, lo cual enlaza con la

noción de biopoder (Foucault, 1978), ya que los cuerpos femeninos son instrumentalizados para la reproducción, negándoles autonomía. Tomasa recuerda: “(Suspira profundo) con Pedro no era de preguntar si yo quería o no tener hijos... (pausa larga) cada embarazo venía seguido... yo no sabía nada pa’ no embarazarme... nadie me explicó, pues”. De forma similar, Xóchitl, María y Rosa narran la prohibición del uso de anticonceptivos, lo que ilustra la mercantilización del cuerpo femenino (Federici, 2012), reducido a un dispositivo de trabajo reproductivo no remunerado.

El discurso comunitario también refuerza este control. Citlali menciona: “en la comunidad todavía se cree que el hombre es el que manda... (pausa) así ha sido siempre (...) si una pregunta de pastillas o de inyecciones... dicen que es malo... (pausa) que una ya anda haciendo cosas feas, pues... por eso muchas mejor ni preguntan”. En estas palabras se materializa lo que Gramsci (1971) llamó hegemonía cultural, donde las normas comunitarias sostienen y legitiman prácticas de desigualdad como si fueran verdades incuestionables. De este modo, el régimen de verdad (Foucault, 1976) que define a la maternidad temprana como “natural” o “obligatoria” se impone sobre los proyectos de vida de las adolescentes.

La mayoría de los testimonios coinciden en la pérdida de libertad y autonomía; Rosa sintetiza este sentimiento al decir: “Lo que más cambió fue que perdí mi libertad... (pausa larga) dejé la escuela... dejé de ver a mis amigas... (traga saliva) dejé de soñar como antes, pues... todo se me fue acabando”. Este reconocimiento conecta con lo señalado por Butler (1993) respecto a las normas de género reguladoras, que delimitan lo que las mujeres pueden y no pueden hacer, reforzando un guion social que vincula el valor femenino con el matrimonio y la maternidad. Finalmente, Aketzali resume esta imposición en el plano íntimo: “sentía que mi cuerpo no era mío, que lo decidían otros”, revelando cómo la agencia personal es anulada por las estructuras familiares, comunitarias y conyugales.

De esta manera, los testimonios evidencian que las adolescentes pasan de un espacio de control familiar a un régimen de subordinación marital, donde se reproducen violencias físicas, psicológicas, sexuales y reproductivas. El ACD permite observar que no se trata de experiencias aisladas, sino de un entramado que se legitima a través de la costumbre, la religión y la tradición comunitaria. Las voces de las mujeres muestran la persistencia de un circuito de opresión estructural: primero como hijas obedientes, luego como esposas vigiladas y finalmente como madres sin derecho a decidir sobre

su cuerpo. Sin embargo, en sus narrativas también emergen resistencias en forma de malestar, tristeza y conciencia de injusticia, que constituyen puntos de ruptura frente al régimen patriarcal y adultocéntrico.

La observación en Santiago Tetepa permitió corroborar que, aun en medio de estas restricciones, algunas mujeres comienzan a cuestionar estos mandatos —buscando información, intentando regresar a la escuela o acompañando a otras adolescentes—, lo que abre fisuras en el orden social que sostiene la maternidad reiterada como destino único.

Las voces de las mujeres muestran la persistencia de un circuito de opresión estructural: primero como hijas obedientes, luego como esposas vigiladas y finalmente como madres sin derecho a decidir sobre su cuerpo. Sin embargo, en sus narrativas también emergen resistencias en forma de malestar, tristeza y conciencia de injusticia, que constituyen puntos de ruptura frente al régimen patriarcal y adultocéntrico (Duarte, 2012; Federici, 2012; Lagarde, 2015).

Asimismo, los testimonios de las mujeres entrevistadas muestran con claridad cómo la autonomía reproductiva fue sistemáticamente negada en el marco de matrimonios y uniones tempranas. Desde el inicio, los embarazos aparecieron como una imposición, vinculada tanto a la decisión masculina como a las normas sociales y comunitarias. Retomando el testimonio de Tomasa “*(Suspira profundo) con Pedro no era de preguntar si yo quería o no tener hijos... (pausa larga) cada embarazo venía seguido... yo no sabía nada pa’ cuidarme... nadie me explicó, pues*”. Su relato evidencia cómo la voluntad masculina se asumía como única legitimada, relegando la voz femenina al silencio. Esta experiencia no es aislada: Xóchitl también relata que “*(Suspira hondo) después de casarnos, él empezó a decir que quería hijos rápido... (pausa) yo todavía quería esperar, pero no se podía hablar de eso... (voz bajita) en mi casa siempre decían que los hijos son bendición... y que una mujer no debe negarse, pues...*”. Ambos testimonios revelan cómo la maternidad temprana se convirtió en una expectativa incuestionable, sostenida por un entramado cultural que define la “valía” de las mujeres en función de su capacidad reproductiva.

El control sobre los cuerpos de las mujeres no se ejercía únicamente por la decisión de los esposos, sino también por la vigilancia comunitaria y familiar. Retomando el testimonio de Rosa donde

describe que “(con voz bajita) lo que más cambió fue que perdí mi libertad... (pausa larga) dejé la escuela... dejé de ver a mis amigas... (traga saliva) dejé de soñar como antes, pues... todo se me fue acabando”. De manera semejante, Citlali confirma que “aquí en la comunidad se cree que una mujer vale cuando ya es madre. (...) La gente decía que cuidarse era malo, que era de mujeres flojas”. Estos relatos muestran cómo el género imaginario social se traduce en un deber ser que regula conductas y sanciona cualquier intento de autonomía (Serret, 2011), estableciendo lo que Foucault (1976) conceptualiza como regímenes de verdad: sistemas de creencias que legitiman lo aceptable y excluyen lo que se considera desviado.

La negación del acceso a la anticoncepción fue un mecanismo reiterado en los testimonios. María explica que “nunca me dejaron usar nada pa’ cuidarme... (pausa) yo pensaba en preguntar en la clínica, pero mi esposo no me dejaba... decía que si me cuidaba era porque quería andar con otro... (voz bajita) y mejor me quedaba callada, pues”. Del mismo modo, Aketzali recuerda: “(Habla bajito) una vez le dije a mi esposo que quería usar pastillas... pero se enojó... (pausa) me dijo que eso era pecado... que me iba a enfermar... (suspira profundo) yo sentía que mi cuerpo no era mío... (voz temblorosa) que lo decidían otros, pues... ni siquiera yo”. Estas frases condensan lo que Bourdieu (2000) llama violencia simbólica: mecanismos de dominación que se internalizan como naturales y que asocian el deseo de autonomía femenina con traición, pecado o enfermedad. A su vez, muestran cómo el control de la reproducción se encuentra atravesado por una carga moral y religiosa, reforzando lo que Federici (2012) denomina la alianza entre patriarcado y capitalismo, donde el trabajo reproductivo femenino se convierte en recurso gratuito y obligado.

En muchos casos, la imposición de la maternidad coincidía con la temprana edad de las entrevistadas, lo que acentuaba la asimetría de poder. Teresa relata que “(Se le quiebra la voz) cuando me enteré que estaba embarazada... me dio miedo... (pausa larga) porque yo todavía me sentía una niña, pues... nunca se me preguntó si quería esperar... o cuidarme... (silencio) nomás así pasó”. De manera similar, Ameyali recuerda que “(Suspira largo) cuando quedé embarazada la primera vez... ya nadie me preguntó nada... (silencio) me dijeron que ya era madre... y que debía olvidarme de la escuela... nunca pude decidir si quería más o menos... ni cuándo... (voz bajita) todo lo decidían por mí, pues”. Estos testimonios muestran la operación del adultocentrismo que concibe a niñas y adolescentes como objetos de decisión de los adultos (Duarte, 2012), y que en combinación con el patriarcado genera lo

que Lugones (2008) denomina colonialidad del género, donde las jóvenes mujeres indígenas quedan atrapadas en un doble régimen de opresión.

El control reproductivo se reforzó también mediante la limitación del acceso a la información y a los servicios de salud. Yolotl relata: *“Cuando me fui con él... me preguntó si sabía cocinar y cuidar la casa... pero nunca si yo quería ser madre... (pausa larga) nunca me dejó ir a preguntar al centro de salud... decía que eso era perder el tiempo... (voz baja) que una debía quedarse en la casa, pues”*. Esta negación directa del acceso al conocimiento se articula con la noción foucaultiana de que no existe poder sin producción de saber y viceversa (Foucault, 1975). Impedir que las mujeres se informen sobre anticoncepción es una forma de mantenerlas subordinadas, reforzando lo que Galtung (2016) describe como violencia estructural, sostenida por instituciones que, lejos de garantizar derechos, perpetúan la desigualdad.

En conjunto, los discursos revelan que el control en la autonomía reproductiva operó en tres niveles entrelazados: en lo íntimo, mediante la imposición de los esposos; en lo social, a través de normas comunitarias y familiares que sancionan la anticoncepción y exaltan la maternidad obligatoria; y en lo institucional, por un sistema de salud ausente que no garantizó información ni acceso a métodos anticonceptivos. Así, los relatos se insertan en lo que Segato (2014) llama estructuras elementales de la violencia, donde el cuerpo de las mujeres es apropiado como territorio de control social. No obstante, los destellos de resistencia, como el deseo de esperar, de estudiar o de acceder a inyecciones anticonceptivas, evidencian que, aunque limitadas, las mujeres elaboran discursos que cuestionan la norma y expresan un anhelo de agencia sobre sus cuerpos y proyectos de vida.

9.4 Subjetivación y efectos psicoemocionales

Los testimonios de las mujeres entrevistadas revelan que la maternidad, asumida desde edades tempranas y en condiciones no elegidas, se vive como una experiencia atravesada por la ambivalencia. Por un lado, las hijas e hijos son descritos como fuente de fuerza, compañía y amor; por el otro, aparecen como un recordatorio de los sueños truncados, de la renuncia a proyectos personales y de la imposición de un destino que limita la autonomía. Esta tensión marca la forma en que las entrevistadas significan la maternidad en su biografía. Durante la observación en la comunidad, las mujeres

reiteraron que “sus criaturas” les daban sentido y compañía, al mismo tiempo que reconocían que la maternidad temprana había cerrado caminos como la escuela, el trabajo remunerado o la posibilidad de “otra vida”.

Tomasa sintetiza esta contradicción al afirmar: *“pa’ mí la maternidad fue puro cansancio y responsabilidad, desde bien joven... (pausa larga) pero también fueron mis hijos los que me dieron fuerza pa’ seguir... (voz bajita) aunque yo no haya elegido ese camino, pues”*. Aquí se entrelazan dos ejes: la maternidad como carga impuesta, *“cansancio y responsabilidad”*, y la maternidad como soporte vital que le permite resistir un camino que no fue de su elección. Este doble significado coincide con lo que Lagarde (2015) denomina los cautiverios de la maternidad, en los que las mujeres encuentran sentido y afecto, pero también límites y subordinación.

De manera similar, Xóchitl subraya la renuncia que implicó ser madre joven: *“pa’ mí la maternidad fue amor, sí... pero también fue dejar lo que yo soñaba ser... (pausa larga) como si mis sueños se hubieran cambiado por pañales y ollas... (suspira) así fue, pues”*. Más adelante agrega que, aunque la maternidad le trajo agotamiento físico, también se transformó en un sostén en su viudez: *“(Suspira despacito) tuve tres hijos... uno tras otro... (pausa larga) al final, aunque mi cuerpo se cansó harto... mis hijos fueron mi compañía cuando me quedé viuda... (voz bajita) son ellos los que me sostienen ahora, pues”*. Este relato muestra lo que Butler (1993) llama procesos de subjetivación, en los que las mujeres se constituyen como sujetas en la tensión entre amor y sacrificio, encontrando en la maternidad tanto pérdida como posibilidad de sostén.

María comparte un sentimiento semejante: *“mis hijos son mi vida, sí... pero hubiera querido esperar... no tenerlos tan de golpe... (pausa larga) pa’ mí la maternidad fue aprender a la fuerza... (voz temblorosa) como si me hubieran robado mi juventud, pues”*. La imagen de un “robo” de la juventud conecta con lo que Galtung (2016) conceptualiza como violencia estructural, pues no se trata de una experiencia aislada, sino de un patrón en el que las instituciones y la cultura niegan a las mujeres el derecho a decidir sobre su proyecto vital.

En otros casos, la maternidad se narra como una sustitución forzada de sueños. Rosa explica: *“Extraño mucho la escuela, (pausa suave) pero mi hijo también es parte de mí... (voz bajita) es lo que me*

impulsa ahora, pues... por él me dan ganas de seguir". Su testimonio refleja lo que Segato (2014) denomina la apropiación del cuerpo femenino como territorio de control social: la maternidad no solo interrumpe proyectos individuales, sino que los redefine en función del deber maternal. La observación en la comunidad mostró que muchas mujeres adultas retomaban esta idea de "ya no hubo tiempo para mí", asociando su identidad casi exclusivamente al ser madres y esposas, mientras sus deseos personales quedaban relegados al ámbito de lo imposible o lo "egoísta".

La ambivalencia también aparece en Teresa, quien comenta: *"La maternidad me llegó de golpe... sin entender mucho, pues... (pausa larga) a veces siento que me quitó cosas... (suspira) pero también me enseñó a ser responsable... (voz bajita) a salir adelante, aunque no sabía cómo"*. La maternidad se convierte así en un proceso de aprendizaje impuesto, en el que la responsabilidad se asume como un mandato social más que como una elección personal.

El relato de Aketzali ahonda en esta ambigüedad: *"(Suspira hondo) terminé teniendo dos hijos... y aunque los amo mucho... siento que llegaron sin que yo tuviera voz... (pausa larga) pa' mí la maternidad fue alivio y tristeza al mismo tiempo... alivio porque con eso ya se callaban los comentarios de que estaba 'pasada'... (voz bajita) pero tristeza... porque significaba que ya no había opción de otra vida, pues"*. La maternidad aparece aquí como estrategia de legitimación social, pues evita el estigma de no ser madre, pero al mismo tiempo funciona como frontera definitiva para otros proyectos vitales. Esto se conecta con el análisis de Lugones (2008) sobre la colonialidad del género, donde los cuerpos de las mujeres indígenas son administrados para cumplir con las normas comunitarias de reproducción y reconocimiento.

Ameyali profundiza en esta sensación de destino impuesto: *"Después tuve tres hijos. (pausa larga) nunca pude decidir si quería más o menos... ni cuándo... (suspira) pa' mí la maternidad fue sentirme entregada a un destino que no elegí, pues... mis hijos son mi alegría, sí... pero también el recuerdo de todo lo que tuve que dejar atrás"*. El contraste entre "alegría" y "recordatorio" muestra cómo la maternidad concentra simultáneamente afecto y pérdida, confirmando lo que Mbembe (2003) señala como necropolítica: las decisiones vitales se toman fuera de las mujeres, quienes deben cargar con sus consecuencias.

Finalmente, Citlali reconoce la maternidad como resignación y mecanismo de reconocimiento comunitario: “*(Suspira profundo) yo tuve cuatro... seguiditos... porque nunca se habló de otra opción, pues... (pausa larga) pa’ mí la maternidad fue resignación... así lo entendí... como la manera pa’ que me reconocieran en la comunidad... (voz bajita) porque aquí dicen que si una no es madre... no vale, pues*”. Este testimonio refleja con crudeza lo que Serret (2011) identifica como género imaginario social, un sistema de valores que define el “valor” de la mujer únicamente a través de la maternidad, borrando otros modos de ser. Durante la observación, se registraron comentarios cotidianos en los que se evaluaba a las mujeres según si “ya tenían familia” o “ya habían cumplido”, reforzando la idea de que la maternidad es condición para ser reconocidas y respetadas en la comunidad.

Los relatos muestran un patrón consistente: el rol conyugal y materno se impone como identidad primaria y casi única para las jóvenes, mientras las afectaciones, miedo, tristeza, agotamiento, sensación de destino ajeno, emergen como huella subjetiva de esa imposición. Esta doble trama (rol/afectación) revela cómo el poder se inscribe en los cuerpos y en la vida cotidiana (Foucault, 1975, 1976), opera como violencia simbólica que se naturaliza (Bourdieu, 2000) y se sostiene por estructuras culturales y comunitarias (Segato, 2014), produciendo desigualdades que devienen violencia estructural (Galtung, 2016).

Desde el inicio, la definición externa del rol aparece nítida. Tomasa recuerda: “*Él decidía todo... y yo nomás obedecía... (pausa larga) sentía que mi deber era servir... (voz quebrada) y como esposa, muchas veces me sentí invisible, pues... como si no existiera*”. Xóchitl complementa: “*Mi esposo era muy celoso ... (pausa larga) yo me sentía como encerrada en una jaula... (voz baja, temblorosa) como esposa fui más bien un objeto de control, pues... no una persona*”. En ambas voces, el lugar de “esposa” se constituye como posición subordinada y vigilada. Este encuadre coincide con el “cautiverio” de la conyugalidad (Lagarde, 2015), donde los deberes de obediencia y servicio se naturalizan como destino femenino.

La economía moral del matrimonio y la maternidad se intensifica con la rapidez reproductiva y la carga doméstica. María lo sintetiza: “*(Suspira, con voz cansada) ya todo era atender la casa... (pausa) aprendí a la fuerza lo que era ser esposa y madre, pues... sin que nadie me preguntara si eso quería*”; Rosa añade: “*mi obligación era casarme... cuidar la casa... y ser madre... (pausa larga) y ahora todo*

gira alrededor de la casa, pues... (suspira) así ha sido mi vida". Estos guiones de género performan, y prescriben, la feminidad legítima (Butler, 1993), donde el trabajo reproductivo y de cuidados ocupa el centro de la identidad (Federici, 2012).

Las afectaciones que narran no son accesorias, sino el índice sensible de esa estructura, Tomasa admite: *"(Se le quiebra la voz) me quedaba callada... (pausa larga) sentía miedo... y tristeza... Como si mi vida ya no fuera mía, pues... como si ya me la hubieran quitado"*. Xóchitl narra el impacto corporal del control: *"Me dolió aquí, en el pecho... como si me hubieran golpeado... (pausa larga) como si me arrancaran de mí misma, pues... (silencio) fue un dolor que no se olvida"*. María liga lo físico y lo temporal: *"(Suspira hondo) tuve cuatro hijos muy rápido... (pausa larga) me sentía triste... y atrapada, pues... como si me hubieran robado una parte de mi juventud..."*. En estas formulaciones aparece una semiótica del cuerpo afectado (Ahmed, 2004): el miedo, la tristeza y el dolor no son solo emociones privadas, sino efectos materiales de relaciones de poder que restringen la agencia.

La construcción comunitaria del valor femenino refuerza el rol impuesto, Citlali lo enuncia: *"aquí... si no te casas y no tienes hijos... no eres nadie, pues... (pausa larga) tener hijos y estar casada es como ganarse un respeto automático... (voz baja) aunque ese respeto no te haga feliz"*. Esta estructura de reconocimiento social opera como régimen de verdad (Foucault, 1976) que legitima el control y sanciona la desviación. Aketzali aporta la lógica del estigma y su "solución" disciplinaria: *"cuando me pidieron... sentí un alivio raro, pues... 'ya se acabaron los chismes', pensé... (pausa larga) como esposa me sentí vigilada... (suspira) como madre encontré cariño... pero nunca libertad, pues... siempre con algo encima, cuidando lo que digo, lo que hago"*. Esta "salida" al estigma, paradójicamente, profundiza el encierro: *"de una cárcel a otra"*, dice más adelante. Aquí se advierte la "negociación patriarcal" (Kandiyoti, 1991): estrategias de adaptación que otorgan migajas de reconocimiento a cambio de obediencia.

La diferencia etaria y los arreglos familiares agravan la asimetría. Teresa: *"(con voz temblorosa) no hubo anillo... ni palabras bonitas... (pausa larga) fue más bien un arreglo, pues... (silencio) me estaban entregando... como si no tuviera que sentir nada"*. Yolotl: *"me miró serio... (pausa larga) como si yo fuera parte de un trato, pues... y no una persona... me habló como patrón... (silencio) y una nomás agacha la cabeza"*. Ameyali: *"(Se queda callada un momento) escuchaba cómo decían*

los animales que le iba a dar... (pausa larga) y sentía como si me estuvieran intercambiando, pues... (voz temblorosa) como si no fuera persona, sino cosa". Estas escenas nombran la cosificación y la transacción de las jóvenes, "trato", "entrega", "intercambio": el cuerpo femenino como territorio de control social (Segato, 2014) y como recurso administrado por otros (Lugones, 2008).

En el registro de las afectaciones, la emoción dominante es el miedo, a menudo acompañado de tristeza y silencio: Teresa: *"sentí miedo... mucho miedo... (pausa larga) como si mi vida dejara de ser mía, pues... como si me la quitaran de un jalón"*; Yolotl: *"me quedé callada... con un nudo en la garganta... (pausa larga) como aceptando un destino ya escrito, pues... (silencio) sin poder decir nada"*; Ameyali: *"(Con la voz baja) lloré mucho, en silencio... (pausa larga) como si me hubieran cerrado la vida de golpe, pues... como si ya no hubiera camino pa' mí"*. Estos enunciados condensan lo que Galtung (2016) describe como violencia cultural y estructural: la emoción no es un simple estado anímico, sino la traza de un orden que clausura alternativas. Al mismo tiempo, el cuerpo doliente funciona como archivo de esa clausura.

No todo es sometimiento sin resto: fisuras de agencia se insinúan, especialmente en el vínculo con las hijas e hijos como fuente de sentido y sostén. Tomasa: *"mis hijos fueron mi fuerza pa' seguir, pues... (pausa corta) por ellos aguanté y me levanté, aunque doliera"*; Xóchitl: *"mis hijos fueron mi compañía cuando me quedé viuda, pues... (voz bajita) ellos me dieron consuelo... (mira lejos) sin ellos, no sé qué hubiera sido de mí"*. Aunque la maternidad surge dentro de un dispositivo de control, es reapropiada subjetivamente como espacio de afecto y resistencia cotidiana (Butler, 1993; Ahmed, 2004). Esa ambivalencia, entre sostén y renuncia, es central: Aketzali habla de *"alivio y tristeza"*; Citlali de *"resignación"* como vía de reconocimiento. La performatividad de género prescribe roles; las mujeres los encarnan, pero también re-significan los sentidos en la práctica.

De esta manera, los discursos visibilizan un régimen de roles que produce afectaciones: el rol de esposa/madre como obediencia, servicio y vigilancia; las afectaciones como miedo, tristeza, agotamiento, sensación de "vida no propia". Este régimen se sostiene en relaciones de poder capilares y en una economía simbólica que naturaliza la subordinación, pero también deja ver líneas de fuga: apropiaciones afectivas, pequeños gestos de autoafirmación y, sobre todo, el acto mismo de narrar. El hecho de que las mujeres compartan sus historias, muchas veces por primera vez y en un espacio de

escucha, fue identificado en la observación como un gesto de ruptura con el mandato de silencio, una forma de nombrar la injusticia y empezar a imaginar otros caminos posibles para ellas y para las niñas y adolescentes de la comunidad.

9.5 Transformaciones en el proyecto de vida

Nivel de escolaridad de las adolescentes embarazadas en Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán																	
	2020			2021				2022			2023				2024		
	15	16	17	14	15	16	17	15	16	17	14	15	16	17	15	16	17
Primaria completa	1	1	2	0	0	0	2	0	1	1	0	0	0	1	0	1	1
Primaria incompleta	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0
Secundaria completa	0	3	4	0	2	5	6	2	5	3	0	0	6	5	2	3	6
Secundaria incompleta	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	2	1	3
Bachillerato completo	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Bachillerato incompleto	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Tabla 8: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024)

Ahora bien, el nivel de escolaridad de las adolescentes embarazadas constituye un indicador fundamental para comprender cómo el embarazo temprano impacta en la trayectoria educativa y cómo las uniones infantiles tempranas y forzadas interrumpen el derecho a la educación en la comunidad de Santiago Tetepa. Los datos reflejan que la mayoría de las adolescentes embarazadas tenían como máximo la secundaria concluida o incompleta, mientras que los casos con primaria completa son menos frecuentes y los de bachillerato resultan excepcionales. La observación en la comunidad permitió corroborar que, para muchas familias, la secundaria sigue siendo vista como un

“tope” aceptable para las hijas, mientras que la posibilidad de que continúen al bachillerato se percibe como algo ajeno, innecesario o incluso riesgoso, sobre todo cuando ya han iniciado una unión o han quedado embarazadas.

Durante el periodo 2020-2024, se observa que la secundaria completa concentra la mayor parte de los registros, especialmente entre los 15 y 17 años, con una tendencia sostenida: 4 casos en 2020, 6 en 2021, 5 en 2022, 6 en 2023 y nuevamente 6 en 2024. Esta recurrencia muestra que, aunque algunas adolescentes logran concluir la secundaria, el embarazo interrumpe la posibilidad de continuar estudios posteriores, limitando sus trayectorias educativas y consolidando la desigualdad de oportunidades. En la práctica cotidiana observada, una vez que la adolescente se embaraza o se une, la continuidad escolar deja de ser una opción considerada por la familia, y la escuela pasa a ser un espacio del pasado, asociado a una etapa que “ya se cerró”.

La categoría de secundaria incompleta también aparece de manera constante, aunque con números menores, lo que indica que varias adolescentes abandonan la escuela antes de concluir este nivel debido a la unión temprana o al embarazo. Este abandono no es anecdótico, sino estructural, pues responde a barreras múltiples: estigma social, falta de apoyos escolares para madres adolescentes, responsabilidades domésticas y presión familiar para dedicarse al rol de esposas y madres. La observación en Santiago Tetepa permitió registrar comentarios en los que se cuestionaba la presencia de adolescentes embarazadas en la escuela, asociándolas con “mal ejemplo”, lo que refuerza su salida temprana del sistema educativo y la empuja hacia el encierro doméstico.

En cuanto a la primaria completa, los registros son bajos, pero su presencia es significativa: son adolescentes que, al quedar embarazadas, no lograron avanzar más allá de la educación básica, lo que las coloca en una situación de mayor vulnerabilidad frente a la dependencia económica y la falta de opciones laborales. El caso de la primaria incompleta refuerza esta situación, pues implica que incluso los niveles más elementales de educación no llegaron a ser concluidos antes de iniciar la vida reproductiva. Durante la observación, mujeres adultas que solo cursaron primaria o algunos grados compartían que “de todos modos, la mujer se va a casar”, reproduciendo la idea de que estudiar más allá de lo básico no es necesario para ellas.

Los datos de bachillerato completo o incompleto son menores (1 caso en 2021 y 1 en 2023), lo que confirma que el acceso a la educación media superior está prácticamente vedado para las adolescentes que atraviesan embarazos en la comunidad. Esto revela la existencia de una barrera estructural que impide la continuidad educativa, mostrando que el embarazo adolescente opera como un mecanismo que excluye a las jóvenes del sistema educativo formal y las encierra en roles de reproducción y cuidado. La observación evidenció que para cursar el bachillerato es necesario salir de la comunidad o hacer traslados más largos, lo que, sumado a la vigilancia familiar y a la desconfianza hacia la movilidad de las adolescentes, actúa como un freno adicional para su permanencia escolar.

En términos analíticos, el panorama que ofrece la tabla muestra que la educación en Santiago Tetepa funciona como una frontera: la mayoría de las adolescentes llega a la secundaria, algunas la concluyen, otras la abandonan, pero muy pocas logran avanzar al bachillerato. Esta frontera se convierte en un límite difícil de romper cuando las uniones y los embarazos tempranos aparecen, truncando proyectos de vida y cerrando posibilidades de movilidad social.

La relación entre embarazo y escolaridad confirma que el fenómeno no puede entenderse solo como un evento individual, sino como parte de un sistema de reproducción de desigualdades estructurales donde el género, la edad, la pertenencia indígena y la condición socioeconómica se entrelazan para restringir derechos.

El acceso a la educación aparece en los testimonios como un terreno marcado por desigualdades estructurales, donde el género, la edad y la condición étnica se entrecruzan para delimitar lo que se considera posible para niñas y adolescentes en comunidades indígenas. El discurso de las entrevistadas muestra cómo la escuela se vivía con ilusión y deseo, pero también con resignación ante las barreras impuestas por la familia, la comunidad y las normas culturales. En la observación en aulas y espacios comunitarios se registró que, aunque las niñas expresaban deseos de “seguir estudiando”, las y los adultos solían responder con frases que devolvían su destino al matrimonio y la maternidad, reforzando un horizonte limitado para su proyecto educativo.

En algunos casos, como el de Tomasa, la exclusión fue absoluta: *“mi papá decía que la escuela era cosa de los mestizos... que nosotros, los de la comunidad, no necesitábamos eso, pues... (pausa larga)*

decía que lo importante era saber sembrar, cocinar y criar... (suspira) nadie me dijo nunca que yo podía ir a la escuela... (voz bajita) nunca tuve cuaderno, ni lápiz... (silencio) nunca fui ni un solo día, pues". Su relato evidencia cómo la educación fue construida discursivamente como un privilegio de otros, "los mestizos", y no como un derecho propio. La naturalización de esta exclusión reproduce lo que Galtung (2016) llama violencia estructural, pues no se trata solo de una decisión individual, sino de un sistema social que niega oportunidades y legitima esa negación.

Otras participantes sí tuvieron acceso limitado a la educación, pero siempre bajo la sombra de un futuro previamente trazado. Xóchitl, por ejemplo, recuerda: *"Sí, terminé la secundaria... eso ya era mucho pa' una niña en mi comunidad, pues... (pausa larga) yo me imaginaba otra cosa... quería ser maestra... (baja la mirada) pero esos sueños se fueron apagando... poquito a poco, como una vela, pues*". De forma similar, María señala: *"sabía que, aunque quisiera, no me iban a dejar seguir... (pausa larga) era como si ya estuviera decidido desde antes, pues... (suspira) como si una naciera con el camino marcado*". Estas expresiones, "ya estaba decidido", "se fueron apagando". reflejan lo que Bourdieu (2000) denomina *habitus*, es decir, la interiorización de límites sociales que se convierten en barreras subjetivas. Aunque el deseo de estudiar estaba presente, las normas familiares sobre el lugar de las mujeres lo transformaban en un imposible.

La imposición del matrimonio temprano aparece como un quiebre abrupto de los proyectos escolares. Xóchitl relata que, tras concluir la secundaria, *"soñaba con irme a estudiar fuera del pueblo... (pausa larga) pero un día mi mamá me dijo: 'ya vinieron a pedirme... que tu papá ya dio su palabra'... (baja la mirada) y ahí supe que mi sueño se había acabado, pues*". De modo similar, Rosa confiesa: *"(Suspira despacito) llegué hasta la secundaria... pero ya no pude seguir estudiando por mi matrimonio, pues..."*. Estas narraciones muestran la operación de lo que Segato (2014) llama estructuras elementales de la violencia: los pactos familiares y comunitarios alrededor del matrimonio que interrumpen proyectos personales, normalizando la subordinación de las adolescentes.

En varios relatos, la voz paterna emerge como decisiva para limitar los horizontes educativos. Teresa explica que *"todos estudiamos hasta la secundaria... porque mi papá nunca vio importante que siguiéramos estudiando, pues... (pausa larga) y yo misma... dejé de ver sentido en seguir... (suspira) como si ya no valiera la pena soñar*". Yolotl recuerda la dureza de las palabras paternas: *"cuando yo*

decía que quería seguir estudiando... mi papá me miraba con dureza y decía: ‘¿pa’ qué te va a servir la escuela? Tú no vas a mantener a nadie... tu obligación es casarte y formar un hogar’... (pausa larga) y una... pos se quedaba callada, pues.”. En ambos casos, se evidencia lo que Lagarde (2015) denomina cautiverios de las mujeres, en el que las trayectorias femeninas se reducen a obediencia, matrimonio y maternidad, anulando otros proyectos de vida.

El peso de la división sexual del trabajo también se refleja en los testimonios. Citlali relata que *“solo llegué a terminar la primaria... pero ya no pude seguir estudiando porque tenía que ayudarle a mi mamá, pues... (pausa larga) ella me decía que pa’ qué... que al final nosotras, las mujeres, nos íbamos a casar... (suspira) y que la escuela no servía pa’ eso”*. El discurso materno, aunque en apariencia protector, reproduce la misma lógica patriarcal: la vida femenina se proyecta en función del hogar y no de la educación. Esta reproducción generacional de roles coincide con lo que Federici (2012) plantea sobre el papel de las mujeres en la economía del cuidado, invisibilizado y subordinado al trabajo reproductivo.

Los testimonios también dejan entrever la dimensión afectiva de esta exclusión. Aketzali recuerda que *“en la escuela me sentía diferente... me gustaba aprender, pues... (pausa larga) pero yo sabía que era un sueño que nunca me iban a permitir... (mira al suelo) era soñar nomás, sin poder hacerlo verdad”*. Ameyali, por su parte, narra con dolor: *“(Se le quiebra la voz) me dolió muchísimo... lloré harto, pues... (pausa larga) porque sentía que me estaban quitando algo que era mío... algo que me hacía feliz... (silencio) como si me arrancaran un pedacito de mí”*. Estas frases revelan la contradicción entre el deseo personal de aprender y la imposición familiar de abandonar la escuela, generando lo que Butler (1993) identifica como procesos de subjetivación: las mujeres se constituyen como sujetas en la tensión entre lo que anhelan y lo que las normas sociales les permiten ser.

De esta manera, la educación aparece en estos discursos como un derecho negado por múltiples mecanismos: la exclusión total en casos como Tomasa, la interrupción abrupta por matrimonios arreglados en el caso de Xóchitl y Rosa, la desvalorización paterna en los relatos de Teresa y Yolotl, la carga del trabajo doméstico en Citlali, y la prohibición directa de continuar estudios en Aketzali y Ameyali. La observación en Santiago Tetepa permitió constatar que estas historias no son excepcionales, sino que forman parte de un patrón generalizado en el que las niñas y adolescentes

indígenas son socializadas para aceptar la escuela solo hasta cierto punto y, después, asumir que su lugar “natural” está en el hogar y en la maternidad. Estos relatos muestran cómo la violencia estructural, simbólica y cultural (Bourdieu, 2000; Galtung, 2016) se entrelaza con el patriarcado, el adultocentrismo (Duarte, 2012) y la colonialidad del género (Lugones, 2008), reproduciendo un orden en el que los cuerpos y las vidas de las niñas y adolescentes indígenas son administrados como recursos al servicio de la familia y la comunidad, y no reconocidos como sujetos de derechos.

Ocupación laboral de las adolescentes embarazadas en la comunidad de Santiago Tetepa en el municipio de Acaxochitlán										
	2020		2021		2022		2023		2024	
	Casa	Empleo	Casa	Empleo	Casa	Empleo	Casa	Empleo	Casa	Empleo
14 años	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0
15 años	1	0	2	0	2	0	1	0	4	0
16 años	5	0	6	0	4	2	10	0	6	0
17 años	7	0	9	0	4	0	7	0	9	1

Tabla 8: Elaboración propia con base en Secretaría de Salud, SINAC Nacimientos (2020-2024).

La ocupación laboral de las adolescentes embarazadas en Santiago Tetepa ofrece una mirada clara sobre cómo las uniones tempranas y la maternidad adolescente impactan en el ámbito económico y en las posibilidades de autonomía de las jóvenes. Los datos evidencian que la mayoría de ellas se encuentran dedicadas exclusivamente a las labores del hogar, mientras que los casos de inserción en algún empleo formal o informal son mínimos y casi nulos. Esta tendencia coincide con lo observado en la comunidad, donde el trabajo femenino se concentra en el ámbito doméstico y en actividades informales de baja remuneración, sin acceso estable a ingresos propios ni a prestaciones.

En el grupo de 14 años, todos los registros muestran que las adolescentes permanecen en el hogar, salvo un caso aislado en 2021, lo que refleja que a esa edad la maternidad temprana se vincula de inmediato con la asignación del rol doméstico y de cuidado. Este patrón refuerza la idea de que las niñas embarazadas no son vistas como sujetas de derechos educativos o laborales, sino como futuras amas de casa cuya responsabilidad es atender a la familia. Durante la observación, trabajadoras locales señalaron que cuando una niña queda embarazada “se queda en casa” casi de manera automática, y que difícilmente se considera que pueda continuar estudiando o incorporarse a alguna actividad productiva fuera del hogar.

Entre las adolescentes de 15 años, se observa la misma tendencia: predominan los casos de adolescentes dedicadas al hogar, con un incremento a partir de 2023 y 2024, cuando se registran cuatro casos en cada año. Ninguna de ellas aparece vinculada al empleo, lo que confirma que, al avanzar la adolescencia, la maternidad se traduce en una incorporación definitiva al ámbito doméstico. Esta reclusión doméstica se refuerza por la idea comunitaria de que “si ya tiene familia, su lugar está en la casa”, lo que coloca a las adolescentes madres en una posición de dependencia económica desde muy temprana edad.

Las adolescentes de 16 años concentran un número considerablemente mayor de registros, en todos los años del periodo analizado se reportan entre 4 y 10 adolescentes embarazadas dedicadas a las labores del hogar, y ninguna con acceso a empleo. Este dato muestra cómo la unión y la maternidad refuerzan la división sexual del trabajo, situando a las adolescentes en una dependencia económica casi absoluta de la pareja o la familia. En el mercado dominical de la cabecera municipal, se observa que son principalmente mujeres, incluidas jóvenes y adolescentes, quienes venden frutas, verduras y comida, pero son los hombres quienes suelen manejar el dinero y tomar las decisiones sobre el ingreso, reforzando la separación entre trabajo de cuidados, trabajo visible y control del recurso económico.

El grupo de 17 años es el más numeroso y también el que muestra ligeros matices, la gran mayoría de las adolescentes aparecen registradas como dedicadas al hogar, pero en 2024 se reporta un caso de adolescente embarazada que aparece vinculada al empleo. Si bien este dato es único, resulta

ilustrativo porque revela que, en muy contadas ocasiones, algunas adolescentes logran insertarse en actividades productivas, aunque lo hacen en condiciones de precariedad y con la carga adicional de la maternidad temprana. El tipo de “empleo” que logran alcanzar suele ser informal, como venta ambulante, trabajo en el tianguis o servicio doméstico en municipios cercanos, sin seguridad social ni estabilidad, lo que limita el potencial emancipador de estos ingresos.

Los datos evidencian que el embarazo adolescente en Santiago Tetepa se encuentra directamente asociado con la reclusión de las jóvenes en el ámbito doméstico, reforzando un modelo comunitario en el que la vida de las mujeres se define por la maternidad y el cuidado familiar. La virtual inexistencia de adolescentes embarazadas con empleo refleja la falta de oportunidades laborales, pero también el peso de los mandatos culturales que les imponen la permanencia en casa como única opción “aceptable” después de una unión temprana. A ello se suma que los empleos mejor pagados en el municipio, como los vinculados al Ayuntamiento, son escasos y suelen asignarse mediante redes políticas, lo que excluye aún más a las adolescentes indígenas y consolida su permanencia en los márgenes de la economía formal.

En los testimonios de las mujeres entrevistadas, la cuestión económica aparece como uno de los ejes centrales de subordinación en los matrimonios tempranos; la vida cotidiana estaba marcada por la imposibilidad de acceder a ingresos propios y por la administración masculina de los recursos. En palabras de Tomasa, “*(Suspira hondo, con voz baja) Pedro trabajaba en el campo y traía el dinero a la casa... (pausa larga) yo no podía trabajar fuera, mi obligación era la casa, pues... dependía de lo que él quisiera darme... si estaba de buenas, me dejaba unos pesos... (voz triste) si no, nada... (silencio) nunca tuve mi propio dinero, pues*”. La dependencia se vuelve aquí evidente: el dinero no es un derecho compartido en la pareja, sino una concesión condicionada al humor del esposo.

De manera similar, Xóchitl señala que “*todo el dinero lo manejaba él... (pausa larga) yo tenía que pedirle pa’ todo... pa’ la comida, pa’ la ropa de los niños... (suspira) a veces me decía que gastaba mucho... que no sabía administrar... (voz temblorosa) eso me hacía sentir como si yo no sirviera, pues... como si fuera una carga*”. La obligación de pedir refuerza la asimetría de poder: el marido no solo controla los recursos, sino que juzga y desacredita la capacidad de la mujer para administrarlos, reproduciendo la idea de incompetencia femenina.

La experiencia de María muestra cómo la ausencia de ingresos propios se vivía como encierro, y cómo la posibilidad de trabajar, aunque fuera de manera informal, abrió un margen de autonomía: *“(Suspira) antes, cuando vivía con él, no tenía ni un peso propio... (pausa larga) dependía de lo que me diera... y si se enojaba, no me daba nada... (voz baja) eso me hacía sentir atrapada, pues... pero ora me dedico a vender verduras en el tianguis... con eso ayudamos a la casa y a mis hijos... (pausa) ya es poquito, pero es mío”*. En contraste con Tomasa y Xóchitl, su testimonio muestra que la participación económica, aunque precaria, rompe parcialmente el ciclo de dependencia. Este tipo de venta ambulante coincide con lo observado en el tianguis dominical, donde muchas mujeres, incluidas algunas que fueron madres en la adolescencia, sostienen los puestos de verduras y comida, pero siguen sin tener un control pleno sobre las ganancias.

Sin embargo, la mayor parte de las mujeres relatan que el trabajo doméstico absorbía todo su tiempo y era considerado insuficiente para otorgarles voz en la toma de decisiones. Rosa lo dice claramente: *“mi esposo trabaja y yo me quedo en la casa... (pausa larga) él es el que decide en qué se gasta, pues... (suspira) a veces siento que no tengo voz, porque no aportó dinero... (voz bajita) todo mi día se va en el hogar... pero eso no es trabajo, pues... (silencio) es como si lo que hago no valiera”*. Lo que aquí se evidencia es la invisibilización del trabajo doméstico y de cuidados, que sostiene la vida familiar pero no es valorado como aporte económico.

En varios relatos, la dependencia se justifica mediante la promesa de estabilidad ofrecida por el varón. Teresa recuerda que *“él era más grande... trabajaba y decía que me iba a dar estabilidad, pues... (pausa larga) yo no tenía cómo mantenerme sola... así que acepté... (silencio) era eso o quedarme sin nada.”* Esa “estabilidad”, sin embargo, se traducía en un lugar de subordinación y en la imposibilidad de decidir sobre el propio sustento. Citlali lo vincula con un mandato comunitario: *“Aquí en la comunidad se piensa que lo importante es que el hombre trabaje... y la mujer se quede en la casa, pues... (pausa larga) yo nunca tuve dinero propio... siempre dependí de lo que me diera mi esposo... (suspira) a veces, aunque no alcanzara, no podía decir nada... porque él decía que era lo que había, pues... (voz bajita) y una tenía que aguantarse”*. La cultura local refuerza el imaginario de que la provisión masculina y la dependencia femenina son condiciones naturales del matrimonio.

La propiedad de la tierra y los bienes también aparece como territorio excluyente. Yolotl relata: *“(Suspira) cuando me casé, él ya tenía su tierra... y me decía que no me iba a faltar nada, pues... (pausa larga) pero todo era de él... yo no tenía nada a mi nombre... (silencio) ni una esquina que dijera mía”*. La exclusión de las mujeres de la titularidad de la tierra las deja sin capital propio y sin posibilidades de reclamar autonomía material, lo que refuerza un modelo patriarcal de transmisión de bienes.

A veces, el control iba más allá de la administración de recursos y se convertía en prohibición explícita de trabajar. Aketzali recuerda: *“Cuando estaba con él, no me dejaba trabajar... (pausa larga) me decía que yo debía quedarme en la casa... (suspira) que él me iba a mantener, pues... (silencio) y una, pos tenía que obedecer”*. En su caso, el ingreso solo se volvió posible tras separarse. De manera semejante, Ameyali relata que su matrimonio fue aceptado porque *“ese hombre tenía animales, sí... (pausa larga) decían que así yo iba a estar segura, pues... pero en verdad nunca fue mío... todo era de él... yo nomás recibía lo que me daban pa’ la comida... como si fuera un favor, pues... (silencio) como si no tuviera derecho a nada”*. Lo que se presenta como seguridad económica se revela en la práctica como otra forma de dependencia y control.

En conjunto, los relatos muestran que el dinero y los bienes no solo funcionaban como recursos materiales, sino como instrumentos de poder que definían jerarquías y consolidaban la subordinación femenina. Las mujeres no eran reconocidas como sujetas de derechos sobre los ingresos, sino como beneficiarias de la voluntad masculina. Esta dinámica reforzaba sentimientos de inferioridad, miedo e invisibilidad, y contribuía a perpetuar un orden donde la dependencia económica se naturalizaba como parte de la vida conyugal y comunitaria.

Los testimonios de las mujeres muestran con claridad que el trabajo ha sido un eje central en la configuración de sus vidas, pero bajo condiciones marcadas por el género y la desigualdad. En su mayoría, la experiencia laboral se ha circunscrito al espacio doméstico o a la economía informal, reproduciendo un modelo en el que los hombres son reconocidos como proveedores y las mujeres como responsables de los cuidados y el sostenimiento cotidiano del hogar.

Desde el inicio de sus matrimonios, la mayoría de ellas experimentaron la prohibición o la imposibilidad de generar ingresos propios. Tomasa recuerda que *“Pedro trabajaba en el campo y traía el dinero a la casa... (pausa larga) yo no podía trabajar fuera, mi obligación era la casa, pues... (suspira) nunca tuve mi propio dinero... (voz bajita) yo era solo dentro en la cocina y con los hijos... y eso, pos, no es hacer trabajo... (silencio) tons es como si no valiera”* (Tomasa, 2024). Su relato ilustra la desvalorización del trabajo doméstico, considerado natural y obligatorio, pero nunca reconocido como producción de riqueza. Rosa coincide en esta percepción: *“(Suspira) soy ama de casa... y me dedico a las labores del hogar, pues... (pausa larga) todo mi día se va entre quehaceres... a veces me siento bien cansada... y siento que los días son iguales... (voz bajita) que no tengo tiempo pa’ mí nada, pues... (silencio) como si no existiera fuera de la casa”*. En ambos casos se observa lo que Lagarde (2015) describe como el cautiverio del hogar, en el que las mujeres realizan jornadas completas de trabajo invisibilizado, sin acceso a remuneración ni autonomía.

La diferencia de género en el acceso al trabajo remunerado también se hace patente en la voz de Teresa, quien contrasta su experiencia con la de sus hermanos: *“somos tres hermanos... yo soy la única mujer, pues... (pausa larga) mis hermanos tuvieron más libertad... uno se fue pa’ Estados Unidos y el otro pa’ Tulancingo... (suspira) y yo me quedé aquí... trabajando en el mercado pa’ sacar adelante a mis hijos... (voz bajita) haciendo lo que se puede, pues”*. La migración masculina aparece como vía de movilidad económica, mientras que a ella se le asigna el trabajo de supervivencia local, limitado al comercio informal. Este contraste confirma lo señalado por Lugones (2008) sobre la colonialidad del género, que encierra a las mujeres indígenas en un espacio reducido de acción, al tiempo que permite a los hombres proyectarse fuera del territorio.

Los relatos también muestran cómo, tras el matrimonio, muchas mujeres encontraron en la venta de verduras en el tianguis o en el mercado una manera de complementar los ingresos familiares. María lo narra con claridad: *“ora me dedico a vender verduras en el tianguis... (pausa larga) antes, cuando vivía con él, no tenía ni un peso pa’ mí, pues... dependía de lo que me diera... y si se enojaba, no me daba nada... (suspira) era duro, pero de eso aprendí, pues.”*. Aquí la venta ambulante se convierte en una forma de resistencia cotidiana frente a la dependencia económica, aunque sin dejar de ser un trabajo precarizado. Ameyali agrega: *“estoy casada... tengo tres hijos... y vendo verduras en el tianguis pa’ ayudar en la casa, pues... (pausa breve) con la venta de verduras, al menos puedo poner*

algo pa' mis hijos... y eso me hace sentir útil, pues". La palabra "al menos" condensa la paradoja: es poco, pero ese poco representa un margen de decisión que antes no existía. Estos testimonios dialogan con lo observado en el tianguis dominical, donde las mujeres sostienen buena parte de la actividad comercial, pero siguen sin ser reconocidas plenamente como sujetas de derechos económicos.

En algunos casos, la separación o la viudez obligó a asumir la provisión económica en solitario. Yolotl relata: *"ora soy viuda... y vendo verduras en el mercado, y a veces en la calle, pa' mantener a mis tres hijos, pues... (pausa larga) antes, cuando estaba casada, todo dependía de lo que mi esposo me diera... (suspira) pero ora soy yo la que tiene que sacar adelante a la familia... y aunque es pesado, lo hago con mis propias manos, pues"*. Su testimonio muestra cómo el tránsito hacia la viudez significó un cambio de rol: de dependiente a proveedora, aunque bajo condiciones de vulnerabilidad económica. De manera similar, Aketzali recuerda: *"ora estoy separada... tengo dos hijos... y trabajo como empleada doméstica en Tulancingo, pues... (pausa larga) cuando estaba con él, no me dejaba trabajar... y ora, aunque es pesado, siento que al menos tengo algo mío, pues... algo que yo gano con mi esfuerzo"*. Aquí el empleo doméstico, socialmente devaluado, se convierte en fuente de dignidad subjetiva por la posibilidad de contar con ingresos propios.

Citlali sintetiza la raíz de esta dinámica: *"desde los ocho o nueve años ya sabía que mi tiempo era pa' ayudar en la casa, pues... (pausa larga) nunca tuve oportunidad de trabajar fuera... (suspira) siempre se esperaba que yo nomás atendiera a mi esposo y a mis hijos... (voz bajita) así me enseñaron desde chiquita"*. La asignación temprana de tareas domésticas configura un habitus de género (Bourdieu, 2000) en el que la mujer se concibe como naturalmente destinada al cuidado y a la subordinación económica.

En conjunto, las voces muestran un mismo patrón: el trabajo femenino ha sido históricamente invisibilizado, subordinado y restringido al hogar, mientras que el ingreso monetario estaba monopolizado por los hombres. No obstante, la venta de verduras, el empleo doméstico y otras actividades informales emergen como fisuras hacia la autonomía, pequeños márgenes que les permiten reconfigurar su identidad y ganar cierta capacidad de decisión. Estas experiencias, aunque limitadas, demuestran que el trabajo productivo, incluso en condiciones precarias, se convierte en un espacio de resistencia frente al orden patriarcal que las confinó al hogar y a la dependencia absoluta.

La observación en el territorio confirma que, aunque estas actividades no eliminan la desigualdad estructural, sí constituyen espacios donde las mujeres ejercen agencia cotidiana, gestionan pequeñas cantidades de dinero propio y comienzan a nombrarse a sí mismas como trabajadoras, no solo como “amas de casa”.

9.6 Resistencia, agencia y apoyos

Los testimonios de las entrevistadas muestran que la decisión de permanecer en un matrimonio o separarse de él no se define únicamente en el ámbito personal, sino que está fuertemente atravesada por las normas familiares, comunitarias y culturales que determinan lo que se considera aceptable para una mujer. En la mayoría de los casos, la permanencia en un vínculo desigual y violento fue presentada como la única opción posible, mientras que la separación se convirtió en un acto excepcional de ruptura con el mandato patriarcal. Durante la observación en la comunidad se constató que en las conversaciones cotidianas y en los espacios colectivos casi nunca se nombra la separación como alternativa legítima para las mujeres; por el contrario, se privilegia el discurso de “arreglar” los conflictos dentro del hogar para preservar la armonía comunitaria.

Tomasa recuerda que desde pequeña le enseñaron que su deber era aguantar: *“En mi casa me decían que era mi deber aguantar... (pausa larga) que el matrimonio era pa’ siempre, pues... (suspira) me repetían: ‘así toca, así debe ser’... (voz bajita) por eso nunca pensé en dejarlo... aunque hubiera gritos... y golpes... (silencio) así crecí creyendo que eso era lo normal”*. De manera similar, Teresa confirma cómo las decisiones familiares la llevaron a aceptar un matrimonio que nunca eligió: *“Cuando supe que estaba embarazada... lo primero que dijeron mis papás fue que había que casarnos, pues... (pausa larga) nunca me preguntaron qué quería yo... (suspira) me quedé porque no tenía opción... (silencio) porque así tocaba, decían”*. Estas narraciones evidencian lo que Lagarde (2015) denomina los cautiverios de las mujeres, donde el matrimonio se convierte en un mandato de vida del que no se puede escapar. En este contexto, la observación permitió identificar que expresiones como “así toca” o “así es aquí” funcionan como fórmulas que cierran la discusión y devuelven a las mujeres al deber de permanecer, aun cuando exista violencia.

La permanencia se explica también como un intento de evitar la vergüenza y el estigma. Citlali lo expresa claramente: *“Aquí en la comunidad el matrimonio a edad temprana se ve como lo normal, pues... (pausa larga) yo nunca pensé en separarme, porque pa’ la comunidad eso sería una vergüenza... decían que una mujer que deja a su esposo ya no vale, pues... (voz bajita) como si solo sirviera si está acompañada”*. Yolotl recuerda una experiencia similar: *“Me casé con un hombre de 45 años... (pausa larga) desde el principio fue duro, pero en mi casa decían que yo debía estar agradecida, pues... (suspira) aguanté muchos años... hasta que enviudé... (voz bajita) nunca pensé dejarlo, porque eso no era opción en mi familia... (silencio) una nomás hacía lo que tocaba”*. En ambos relatos, la permanencia se fundamenta en la presión comunitaria que sanciona con la desvalorización social a quien rompe con el vínculo conyugal. En las notas de campo se registró que las mujeres separadas o divorciadas suelen ser nombradas con desconfianza o como “mal ejemplo” para las más jóvenes, lo que refuerza el miedo al estigma y limita la posibilidad de imaginar una vida fuera del matrimonio.

Xóchitl introduce otro matiz: el mantenerse en la relación como forma de proteger a sus hijos del estigma de crecer sin padre. *“(Se le quiebra la voz) mi esposo era bien celoso... me gritaba... me empujaba, pues... (pausa larga) yo quería irme, pero pensaba en mis hijos... me quedaba por ellos, porque no quería que crecieran sin su papá... (voz bajita) y también porque sabía que, si regresaba con mis padres, me iban a decir que era mi culpa... (silencio) que no supe aguantar”*. En su caso, la maternidad opera como una trampa afectiva: las y los hijos, que son fuente de amor y sentido, se convierten también en la justificación para permanecer en una relación violenta. Este sentido de obligación se refuerza en los discursos comunitarios que asocian “buena madre” con la capacidad de sostener la familia a toda costa, incluso cuando ello implique tolerar agresiones.

Frente a estas narraciones de permanencia, los relatos de María y Aketzali marcan un punto de inflexión. María narra que tras sentirse atrapada por la maternidad temprana y la violencia decidió poner un límite: *“tuve cuatro hijos muy rápido... me agoté... me sentía bien atrapada, pues... (pausa larga) un día dije: hasta aquí... me divorcié... fue bien difícil, pero sentí alivio... ora, aunque trabajo mucho en el tianguis, al menos sé que lo que tengo es mío, pues... lo gano con mis propias manos”*. Aketzali, de manera semejante, señala: *“Cuando estaba con él, no me dejaba trabajar... me gritaba... una vez hasta me pegó, pues... (pausa larga) al final me separé porque ya no podía más... (suspira)”*

ora trabajo en Tulancingo como empleada doméstica... es pesado, sí... pero siento que al menos tengo algo mío, pues... (mira lejos) algo que yo gané sola". Ambas narraciones muestran lo que Segato (2014) denomina fisuras en el mandato patriarcal: actos de ruptura que, aunque implican precariedad económica, significan también la posibilidad de construir un camino propio y de recuperar un sentido de autonomía. La observación en el tianguis dominical confirma que estos espacios comerciales se convierten en lugares clave para que algunas mujeres que se separaron sostengan su economía y tejan nuevas redes de apoyo, al margen del control directo de la familia política.

El caso de Ameyali refleja nuevamente la fuerza del mandato comunitario que inhibe la idea de separación: *"Me dijeron que ya era madre... y que debía olvidarme de la escuela, pues... (pausa larga) nunca tuve oportunidad de pensar en dejarlo... en mi familia y en la comunidad eso no se ve bien... mi papá decía que con los hijos ya no hay vuelta atrás... (silencio) que una tiene que quedarse, aunque duela"*. La frase "ya no hay vuelta atrás" sintetiza la manera en que las normas sociales definen la maternidad como un punto sin retorno, que fija a las mujeres en un rol sin alternativas. En la observación también se identificó la percepción de que, cuando una adolescente entra en unión y tiene hijos, las instituciones tienden a verla más como "madre de familia" que como adolescente con derechos, lo que limita aún más las rutas institucionales de apoyo para una eventual salida de la violencia.

De esta manera, los testimonios muestran dos caminos diferenciados: la mayoría de las mujeres permanecieron en matrimonios violentos debido a la presión comunitaria, al estigma asociado a la separación y al deber impuesto de "aguantar". En contraste, algunas lograron romper con ese mandato y separarse, lo que les permitió reconfigurar sus vidas, aunque en condiciones económicas frágiles. Estas experiencias reflejan que la decisión de permanecer o separarse no puede entenderse como un acto individual aislado, sino como el resultado de un entramado cultural, familiar e institucional que condiciona los márgenes de acción de las mujeres. La ausencia de mecanismos comunitarios e institucionales claros para acompañar procesos de separación o denuncia refuerza que, en la práctica, quedarse siga pareciendo más "viable" que irse, incluso cuando la integridad de las mujeres está en riesgo.

Asimismo, los testimonios de las mujeres entrevistadas permiten ver cómo, incluso en condiciones

de fuerte desigualdad y violencia, la agencia no desaparece por completo. Si bien los mandatos comunitarios y familiares las situaron en matrimonios tempranos y en roles de obediencia, las mujeres encontraron formas de resistir, resignificar y sostener su vida cotidiana. Al mismo tiempo, sus experiencias muestran la fragilidad de las redes de apoyo formales, en contraste con la centralidad de los hijos, el trabajo comunitario y las redes informales como fuentes de sostén. Las notas de campo dan cuenta de que, ante la falta de instituciones cercanas o de confianza para acudir, muchas mujeres recurren a vecinas, comadres o familiares en el mercado y en las faenas comunitarias para compartir preocupaciones y buscar pequeñas ayudas materiales o emocionales.

En algunos casos, la resistencia se expresó en el silencio como autoprotección; Tomasa lo recuerda al decir que prefería callar para evitar mayores agresiones, aunque encontraba fortaleza en sus hijos, quienes le daban sentido para continuar. Xóchitl, en cambio, resignificó su permanencia en un matrimonio controlado como un modo de proteger a sus hijos del estigma de crecer sin padre. Sin embargo, su resistencia también se expresó en lo simbólico: valorar la escuela, soñar con ser maestra, y mantener vivo un horizonte que trascendía lo que le fue permitido. Estas formas de resistencia coinciden con lo que Butler (1993) identifica como subjetivación en tensión, donde las mujeres, aun en contextos de subordinación, generan significados propios que cuestionan lo establecido.

Otras entrevistadas tomaron decisiones más disruptivas, María decidió separarse tras años de violencia y maternidad impuesta, y encontró en la venta de verduras en el tianguis no solo un ingreso, sino también un espacio de pertenencia comunitaria. De manera similar, Aketzali ejerció agencia al separarse de su esposo luego de vivir violencia física y verbal. Su actual trabajo como empleada doméstica en Tulancingo, aunque precario, representa un espacio de autonomía económica y una elección propia, lo que la aleja del rol exclusivo de dependencia. Estas trayectorias muestran lo que Segato (2014) llama fisuras en el mandato patriarcal, pequeños gestos de insubordinación que permiten reconstruir la vida en condiciones adversas. La observación en el territorio confirma que, aunque estas mujeres ocupan trabajos precarizados y siguen enfrentando estigma, en sus propias palabras la posibilidad de “tener algo mío” y “ganar con mis manos” se vive como un cambio profundo frente a la dependencia absoluta que experimentaron en los primeros años de matrimonio.

La maternidad aparece en casi todos los testimonios como un motor ambivalente de resistencia. Para

Tomasa y Rosa, las y los hijos son fuente de fuerza y motivación emocional; para María, Yolotl y Ameyali, constituyen también la razón para sostener actividades económicas que les dan cierta independencia. Esta centralidad de las y los hijos como sostén emocional refleja, al mismo tiempo, la ausencia de políticas públicas y redes institucionales que garanticen la protección de mujeres en contextos de violencia y desigualdad.

El trabajo comunitario en mercados y tianguis emerge como un espacio crucial, María, Teresa, Yolotl y Ameyali coinciden en que la venta de verduras no solo es un ingreso, sino también una red social que les permite sostenerse. Yolotl, tras enviudar, convirtió esta actividad en un medio de independencia, mientras Teresa encontró en el mercado una alternativa para apoyar a sus hijos después de haber seguido el mandato comunitario de casarse por embarazo. El mercado aparece entonces como un territorio de sobrevivencia, un tejido comunitario que, sin ser institucional, opera como red de apoyo económico y social. En la observación del tianguis dominical se constató que, aunque sean los hombres quienes con frecuencia cobran y controlan el dinero, son las mujeres quienes sostienen la atención de los puestos, negocian con las y los clientes y construyen relaciones de confianza que luego se convierten en pequeños apoyos cotidianos frente a la precariedad y la violencia. No obstante, los testimonios también dejan en claro que la comunidad, lejos de ser siempre una red de cuidado, funciona muchas veces como un espacio de presión y control social. Citlali lo expresa con crudeza al señalar que en su comunidad el valor de una mujer se reduce a casarse y tener hijos. Su resistencia no se tradujo en rupturas concretas, sino en la conciencia crítica de nombrar esas opresiones durante la entrevista, un acto de enunciación que por sí mismo constituye una forma de agencia discursiva (Foucault, 1976).

Es así como, los relatos muestran que la agencia de estas mujeres no siempre se manifiesta en actos abiertos de rebelión, sino en gestos cotidianos: callar para sobrevivir, permanecer por proteger a los hijos, vender en el tianguis para sostener la casa, o incluso narrar sus sueños interrumpidos como forma de mantenerlos vivos. Las redes de apoyo se concentran en los hijos, en las economías locales y, en algunos casos, en las madres o familiares cercanos, pero casi nunca en instituciones. Esta ausencia confirma la existencia de violencia estructural (Galtung, 2016), donde la falta de respuesta estatal perpetúa la dependencia y obliga a las mujeres a sostenerse en redes informales.

CAPÍTULO 10 LA REALIDAD DETRÁS DEL SILENCIO: HALLAZGOS Y RESULTADOS

Los matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas (MUITF) constituyen una de las expresiones más persistentes de violencia estructural y de desigualdad social, pues implican la negación de la autonomía de niñas y adolescentes, la vulneración de sus derechos fundamentales y la reproducción de relaciones asimétricas de poder. Desde el marco teórico, estas prácticas se entienden no solo como acuerdos familiares legitimados por discursos culturales, sino como mecanismos de control sobre los cuerpos y proyectos de vida de las mujeres, que perpetúan el patriarcado, el adultocentrismo y el racismo estructural. En esta investigación, el análisis se desarrolló bajo un enfoque mixto que combina testimonios de nueve mujeres indígenas de Santiago Tetepa, casadas o unidas antes de los 18 años, con datos estadísticos del Subsistema de Información sobre Nacimientos (SINAC) de la Secretaría de Salud de México. Esta estrategia metodológica permite entrelazar la dimensión cualitativa y cuantitativa para visibilizar cómo las uniones pactadas por figuras paternas, las asimetrías de edad y las limitaciones educativas se articulan con patrones estadísticos que confirman la persistencia de los MUITF como una práctica normalizada en contextos comunitarios específicos. A continuación, se presentan las conclusiones derivadas del análisis de los datos, organizadas a partir de las categorías propuestas, con el fin de ofrecer una mirada integral sobre los impactos sociales, culturales y subjetivos de estas uniones.

En relación con la categoría Desigualdades estructurales: género, edad y etnicidad, el análisis estadístico y cualitativo confirma que los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas se sostienen en un entramado de opresiones múltiples que atraviesan la vida de niñas y adolescentes. A nivel estatal, si bien se observa una tendencia decreciente en el número de embarazos adolescentes, con una reducción del 29.01% entre 2020 y 2024, la persistencia de embarazos en niñas de 10 a 14 años evidencia la continuidad de dinámicas de violencia sexual y uniones forzadas. En el municipio de Acaxochitlán, y particularmente en Santiago Tetepa, los datos reflejan una situación más crítica: las cifras se mantienen estables y sin una disminución sostenida, lo que muestra que las políticas generales de prevención tienen escasa efectividad en contextos rurales e indígenas donde las normas comunitarias continúan legitimando estas prácticas.

Desde esta categoría, se confirma que la condición de ser niña, mujer y perteneciente a un pueblo indígena sitúa a estas mujeres en una desventaja múltiple; el adultocentrismo invisibiliza su

autonomía y las coloca como objetos de decisión familiar; el patriarcado limita sus oportunidades educativas y laborales, naturalizando su papel como esposas y madres; mientras que la dimensión étnica refuerza prácticas comunitarias que, bajo la lógica de los “usos y costumbres”, legitiman los matrimonios tempranos como destino natural. El cruce de estos tres ejes de desigualdad muestra cómo los MUITF operan como mecanismos de reproducción de relaciones de poder profundamente asimétricas.

Los testimonios refuerzan lo anterior, Tomasa expone cómo el discurso paterno desvaloriza la educación de las niñas indígenas, configurando un ejemplo de violencia simbólica (Bourdieu, 2000). Xóchitl resignifica la educación como espacio de agencia y resistencia al aspirar a ser maestra en náhuatl, en un gesto contrahegemónico (Gramsci, 1971). María, Rosa y Teresa muestran cómo la obediencia femenina y la restricción cotidiana se internalizan como hábitos de género, reproduciendo desigualdad. Por su parte, Citlali, Aketzali y Ameyali revelan la cosificación del cuerpo femenino como mercancía dentro de un mercado simbólico y económico, en sintonía con lo señalado por Federici (2012) sobre la mercantilización del cuerpo de las mujeres. Finalmente, el testimonio de Yolotl evidencia la extrema asimetría etaria y el control biopolítico (Foucault, 1976), donde la mujer queda reducida a roles reproductivos y de cuidado.

De esta manera, la categoría Desigualdades estructurales: género, edad y etnicidad permite concluir que los MUITF en Santiago Tetepa no son únicamente resultado de decisiones individuales o familiares, sino expresión de un sistema estructural que articula distintas formas de opresión para legitimar la subordinación femenina. Tanto los datos estadísticos como las narrativas muestran que estas desigualdades se viven, se reproducen y, en algunos casos, se resisten en lo cotidiano. En consecuencia, esta categoría evidencia que los MUITF constituyen prácticas que consolidan la reproducción intergeneracional de desigualdades y el control social sobre los cuerpos y proyectos de vida de niñas y adolescentes indígenas.

En lo referente a la categoría Poder, discurso y legitimación sociocultural, los hallazgos estadísticos y testimoniales evidencian cómo las uniones infantiles en Santiago Tetepa no pueden comprenderse únicamente como elecciones individuales, sino como prácticas legitimadas y reproducidas por el entramado comunitario y familiar. Aunque los registros oficiales muestran solo dos embarazos en

menores de 15 años durante el periodo 2020-2024, estas cifras reducidas adquieren un significado cualitativo profundo, pues cada caso constituye una evidencia de violencia sexual y de imposición de uniones forzadas. En el grupo de 15 a 17 años, la predominancia de la “unión libre” en 73 de los 80 embarazos registrados confirma que este arreglo se ha convertido en la norma cultural local, validada por la comunidad aun cuando carece de reconocimiento legal.

Los testimonios de las entrevistadas permiten comprender cómo esta legitimación opera en la práctica cotidiana. En los relatos de Tomasa, Xóchitl y María se observa que las decisiones matrimoniales se toman en espacios exclusivamente masculinos y adultocéntricos, donde la voz de las adolescentes queda anulada y su destino se define mediante acuerdos entre hombres, frecuentemente acompañados de intercambios materiales como terrenos, animales o bienes. Estos actos reproducen lo que Bourdieu (2000) conceptualiza como violencia simbólica, al naturalizar la cosificación de las mujeres y presentarla como una “oportunidad” o un “arreglo”. Asimismo, el discurso comunitario que concibe el embarazo adolescente como “falla moral” que debe corregirse mediante la unión temprana refleja un claro dispositivo de biopoder (Foucault, 1976), donde el control de los cuerpos femeninos asegura la continuidad del orden social.

La naturalización de estas prácticas también puede leerse desde la hegemonía cultural propuesta por Gramsci (1971), pues las costumbres y normas comunitarias operan como consensos que ocultan la coerción y legitiman las uniones tempranas como “parte de la tradición”. Los testimonios de Citlali, Yolotl, Aketzali y Ameyali confirman esta dimensión: sus voces narran cómo los acuerdos familiares se sustentaban en el intercambio de parcelas, animales o bienes, reproduciendo la mercantilización del cuerpo femenino que Federici (2012) y Lugones (2008) asocian con la alianza entre patriarcado, capitalismo y colonialismo.

De esta manera, la categoría Poder, discurso y legitimación sociocultural revela que los MUITF en Santiago Tetepa se sostienen en un régimen de verdad (Foucault, 1976) que oculta la violencia bajo discursos de “costumbre” y “protección del honor familiar”. La exclusión de las adolescentes de los procesos de decisión, el uso de transacciones materiales como compensación y la construcción del embarazo como detonante del matrimonio muestran cómo el poder se ejerce de manera capilar en la familia y la comunidad, consolidando un orden adultocéntrico y patriarcal. Al mismo tiempo, las

expresiones de incomodidad y malestar, como sentirse “intercambiada” o cuestionar el “arreglo”, visibilizan fisuras y resistencias que, aunque mínimas, abren la posibilidad de reconocer la agencia de las mujeres frente a un sistema que busca silenciarlas.

En la categoría Violencias normalizadas y control sobre el cuerpo, los hallazgos estadísticos y testimoniales muestran con claridad cómo las uniones tempranas en Santiago Tetepa se sostienen en relaciones profundamente asimétricas entre hombres adultos y adolescentes. Los registros confirman que, en todos los casos, los hombres eran mayores de edad y, en muchos, duplicaban la edad de las adolescentes, lo que no solo evidencia la desigualdad etaria, sino también la naturalización de vínculos atravesados por la subordinación. La aceptación comunitaria de estas uniones, pese a que legalmente constituyen delitos en los casos de menores de 15 años, refleja la legitimación social de prácticas que invisibilizan la violencia sexual y la convierten en parte del orden cotidiano.

Los testimonios profundizan esta dimensión estructural, la imposibilidad de decir “no”, relatada por Tomasa, muestra cómo la coerción no se manifiesta únicamente en formas de violencia física, sino en mecanismos de silenciamiento que configuran lo decible y lo indecible (Foucault, 1976). Xóchitl y María recuerdan cómo las decisiones fueron tomadas por sus padres sin su consentimiento, reproduciendo un habitus de género (Bourdieu, 2000) en el que la obediencia femenina se naturaliza como mandato cultural. La vigilancia, el “noviazgo” impuesto y la presión comunitaria para casarse antes de cierta edad confirman que las adolescentes son socializadas en un régimen disciplinario que regula sus cuerpos y expectativas de vida.

La maternidad temprana aparece como el principal dispositivo de control, los datos muestran que muchas adolescentes no solo enfrentaron un primer embarazo, sino también segundas y terceras gestas antes de cumplir los 18 años. Esta reiteración convierte a la maternidad en un ciclo encadenado, donde la ausencia de acceso a anticonceptivos, la imposición masculina y la presión comunitaria anulan cualquier posibilidad de decisión autónoma. Los relatos de Rosa, Teresa y Ameyali ilustran cómo los embarazos se presentaban como “arreglos” inevitables, reforzando la violencia simbólica (Bourdieu, 2000) y el biopoder (Foucault, 1978), que transforman los cuerpos de las adolescentes en recursos reproductivos al servicio de la familia y la comunidad.

Los discursos familiares y comunitarios refuerzan este control al asociar la maternidad con el valor social de las mujeres, Citlali menciona cómo las jóvenes que no se casan a los 16 o 17 años son consideradas “sin valor”, lo que conecta con lo planteado por Federici (2012) sobre la mercantilización del cuerpo femenino bajo el capitalismo patriarcal. A su vez, el señalamiento comunitario contra el uso de anticonceptivos, considerados “malos” o “pecado”, muestra cómo opera la hegemonía cultural (Gramsci, 1971), sosteniendo un régimen de verdad (Foucault, 1976) que legitima la maternidad obligatoria y sanciona cualquier desviación.

En los relatos más íntimos se evidencia el impacto emocional de estas violencias: la pérdida de libertad, la renuncia a la escuela, el sentimiento de “vivir en una jaula” o de que “el cuerpo no es propio”. Estas expresiones condensan lo que Lagarde (2015) denomina cautiverios de las mujeres: un régimen de encierro en el que las adolescentes pasan de la subordinación familiar a la marital sin transitar por espacios de autonomía. Sin embargo, el malestar, el miedo y la tristeza expresados en los testimonios también constituyen formas de resistencia simbólica, pues revelan la conciencia de una injusticia y el deseo, aunque muchas veces silenciado, de otro destino.

De esta manera, la categoría Violencias normalizadas y control sobre el cuerpo permite concluir que los MUITF en Santiago Tetepa no son únicamente una práctica cultural, sino un dispositivo de control social que articula violencia sexual, psicológica, simbólica y reproductiva. Las adolescentes son convertidas en esposas y madres sin agencia, atrapadas en un circuito de subordinación que regula su vida desde la infancia hasta la adultez; al mismo tiempo, sus voces, cargadas de dolor y de resistencia implícita, muestran que incluso dentro de este régimen de opresión existen grietas que permiten imaginar procesos de cuestionamiento y transformación.

En la categoría Subjetivación y efectos psicoemocionales, los relatos muestran que la maternidad temprana, inscrita en uniones no elegidas, produce identidades marcadas por una ambivalencia persistente: las hijas e hijos son, a la vez, sostén afectivo y recordatorio de proyectos truncados. Esta tensión organiza la biografía de las entrevistadas: el amor y el cuidado conviven con el cansancio, la renuncia y la sensación de “vida no propia”. Así, la subjetividad no emerge como elección libre, sino como resultado de un proceso de asignación de roles (esposa/madre) que se vuelve identidad primaria y que estructura emociones y expectativas.

Los testimonios evidencian que esa identidad impuesta se construye mediante mecanismos capilares de poder (silencios, mandatos de obediencia, vigilancia cotidiana) que disciplinan el cuerpo y el deseo. En la práctica, esto se traduce en la imposibilidad de decir “no”, en el cierre de trayectorias educativas y en la aceleración reproductiva (primeras, segundas y hasta terceras gestas antes de los 18 años). El resultado es un circuito afectivo caracterizado por miedo, tristeza y agotamiento que no son estados individuales aislados, sino huellas materiales de una estructura que regula el tiempo, el movimiento, el cuerpo y la palabra de las adolescentes.

A nivel de sentidos, la comunidad ofrece guiones morales que convierten la maternidad en requisito de valor y pertenencia, y asocian la anticoncepción con estigma o “pecado”. Estos guiones operan como “régimen de verdad”: legitiman la abnegación, codifican el sacrificio como virtud femenina y convierten la resignación en medida de reconocimiento social. En ese marco, la conyugalidad funciona como cautiverio: migra el control desde la casa paterna al hogar conyugal, reproduce la vigilancia y desplaza el horizonte vital hacia el trabajo reproductivo y de cuidados.

No obstante, la ambivalencia también abre fisuras de agencia; varias mujeres re-significan la maternidad como fuente de compañía, motivo para sostenerse en la adversidad o impulso para imaginar otras posibilidades (volver a estudiar, buscar información, postergar más embarazos). Son gestos pequeños, cotidianos, a veces apenas enunciados como malestar o deseo, pero suficientes para mostrar que la subjetivación no es pasiva: aun dentro del cerco normativo, las mujeres negocian sentidos, nombran la injusticia y esbozan líneas de fuga.

Es así como, desde Subjetivación y efectos psicoemocionales se concluye que los MUITF producen subjetividades atravesadas por una doble trama: (1) rol impuesto de esposa/madre que organiza la vida en clave de obediencia y servicio, y (2) afectaciones: miedo, tristeza, sensación de destino ajeno, que registran el costo psíquico de esa imposición. Pero en esa misma trama se gestan reapropiaciones: el afecto por las hijas e hijos, el relato en primera persona y el reconocimiento del daño operan como dispositivos de resistencia simbólica. Esta categoría, por tanto, permite ver que la transformación no solo exige políticas y servicios; requiere intervenir en los sentidos que producen y sostienen esas identidades, habilitando condiciones para que el cuidado deje de ser sinónimo de renuncia y la maternidad, si la hay, no clausure, sino conviva con proyectos de vida autónomos.

En la categoría Transformaciones en el proyecto de vida, los datos de escolaridad y ocupación muestran un patrón nítido: las uniones y embarazos tempranos actúan como fronteras que clausuran trayectorias educativas y confinan a las adolescentes al trabajo doméstico no remunerado, reconfigurando su horizonte vital hacia la dependencia. La concentración sostenida de secundaria completa (4 casos en 2020; 6 en 2021; 5 en 2022; 6 en 2023; 6 en 2024) indica que, aun cuando muchas alcanzan a concluir este nivel, el embarazo interrumpe la continuidad hacia el bachillerato, que aparece solo de forma excepcional, y cristaliza el techo escolar como límite estructural. La presencia de secundaria incompleta, primaria completa e incluso primaria incompleta confirma que el corte escolar antecede o acompaña la unión temprana, evidenciando barreras persistentes: estigma, falta de apoyos, sobrecarga de cuidados y presión familiar para asumir el rol conyugal y maternal. Este “techo escolar” se traduce de manera directa en el campo económico, en todos los grupos de edad predomina la dedicación exclusiva al hogar, con una inserción laboral prácticamente nula y apenas un caso aislado de empleo a los 17 años en 2024. El pasaje de la escuela al hogar funciona, así, como mecanismo de reclusión productiva: las adolescentes quedan fuera del ingreso monetario, del acceso a propiedad y de la toma de decisiones sobre los recursos, lo que consolida la dependencia económica respecto del varón y naturaliza una división sexual del trabajo que invisibiliza el valor del cuidado. La promesa de “estabilidad” masculina aparece reiteradamente como justificación de esta subordinación, mientras la titularidad de tierra y bienes permanece en manos de los hombres, cerrando el paso a capitales (escolar, económico, simbólico) que habilitarían movilidad y autonomía.

Los testimonios profundizan esta lógica de truncamiento, Tomasa narra una exclusión absoluta de la escuela legitimada por el discurso paterno; Xóchitl y Rosa muestran el quiebre abrupto de proyectos escolares por pactos familiares, y Teresa y Yolotl registran la desvalorización explícita de la educación para las mujeres. Estos relatos exhiben cómo el habitus interioriza límites sociales hasta convertirlos en barreras subjetivas (Bourdieu, 2000), mientras las estructuras elementales de la violencia, pactos conyugales, arreglos comunitarios, control familiar, operan como dispositivo que reorienta el curso de vida hacia el cuidado y la reproducción (Segato, 2016).

En el plano económico, la administración masculina del dinero y la prohibición de trabajar, refuerzan jerarquías y producen sentimientos de inferioridad y silenciamiento; aun así, algunas trayectorias abren fisuras de autonomía: la venta en tianguis, el trabajo doméstico remunerado o el asumir la

provisión tras la viudez o separación (como en María, Yolotl y Aketzali) muestran que, incluso en condiciones de precariedad, el ingreso propio habilita márgenes de decisión y reconfigura identidades antes definidas solo por la conyugalidad. La contracara aparece en la migración masculina y la transmisión patrimonial, que amplían el radio de acción de los varones y restringen el de las mujeres, reproduciendo la colonialidad del género en clave local (Lugones, 2008).

En conjunto, esta categoría evidencia que los MUITF transforman el proyecto de vida al convertir la escuela en umbral y el hogar en destino, mediante un encadenamiento de decisiones heterónomas que desplazan a las adolescentes del sistema educativo y del trabajo remunerado hacia un cautiverio doméstico (Lagarde, 2015). La consecuencia subjetiva no es menor: la pérdida de horizontes formativos y de ingreso lastima la autoestima, consolida el miedo y la tristeza como afectos estructurales y fija la sensación de “vida no propia”. Al mismo tiempo, las pequeñas reapropiaciones, volver al estudio en el futuro, ganar “aunque sea poco”, narrar la injusticia, muestran que la transformación también puede iniciar por la grieta: allí donde el relato en primera persona disputa el régimen que impone renuncia como destino.

Así, desde Transformaciones en el proyecto de vida se concluye que el embarazo y la unión temprana operan como máquinas de truncamiento biográfico: cierran la vía educativa, estrechan el campo ocupacional y consolidan la dependencia material y simbólica. Revertir estos efectos exige no solo servicios y apoyos, sino desbloquear los sentidos que naturalizan el techo escolar y la reclusión doméstica, para que estudiar y generar ingreso no sean excepciones sino condiciones garantizadas de un proyecto de vida autónomo.

En la categoría Resistencia, agencia y apoyos, los testimonios muestran que la decisión de permanecer o separarse no es un acto puramente individual, sino una práctica situada en un campo de fuerzas donde operan mandatos familiares, sanciones comunitarias y normas culturales que acotan lo posible para las mujeres. La permanencia aparece como la opción “natural”, el deber de aguantar, la evitación de la vergüenza y el estigma, la protección de las y los hijos “para que no crezcan sin padre”, mientras que la separación constituye una ruptura excepcional del mandato patriarcal que conlleva costos materiales y simbólicos.

Esta investigación confirma los cautiverios enunciados por Lagarde (2015): el matrimonio funciona como un régimen de vida en el que la obediencia se legitima y la ruptura se deslegitima. La permanencia que narran Tomasa, Teresa, Citlali o Yolotl se sostiene en un régimen de verdad (Foucault, 1976) que define “lo correcto”, casarse, quedarse, callar, y castiga la desviación. En este marco, la maternidad opera como dispositivo doble: motor afectivo que da sentido y, a la vez, trampa moral que impide salir, anclando la agencia a la protección de las hijas e hijos y desplazando los proyectos propios.

Frente a ese cerco, emergen fisuras que no niegan el orden, pero lo resquebrajan: María y Aketzali marcan puntos de inflexión al separarse pese al riesgo de precariedad, reconfigurando su vida mediante el ingreso propio, venta en tianguis, trabajo doméstico, y ganando márgenes de decisión antes vedados. La viudez en el caso de Yolotl también reordena el reparto del poder, obligándola a asumir la provisión y habilitando un nuevo lugar de autonomía. Estas trayectorias muestran que la agencia no siempre es de grado espectacular; a menudo es gradual, costosa y contingente, y se ejerce en los intersticios que deja el control.

Las redes de apoyo son mayormente informales y precarias: las y los hijos como sostén emocional, el mercado/tianguis como tejido comunitario de supervivencia, y en algunos casos las madres o familiares cercanos. En contraste, las instituciones aparecen ausentes o insuficientes; esta carencia desplaza la carga de protección hacia arreglos privados y confirma la violencia estructural que perpetúa la dependencia. El mercado se vuelve, para varias, un territorio de pertenencia y un anclaje para recomponer la autoestima y la identidad más allá de la conyugalidad.

Es importante subrayar que la agencia no se reduce a la separación, también se expresa en estrategias discretas: callar para protegerse, administrar riesgos en lo cotidiano, sostener un horizonte de deseo (la escuela, un oficio), nombrar el daño y poner en palabras la injusticia. Estos gestos, a veces mínimos, son performativos: reescriben, aunque sea parcialmente, el guion de género y abren un campo de sentido donde la obediencia deja de ser el único registro disponible (Butler, 1990). La negociación patriarcal aparece, así como práctica ambivalente: concede reconocimiento a cambio de obediencia, pero también habilita espacios para torcer la norma.

En conjunto, Resistencia, agencia y apoyos permite concluir que la agencia de las mujeres es relacional y situada: se produce dentro del régimen que las subordina, con costos (estigma, precariedad, aislamiento) y rendimientos (ingreso propio, redefinición de la identidad, seguridad para los hijos). No debe romantizarse ni minimizarse: es agencia bajo cero. Ampliar sus márgenes implica desbloquear condiciones materiales y simbólicas: rutas seguras de salida, apoyos económicos y de cuidado, continuidad educativa, acceso a empleo digno y redes institucionales que sustituyan el mandato de “aguantar” por garantías efectivas de autonomía y protección. Desde esta categoría, la resistencia cotidiana deja de ser un gesto invisible para convertirse en criterio analítico y político: allí donde hoy hay fisuras, pueden trazarse caminos de transformación sostenibles.

Para finalizar, a partir de la revisión teórica y el análisis mixto realizado, se puede concluir que, el seguir nombrando a los MUITF como “usos y costumbres” despolitiza un entramado que, como muestran las categorías trabajadas, articula poder, desigualdad y violencias que colonizan el cuerpo y el tiempo de las adolescentes. Desde la perspectiva de género, no hay neutralidad posible: la evidencia obliga a tomar postura ética y epistémica; reconocer la agencia de las mujeres no significa romantizar la resistencia ni minimizar el daño; significa situarla como práctica bajo cerco, con costos y límites materiales. Del mismo modo, hablar de “decisiones familiares” sin el andamiaje jurídico, económico y cultural que las encuadra, es reproducir un espejismo de elección. La investigación social debe nombrar con precisión el régimen que opera (adultocéntrico, patriarcal, racista y de clase) y, al mismo tiempo, abrir espacio a la voz situada de las mujeres para que sus relatos contrarresten al sentido común que naturaliza la unión temprana y el “aguantar”.

CAPÍTULO 11 CONCLUSIONES: NIÑEZ, PODER Y JUSTICIA PENDIENTE

Las conclusiones que se presentan a continuación constituyen una síntesis integradora de los principales aportes teóricos, metodológicos y empíricos de la investigación. El estudio realizado en la comunidad de Santiago Tetepa permitió comprender cómo los matrimonios y uniones infantiles tempranas y forzadas (MUITF) se encuentran arraigados en estructuras históricas y socioculturales que reproducen la desigualdad de género, la violencia y la subordinación de las mujeres desde edades tempranas. Para abordar esta problemática, se partió de un marco teórico sustentado en la perspectiva de género, feminista e interseccional, así como en enfoques críticos del poder, la violencia y la cultura, lo que permitió analizar los MUITF como una forma de dominación patriarcal y adultocéntrica que impacta en la vida de las mujeres en múltiples dimensiones.

Metodológicamente, la investigación utilizó un enfoque mixto que combinó el análisis cualitativo con la revisión de bases de datos y registros estadísticos, lo que permitió triangular información y obtener una visión más amplia y compleja del fenómeno. Este diseño permitió no solo documentar los efectos psicosociales de los MUITF en las vidas de las mujeres entrevistadas, sino también visibilizar los patrones estructurales que los sostienen y la manera en que las narrativas individuales dialogan con contextos colectivos.

En este sentido, las conclusiones integran la mirada teórica con la evidencia empírica, destacando tanto las formas de violencia y control que atraviesan estas experiencias como los procesos de subjetivación, resistencia y agencia que emergen en contextos de opresión. El apartado busca, por tanto, no solo resumir los hallazgos más relevantes, sino también ofrecer una reflexión crítica sobre los retos que enfrentan las ciencias sociales y las políticas públicas para comprender y erradicar esta práctica que vulnera los derechos humanos de niñas y adolescentes.

Para iniciar, los MUITF pueden definirse como prácticas socioculturales en las que una o ambas partes, en la mayoría de los casos, niñas y adolescentes mujeres, son obligadas a unirse con una persona mayor de edad sin contar con un consentimiento libre, pleno e informado (Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, 2011; Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2006).

Desde la perspectiva feminista y de género, estas uniones se comprenden como mecanismos de dominación patriarcal y adultocéntrica que buscan controlar la sexualidad y la capacidad reproductiva de las mujeres, asegurando la transmisión de roles de género basados en la subordinación, la docilidad y el trabajo de cuidados (Lagarde, 2015; Scott, 1990). En este sentido, no se trata únicamente de una práctica aislada, sino de una estrategia cultural que refuerza desigualdades estructurales y perpetúa ciclos de violencia.

De igual forma, la interseccionalidad permite entender a los MUITF como una práctica que afecta de manera diferenciada a niñas y adolescentes indígenas, rurales, afrodescendientes y en situación de pobreza, quienes enfrentan una vulnerabilidad múltiple por su género, edad, origen étnico y posición socioeconómica (Crenshaw, 1989; Collins y Bilge, 2019). Así, los MUITF no solo reproducen la desigualdad de género, sino también la desigualdad étnica y de clase, limitando el acceso a derechos como la educación, la salud y la autonomía económica.

Asimismo, desde la teoría foucaultiana del poder, los MUITF son un dispositivo disciplinario y de biopoder mediante el cual se regula la vida y los cuerpos de las mujeres en contextos comunitarios, donde los rituales de la pedida de mano, el pago por la novia o la obligación de servicio funcionan como tecnologías de control que inscriben obediencia y dependencia en las subjetividades femeninas (Foucault, 1976). Esta dinámica es reforzada por los usos y costumbres que legitiman la práctica como un deber social y familiar, invisibilizando la falta de consentimiento y naturalizando la violencia.

Ahora bien, al analizar los MUITF desde un marco de derechos humanos, resulta indispensable problematizar la tensión existente entre el reconocimiento de la diversidad cultural y la obligación del Estado de garantizar la protección integral de niñas y adolescentes. Si bien los usos y costumbres forman parte del patrimonio identitario de los pueblos indígenas y deben ser respetados en el marco de la pluralidad, no pueden utilizarse como justificación para perpetuar prácticas que lesionan la dignidad, la integridad física y emocional y el derecho a decidir de las niñas y adolescentes. En este sentido, organismos internacionales como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (2011) y la Plataforma de Acción de Beijing (Organización de las Naciones Unidas Mujeres, 2014) han sido enfáticos en señalar que las prácticas tradicionales que

vulneran derechos no deben ser preservadas, sino transformadas en favor de la igualdad sustantiva y la justicia social.

Los MUITF encuentran legitimidad social a través de relaciones desiguales de poder que operan en distintos niveles: familiar, comunitario y estructural. Desde la teoría foucaultiana, puede entenderse que estas uniones no son únicamente el resultado de decisiones individuales, sino el efecto de dispositivos de poder que circulan en los discursos, las prácticas y los rituales de los usos y costumbres (Foucault, 1976). En este sentido, el poder patriarcal se reproduce mediante la autoridad de los padres que negocian la “entrega” de sus hijas, de los líderes comunitarios que validan la práctica como norma cultural, y de las instituciones que, al omitir su prohibición efectiva, perpetúan la impunidad.

De manera específica, los hallazgos muestran que la familia es el primer ámbito en el que se naturaliza la subordinación femenina: los padres deciden el destino de las hijas, las entregan como parte de un intercambio económico o simbólico y las educan en la idea de que “su deber es aguantar”. Esta dinámica refleja lo que Bourdieu (2000) denomina la violencia simbólica, en tanto las niñas interiorizan como natural su rol de esposas y madres desde edades tempranas, invisibilizando el carácter impuesto y violento de la práctica. La comunidad, por su parte, actúa como un espacio de validación colectiva donde los usos y costumbres refuerzan estas prácticas bajo la apariencia de tradición. Los rituales de pedida de mano, el pago en especie por la novia o la obligación de servicio al suegro son mecanismos que legitiman socialmente la apropiación de las niñas, invisibilizando su falta de consentimiento y transformando la violencia en norma cultural. Como señala Foucault (1976), el poder no se concentra únicamente en el Estado, sino que circula en redes capilares que disciplinan los cuerpos y las conductas; en este caso, la comunidad se convierte en una instancia que produce y reproduce regímenes de verdad que normalizan la violencia de género.

Las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres, personas adultas y niñas, se convierten en el eje que sostiene y normaliza los MUITF, transformando la desigualdad en un régimen de verdad que las comunidades reconocen como legítimo. Esta legitimación a través de las relaciones desiguales de poder demuestra cómo la violencia estructural se esconde detrás de la tradición, asegurando la continuidad de una práctica que vulnera profundamente la autonomía y los derechos de niñas y adolescentes. Los testimonios de las mujeres entrevistadas muestran con claridad cómo esta

legitimación se experimenta en la vida cotidiana: varias de ellas señalaron que nunca se les consultó sobre su deseo de casarse, sino que la decisión fue tomada por sus padres o familiares bajo el argumento de que “así debía ser” o porque “el honor de la familia estaba en juego”. En sus relatos aparece la figura del padre como negociador y garante del acuerdo, lo que refleja una relación de poder adultocéntrica en la que la voz de la niña o adolescente queda anulada. Asimismo, las entrevistadas recordaron cómo la comunidad reforzaba esta desigualdad al señalar que la separación no era una opción y que el deber de la mujer era “aguantar” la violencia, aun cuando existieran golpes o violencias sexuales; lo que evidencia que esta práctica no descansa únicamente en la coerción directa, sino en un complejo sistema de discursos y prácticas colectivas que naturalizan la subordinación.

Por su parte, el matrimonio, como institución social, ha sido históricamente presentado como un vínculo legítimo que garantiza estabilidad, pertenencia y reproducción social. Sin embargo, visto desde una perspectiva crítica y feminista, también se convierte en un dispositivo de control patriarcal que asegura la subordinación de las mujeres en los espacios íntimos y comunitarios (Lagarde, 2015). En el caso de los MUITF, esta institución no solo legitima la desigualdad, sino que la intensifica, al imponer a niñas y adolescentes una unión para la cual no tienen ni la edad ni la madurez emocional suficiente para decidir. De esta forma, el matrimonio deja de ser un acto de libre consentimiento y se transforma en una imposición social, cultural y familiar que vulnera derechos fundamentales y expone a las mujeres a múltiples violencias.

Entre estas violencias, la sexual ocupa un lugar central, el vínculo matrimonial opera como un marco normativo y simbólico que autoriza al esposo a ejercer poder sobre el cuerpo de su pareja, justificando el acceso sexual sin necesidad de consentimiento. En contextos comunitarios como el de Santiago Tetepa, los testimonios de las mujeres entrevistadas revelan que la primera relación sexual tras el matrimonio no fue una elección, sino una imposición culturalmente naturalizada como “deber conyugal”. Varias participantes narraron que, pese al dolor, el miedo y la falta de deseo, se sentían obligadas a mantener relaciones sexuales porque se les había enseñado que ese era su papel como esposas, y que negarse significaba incumplir con su “responsabilidad”. Este mandato cultural normaliza la violencia sexual bajo la apariencia de un derecho marital y oculta la falta de consentimiento como si fuera un acto de reciprocidad esperada dentro de la unión.

Desde el marco teórico, esta dinámica puede analizarse a partir de la noción de biopoder de Foucault (1976), que explica cómo las instituciones regulan los cuerpos y las conductas, produciendo subjetividades obedientes a las normas establecidas. El matrimonio en los MUITF se convierte en una tecnología de poder que disciplina el cuerpo de las mujeres al servicio de la reproducción, del placer masculino y del control comunitario. Asimismo, desde la perspectiva de Lagarde (2015), esta situación se inscribe en los “cautiverios de las mujeres”, donde el matrimonio funciona como una forma de encierro simbólico y material que impide a las niñas y adolescentes construir proyectos de vida propios.

La normalización de la violencia sexual en el marco matrimonial no solo vulnera la integridad física, sino que también produce efectos psicosociales profundos: sentimientos de miedo y resignación, baja autoestima, despersonalización y una percepción distorsionada de sí mismas, marcada por la culpa y la obligación. En muchos casos, las mujeres entrevistadas reconocieron haber naturalizado estas prácticas, convencidas de que “así debía ser” y que no tenían derecho a negarse. Esta interiorización de la violencia refleja la violencia simbólica, en la que los dominados incorporan las normas de la dominación como si fueran legítimas (Bourdieu, 2000).

En consecuencia, el matrimonio en los MUITF debe ser entendido no como una simple unión cultural, sino como una institución que reproduce y legitima la violencia de género en su forma más íntima: la violencia sexual. Este tipo de violencia, invisibilizada por la retórica del deber conyugal y la protección familiar, constituye en realidad un mecanismo de opresión que restringe de manera radical la autonomía sexual y reproductiva de las mujeres. Al estar inscrita en los usos y costumbres, se presenta como parte del orden natural de la comunidad, lo que dificulta su cuestionamiento y denuncia. Por ello, es fundamental reconocer que los MUITF no solo vulneran derechos humanos básicos, sino que consolidan un sistema institucionalizado de violencia sexual que limita el desarrollo biopsicosocial de niñas y adolescentes y perpetúa la desigualdad estructural en las comunidades indígenas y rurales.

Aunado a ello, la maternidad, en contextos atravesados por relaciones patriarcales y adultocéntricas, se configura como un deber ser que define la identidad y la valoración social de las mujeres. En las familias y comunidades donde se reproducen los MUITF, este mandato se vuelve aún más fuerte, ya que el rol de madre es concebido como el destino natural y esperado de las niñas y adolescentes que

son entregadas en matrimonio. Desde temprana edad, las mujeres internalizan la idea de que su valor radica en la capacidad de gestar y cuidar, y que cumplir con la maternidad es una obligación ineludible que garantiza el reconocimiento dentro de la familia y la aceptación social en la comunidad.

Desde la perspectiva feminista, esta construcción de la maternidad como deber puede entenderse como una de las principales expresiones de la violencia simbólica, en la que las mujeres reproducen inconscientemente las normas que las subordinan (Bourdieu, 2000). La cultura comunitaria naturaliza la maternidad como un mandato de género, reforzando la idea de que el cuerpo femenino está destinado a la reproducción y al trabajo de cuidados. Como señala Lagarde (2015), las mujeres viven en cautiverio cuando son definidas exclusivamente a partir de su función maternal, sin reconocimiento pleno de su derecho a decidir sobre sus cuerpos y proyectos de vida.

Los testimonios recabados en la investigación muestran que, en el caso de Santiago Tetepa, la maternidad fue asumida por las mujeres como una consecuencia automática del matrimonio, más que como una decisión personal. Varias entrevistadas narraron cómo se esperaba que tuvieran hijas e hijos inmediatamente después de la unión, y que, de no hacerlo, eran objeto de críticas, señalamientos o incluso violencia por parte de sus esposos y familias políticas. Este deber ser no solo reforzó la dependencia económica y emocional hacia los hombres, sino que también incrementó la presión social para permanecer en uniones violentas con el fin de “darles un padre” a las hijas e hijos y evitar la deshonra de ser madres solteras.

En el plano comunitario, la maternidad se convierte en un marcador de estatus y pertenencia, una mujer que es madre joven es vista como alguien que ha cumplido con las expectativas culturales y ha asegurado su lugar en la colectividad. Por el contrario, quienes retrasan o rechazan la maternidad pueden ser señaladas como “incompletas” o “egoístas”. De este modo, la comunidad legitima y refuerza la maternidad como el horizonte vital de las mujeres, invisibilizando la posibilidad de otras formas de desarrollo personal, educativo o laboral. Esto confirma lo planteado por Ortner (1979) y Scott (1990), quienes subrayan que las construcciones simbólicas del género asignan a las mujeres un lugar subordinado en la esfera privada y reproductiva, mientras reservan a los hombres los espacios de producción y poder público.

La maternidad como deber ser, entonces, no solo es una práctica cultural, sino un mecanismo de control social que garantiza la permanencia de las mujeres en roles de subordinación, esta imposición limita su acceso a la educación, su autonomía económica y su capacidad de decisión sobre su propia vida, generando impactos psicosociales profundos: sentimientos de resignación, dependencia, agotamiento y, en muchos casos, la imposibilidad de imaginar un proyecto vital más allá de la crianza. En consecuencia, los MUITF deben analizarse no solo como una violación a los derechos humanos, sino también como una estructura que reproduce la maternidad obligatoria como estrategia de control, lo que perpetúa los ciclos de desigualdad, violencia y exclusión en el ámbito familiar y comunitario.

Los proyectos de vida de las mujeres constituyen una categoría clave para comprender los efectos psicosociales de los MUITF; desde una perspectiva de derechos humanos, toda persona tiene derecho a decidir libremente sobre su trayectoria vital, incluyendo la educación, la maternidad, la vida laboral y afectiva (Organización de las Naciones Unidas, 1995). Sin embargo, en los contextos donde se reproducen los MUITF, los proyectos de vida de las niñas y adolescentes se ven drásticamente limitados, ya que son absorbidos por las exigencias de la unión, la maternidad temprana y las dinámicas de control ejercidas por la familia y la comunidad.

Los hallazgos de esta investigación muestran que muchas de las entrevistadas imaginaron, en su infancia, proyectos ligados a la continuidad escolar o a la posibilidad de desempeñar algún oficio remunerado; no obstante, al ser obligadas a casarse, estos horizontes quedaron interrumpidos o, en el mejor de los casos, relegados a un segundo plano. Varias mujeres señalaron que su principal aspiración pasó a ser “sacar adelante a los hijos” o “cumplir como esposa”, lo que refleja cómo las expectativas comunitarias reconfiguran los proyectos individuales para alinearlos con el mandato de género. En este sentido, el proyecto de vida deja de ser una construcción autónoma y se convierte en un guion impuesto que responde a las lógicas de reproducción social y cultural.

Desde la teoría feminista, este fenómeno puede entenderse como una forma de subjetivación, donde las mujeres interiorizan los discursos comunitarios que les imponen un rol limitado y restringido (Butler, 1997). La escuela, que podría abrir horizontes más amplios, es sustituida por el matrimonio como mecanismo de “resguardo” de la sexualidad y la honra familiar. Así, las mujeres no solo ven

truncadas sus posibilidades educativas y laborales, sino también su derecho a imaginar futuros distintos, lo que reproduce un ciclo intergeneracional de pobreza y dependencia.

Sin embargo, los testimonios también evidencian que los proyectos de vida no desaparecen por completo, sino que son reconfigurados desde la resistencia y la agencia, algunas participantes relataron cómo, tras separarse o tras años de unión, lograron emprender pequeños negocios, insertarse en el comercio informal o retomar estudios de alfabetización. Aunque estas trayectorias se dan en condiciones de precariedad y sobrecarga, muestran la capacidad de las mujeres para reconstruir horizontes vitales incluso en contextos adversos.

De esta manera, se visibiliza que los proyectos de vida de las mujeres que vivieron MUITF se encuentran atravesados por una doble tensión: por un lado, la imposición cultural y familiar que los constriñe al matrimonio y la maternidad; por otro, las aspiraciones individuales que resisten a la opresión y buscan abrir espacios de autonomía. Esta tensión evidencia que los MUITF no solo vulneran derechos en el presente, sino que hipotecan el futuro de las mujeres, restringiendo su posibilidad de construir trayectorias libres, diversas y autodeterminadas.

Ahora bien, la violencia familiar en el marco de los MUITF constituye una de las expresiones más claras de cómo la subordinación de género se normaliza en los espacios íntimos; las entrevistas realizadas muestran que las mujeres vivieron violencia física, psicológica, económica y sexual de manera recurrente, en un contexto donde tanto la familia de origen como la familia política reforzaban la idea de que era su “deber aguantar”. Este mandato cultural no solo perpetuó el ciclo de violencia, sino que además produjo impactos profundos en la salud física y mental de las participantes: agotamiento, miedo constante y sentimientos de baja autoestima. En este sentido, la violencia familiar no fue un evento aislado, sino una condición estructural que moldeó sus vidas y limitó la construcción de proyectos personales.

Desde la perspectiva teórica, estos hallazgos confirman lo señalado por Lagarde (2015), quien advierte que la violencia en el ámbito doméstico es uno de los pilares del cautiverio de las mujeres, pues se sostiene en la naturalización del control masculino sobre los cuerpos y las decisiones femeninas. De igual forma, lo planteado por Bourdieu (2000) sobre la violencia simbólica ayuda a comprender cómo

las mujeres internalizaron estas prácticas, llegando a justificarlas como parte de su obligación conyugal. El matrimonio, al ser percibido como una institución legítima, funcionó como un escudo que invisibilizó la violencia, transformándola en una práctica socialmente aceptada.

No obstante, los testimonios también muestran que, incluso en medio de estas condiciones adversas, las mujeres desarrollaron estrategias de resistencia y agencia. Algunas buscaron apoyo en redes familiares o comunitarias, otras optaron por trabajar fuera del hogar para garantizar cierta autonomía económica, y en casos excepcionales, decidieron separarse para protegerse a sí mismas y a sus hijas e hijos. Estas acciones, aunque en muchas ocasiones limitadas y precarizadas, representan rupturas significativas con el mandato patriarcal y confirman la capacidad de las mujeres para generar espacios de libertad en contextos de opresión. En palabras de Scott (1990), la resistencia puede manifestarse en formas cotidianas y silenciosas, pero tiene un valor político en tanto cuestiona los regímenes de verdad que sostienen la subordinación.

De esta forma, los impactos y resistencias frente a la violencia familiar revelan un doble proceso: por un lado, la vulneración estructural de derechos que reproduce el sufrimiento físico y emocional; y por otro, la capacidad de las mujeres de reorganizar sus vidas y generar rupturas con el orden patriarcal impuesto. Reconocer esta tensión es fundamental, ya que permite visibilizar a las mujeres no solo como víctimas, sino también como sujetas con agencia que, aun en condiciones de violencia, construyen estrategias de sobrevivencia y búsqueda de autonomía.

A partir del recorrido teórico y del análisis articulado de los datos cualitativos y cuantitativos, es posible responder la pregunta central de esta investigación: ¿Cómo los MUITF han configurado las experiencias de vida, la subjetivación y el desarrollo psicosocial de las mujeres de Santiago Tetepa entre 1979 y 2021? Los hallazgos muestran que estas uniones forzadas interrumpieron trayectorias educativas, limitaron proyectos de vida y colocaron a las niñas y adolescentes en roles de obediencia, maternidad temprana y dependencia, impuestos mediante discursos comunitarios, mandatos de género y prácticas adultocéntricas. En términos de subjetivación, las mujeres interiorizaron normas que justifican la subordinación y la violencia, especialmente la sexual, como parte del “deber conyugal”. En el plano psicosocial, los MUITF generaron miedo, baja autoestima y resignación, aunque también produjeron formas de agencia y resistencia para reconstruir sus vidas. En conjunto, los MUITF

configuraron existencias atravesadas por violencia estructural, pero también por búsquedas de autonomía en contextos adversos.

Desde la perspectiva teórica, los MUITF se revelan como un dispositivo de poder patriarcal, adultocéntrico y capitalista que legitima, bajo el argumento de los usos y costumbres, la apropiación del cuerpo y la vida de las niñas y adolescentes. El análisis cualitativo de las entrevistas permitió identificar que el matrimonio operó como una institución que normaliza la violencia, particularmente la sexual, al considerar las relaciones coitales como una obligación conyugal, invisibilizando la ausencia de consentimiento. La maternidad, a su vez, se impuso como un deber ser, tanto en el ámbito familiar como comunitario, transformándose en un mandato que anuló proyectos de vida diversos y reprodujo ciclos de dependencia económica y exclusión.

Los datos cuantitativos, por su parte, mostraron cómo estas prácticas se sostienen en el tiempo, reflejando la persistencia de embarazos adolescentes y uniones tempranas en la comunidad a pesar de las reformas legales nacionales. Este contraste entre los avances normativos y la continuidad cultural confirma que los MUITF no son hechos aislados, sino expresiones de una estructura que se legitima en tres esferas interconectadas: la familia, que ejerce control directo sobre las decisiones de las niñas; la comunidad, que refuerza los usos y costumbres como régimen de verdad; y las instituciones, cuya omisión y tolerancia perpetúan la impunidad.

El impacto psicosocial documentado es múltiple: pérdida de autonomía, afectaciones emocionales como miedo, tristeza y resignación, interrupción de trayectorias educativas y laborales, y la imposición de roles de género que reducen la vida de las mujeres al ámbito conyugal y reproductivo. No obstante, también emergieron experiencias de resistencia y agencia, expresadas en la decisión de algunas de separarse, emprender actividades económicas propias o reconstruir proyectos de vida, lo que evidencia que, aun en contextos de violencia, las mujeres despliegan estrategias para recuperar parte de su autonomía.

En conclusión, los MUITF impactan de manera integral en el desarrollo psicosocial de las mujeres de Santiago Tetepa al restringir sus libertades, perpetuar violencias y limitar sus oportunidades vitales, pero también al configurar procesos de subjetivación que, en ciertos casos, abren la posibilidad de

resistencias y rupturas con el mandato patriarcal. Este hallazgo subraya que la problemática no puede comprenderse únicamente como una suma de experiencias individuales, sino como el resultado de estructuras históricas y culturales que deben ser cuestionadas y transformadas desde las ciencias sociales, las políticas públicas y la acción comunitaria para garantizar a niñas y adolescentes el derecho a decidir sobre sus cuerpos, sus proyectos y sus futuros.

Es así como la presente investigación tiene una importancia social y política decisiva, pues permite comprender cómo los MUITF impactan profundamente en la vida de las mujeres de Santiago Tetepa, revelando que no son prácticas privadas ni excepcionales, sino mecanismos estructurales que reproducen desigualdad, violencia y exclusión intergeneracional. Su relevancia radica no solo en el análisis académico, sino en la visibilización de los testimonios de las mujeres, voces que históricamente han sido silenciadas y que aquí se colocan en el centro como narrativas legítimas y necesarias para comprender la magnitud del problema. Desde un posicionamiento feminista, esta investigación interpela a las ciencias sociales y a las políticas públicas para cuestionar los discursos que justifican la violencia bajo el argumento de los usos y costumbres, y exige la construcción de estrategias que garanticen el derecho de niñas y adolescentes a decidir sobre sus cuerpos, sus proyectos y sus futuros. De esta manera, el estudio no solo aporta conocimiento, sino que se constituye en un acto político y ético de denuncia y resistencia frente a las estructuras que sostienen los MUITF.

BIBLIOGRAFÍA

- Africana, U. (2014). *Campaign to End Child Marriage in Africa*. Durban: Unión Africana.
- Aguilar, Y. (2020). *La lengua y los derechos*. México: Almadía.
- Althusser, L. (1970). Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. *Le Pensée*, 5-37.
- Americanos, O. d. (1994). *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará)*. Belém do Pará: OEA.
- Andrés, P. (2004). Violencia contra las mujeres, violencia de género. In C. Ruiz-Jarabo, & P. Blanco, *La violencia contra las mujeres. Prevención y detección*. (pp. 17-37). Madrid: Díaz de Santos.
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Buenos Aires: Ediciones Morata.
- Appadurai, A. (1996). *La Modernidad Desbordada: Dimensiones Culturales de la Globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Barker, G., Ricardo, C., & Nascimento, M. (2011). *Engaging Men and Boys in Changing Gender-based Inequity in Health: Evidence from Programme Interventions*. New York: World Health Organization.
- Barker, G., Ricardo, C., & Nascimento, M. (2011). *Involucrar a los hombres y niños en el cambio de las inequidades de género en salud: Evidencia de intervenciones en programas*. . New York: Organización Mundial de la Salud.
- Bauman, Z. (2000). *La cultura como praxis*. Buenos Aires: Paidós.
- Bello, A., & Rangel, M. (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL*, 39-54.
- Bernard, H. R. (2011). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. New York: AltaMira Press.
- Bevan, M. T. (2014). A method of phenomenological interviewing. . *Qualitative Health Research*, 136-144.
- Bezemer, J., & Jewitt, C. (2010). Multimodal analysis: Key issues. *Research methods in linguistics*, 180-197.

- Bonfil, P. (2003). Entre la reclusión y la exclusión. La discriminación diferenciada contra las mujeres indígenas. In E. Rosa, *Colección Mujeres Indígenas* (pp. 350-360). Ciudad de México: UNAM.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La Dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Madrid: DESCLÉE DE BROUWER, S.A.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., & Wacquan, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- brides, G. n. (2020). *Girls Not Brides*. Retrieved from <http://girlsnotbrides.es/sobre-los-matrimonios-y-uniones-infantiles-tempranas-y-forzadas/>
- Brides, G. N. (2020). *Matrimonio infantil en América Latina y el Caribe: Panorama y desafíos*. Bogotá: GNB.
- Brides, G. N. (2020). *Matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas en América Latina y el Caribe*. Medellín: Girls Not Brides.
- Brides, G. N. (2022). *Girls Not Brides*. Retrieved from <https://www.girlsnotbrides.org/>
- Brides, G. N. (s. f.). *Girls Not Brides*. Retrieved from <https://www.girlsnotbrides.es>
- Broll, P., & Garcés, C. (2018). Las uniones infantiles forzadas: de la reforma legal a la disrupción social—Investigación formativa en cinco comunidades en Chisec Alta Verapaz . *Population Council*, 3-17.
- Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. . New York: Simon & Schuster.
- Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. . New York: Bantam Books.
- Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Simon y Schuster.
- Bryman, A. (2006). Integrating quantitative and qualitative research: How is it done? . *Qualitative Research*, 97-113.
- Bunge, M. (2000). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Burt, M. R. (1980). Cultural myths and supports for rape. *Journal of Personality and Social Psychology*, 217–230.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Calfio, M., & Velasco, L. (2005). *Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o de étnia?*. Santiago: UNFPA.
- Campos Guadamuz, Á. (2007). *Así Aprendimos a Ser Hombres*. San José: Oficina de Seguimiento y Asesoría de Proyectos OSA, S.C.,.
- Caribe, O. d. (2022, Junio 28). *Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe*. Retrieved from CEPAL: https://oig.cepal.org/sites/default/files/2022_folleto_muitf_es_0.pdf
- Castel, R. (2004). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castel, R. (2004). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*. Buenos Aires: Manantial.
- CDH. (2016). *Resolución sobre el matrimonio infantil, precoz y forzado*. New York: Naciones Unidas.
- CDIH. (2017). *Mujeres indígenas*. Washington: OEA.
- CDN. (1989). *Convención sobre los Derechos del Niño*. New York: Naciones Unidas.
- CEDAW, & CDN. (2014). *Declaración conjunta sobre la eliminación del matrimonio infantil*. Naciones Unidas. New York: Naciones Unidas.
- CEPAL. (2020). *Informe sobre los efectos económicos y sociales de la pandemia COVID-19 en América Latina*. Santiago: Naciones Unidas. Retrieved from <https://www.cepal.org/es/publicaciones/45602-informe-efectos-economicos-sociales-pandemia-covid-19-america-latina-caribe>
- Cervantes, L., & Martínez, R. (2020). Justicia comunitaria y género: El desafío de los derechos de las mujeres en contextos indígenas. *Revista de Estudios de Género*, 45-67.
- CEVI. (2021). *Informe Hemisférico sobre matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas en los Estados Parte de la Convención de Belém do Pará*. . Washington: Organización de los Estados Americanos.

- Cezarita Cordeiro, V. (2023, agosto 2). *Humanium*. Retrieved from <https://www.humanium.org/es/enfoques-tematicos/practicas-culturales/matrimonio- infantil/>
- Charmaz, K. (2014). *Construyendo teoría fundamentada*. Londres: Sage.
- Children, S. t. (2020). *Save the Children*. Retrieved from Global Childhood Report 2020: Matrimonio infantil y desigualdad de género: <https://www.savethechildren.net>
- CIDH. (2019). *Matrimonio infantil y uniones tempranas en las Américas: Desafíos y oportunidades para la garantía de los derechos de niñas y adolescentes*. New York : Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- Cogua, L. V., & Malaver, L. X. (2021). Feminismo indígena comunitario: de la teoría a la acción en las comunidades. *Revista Nueva Época*, 55-74.
- Collins, P. H., & Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. San Sebastián : Ediciones Morata, S. L.
- Collins, R. (2000). *Comparative historical analysis in the social sciences*. Cambridge : Cambridge University Press.
- CONAPRED. (2023). *Encuesta Nacional sobre Discriminación (Enadis) 2022*. Ciudad de México: SEGOB.
- Conell, R. W. (1995). *Masculinidades*. Washington : Polity Press.
- Contreras Jiménez, G., y Ortega Luna, L. G. (2018). Lecturas acerca del feminicidio a través su abordaje en la prensa por Internet. En J. Cadena Roa, M. Aguilar Robledo y D. E. Vázquez Salguero (Coords.), *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales* (pp. 249–264). COMECESO.
- Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*. Barcelona: Gedisa.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. New York: SAGE Publications.

- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. New York: SAGE Publications.
- Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2018). *Designing and conducting mixed methods research*. New York: SAGE Publications.
- Cumes, A. (2012). *La indígena originaria en Guatemala: del mito de la complementariedad a la subordinación de las mujeres mayas*. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. . *Nómaditas*, 91-101.
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal, S. A. .
- Davis, K., & Moore, W. E. (1945). Some principles of stratification. *American Sociological Review*, 242-249.
- De Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo* (Onceava ed.). Madrid: Ediciones Catedra.
- De Keijzer, B. G. (2010). *Masculinidades, Violencia, Resistencia y Cambio*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. . Valencia: Pre textos.
- Delphy, C. (1980). *El principal enemigo*. París: Éditions Syllepse.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2011). *The SAGE handbook of qualitative research*. New York: SAGE Publications.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2018). *The SAGE handbook of qualitative research*. New York: SAGE Publications.
- DeWalt, K. M., & DeWalt, B. R. (2011). *Participant observation: A guide for fieldworkers*. Nueva Jersey: Rowman y Littlefield.
- Diputados, C. d. (2025). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Ciudad de México : Cámara de Diputados.
- Domínguez, L. A., & Alvarado, G. (2019). Aplicación del matrimonio forzado en comunidades indígenas en México (2015-2019). *DIKÉ*. , 309-333.
- Duarte, C. (2012). SOCIEDADES ADULTOCÉNTRICAS: SOBRE SUS

- ORÍGENES Y REPRODUCCIÓN . CIDPA VALPARAÍSO, 99-125.
- Durkheim, É. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1974). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- Durkheim, É. (1997). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Ediciones LEA.
- Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Perigee Books.
- Echeburúa, E. (2010). Las Raíces Psicológicas de la Violencia. In J. Sanmartín Esplugues, Gutiérrez Lombardo, J. Martínez Contreras, & J. L. Vera Cortés, *Reflexiones Sobre la Violencia* (pp. 34-43). México: Siglo XXI.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Stuttgart: J. H. W. Dietz.
- Engels, F. (1972). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Barcelona: Grijalbo.
- Engle Merry, S. (2006). *Derechos humanos y violencia de género: traduciendo el derecho internacional en la justicia local*. Chicago: University of Chicago Press.
- Expósito, F. (2011). Violencia de género. *Mente y cerebro*, 20-25.
- Fairclough, N. (1992). *Discurso y cambio social*. Cambridge: Prensa Política.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. New York: Taylor y Francis Group.
- Farr, R. (2008). Las Representaciones Sociales. In S. Moscovici, *Psicología Social* (D. Rosenbaum, Trans., Vol. II, pp. 495-506). México: Programas Educativos, S. A. de C. V.
- Federación, D. O. (2019). *Decreto por el que se reforman disposiciones del Código Civil Federal*. Ciudad de México: Diario Oficial de la Federación.
- Federación, D. O. (2023). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Ciudad de México: SEGOB.
- Federación, D. O. (2023). *Decreto de reforma a la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes*. Ciudad de México: DOF.

- Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Accumulation. Autonomedia.
- Federici, S. (2012). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Field, A. (2018). *Discovering statistics using IBM SPSS statistics*. New York: SAGE.
- Flick, U. (2007). *Designing qualitative research*. New York: SAGE.
- Flick, U. (2014). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Flick, U. (2018). *Triangulation in qualitative research*. New York: SAGE Publications.
- Foucault, M. (1971). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad, Volumen I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1977). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, N. (2016). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Ciudad de México: Traficantes de Sueños.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galtung, J. (2016). La violencia cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, 147- 168.
- Garda Salas, R. (2005). La Misoginia en el Discurso y Acción de los Hombres. In D. Cazés Menache, & F. Huerta Rojas, *Hombres Ante la Misoginia: Miradas Múltiples* (pp. 161-191). México: CEIICH.
- Garda Salas, R. (2014). La Violencia Masculina desde la Perspectiva de Género Visibilizando el Género en la Teoría Social que Reflexiona Sobre la Violencia . In R. Garda Salas, & F. Huerta Rojas, *Estudios Sobre la Violencia Masculina* (pp. 59-114). México: INDESOL.
- Garda Salas, R. (2014). La Violencia Masculina en la Relación de Pareja en la Ciudad de México. Análisis Desde la Perspectiva de Género y de la Estructuración. In R. Garda Salas, & F. Huerta Rojas, *Estudios Sobre la Violencia Masculina* (pp. 243-297). México: INDESOL.
- Gargarella, R. (2015). *Los derechos humanos como diálogo intercultural*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Gargarella, R. (2015). *Los derechos humanos como diálogo intercultural*. . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A. .
- Geografía, I. N. (2020). *Censo de Población y Vivienda (2020). Panorama sociodemográfico de Hidalgo*. Aguascalientes: INEGI.
- Gibbs, G. R. (2012). *El análisis de datos cualitativos en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Giddens, A. (2011). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giorgi, A. (2009). *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*. Oxford: Duquesne University Press.
- Gobernación, S. d. (2014). *Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes*. Ciudad de México: SEGOB.
- Gobo, G. (2008). *Doing ethnography*. New York: SAGE.
- González Victoria, Rosa María; Valles Ruiz, Rosa María y Flores Guevara, Sandra (2017). Comunicación, discurso periodístico y deterioro ambiental: noticias en la plataforma EFEverde *Ánfora*, 24(43), 137-161. Universidad Autónoma de Manizales. ISSN 0121-6538.
- Goodfellow, I., Bengio, Y., & Courville, A. (2016). *Deep learning*. Cambridge: MIT Press.
- Goody, J. (1986). *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- Guadarrama, L. (2024). Vulnerabilidades en cascada en niñas-madres de 10 a 14 años en México. Un análisis desde la estructura de oportunidades. En H. Aznar, S. Femenía y J. C. Suárez-Villegas, *Comunicación social y vulnerabilidad. Aportes internacionales* (pp. 323-341). Tirant Humanidades.
- Guadarrama-Rico, L. y Quintero-Zamora, A. (2025). Innovación para mejorar la atención a madres adolescentes de 15 a 19 años en México en U. Cuesta y A. Barrientos-Baez (Eds.), *Nuevos escenarios y perspectivas en comunicación salud* (pp. 397-410). https://doi.org/10.15178/nuevos_escenarios_comysalud_25
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Puebla: Ediciones Era.
- Greene, J. C. (2007). *Mixed methods in social inquiry*. Nueva Jersey: Jossey-Bass.

- Greene, M. (2019). *Matrimonios y uniones tempranas en América Latina y el Caribe: Desafíos y estrategias de respuesta*. New York: UNICEF.
- Greene, M. (2019). *Una realidad oculta para niñas y adolescentes. Matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas en América Latina y el Caribe*. New York: Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Greene, M. E., & Merrick, T. (2015). The case for investing in research to increase access to and use of contraception among adolescents. *Journal of Adolescent Health*, 1-4.
- Greene, M. E., Perlson, S., Taylor, A., & Lauro, G. (2015). *Engaging Men and Boys to End the Practice of Child Marriage*. New York: GreeneWorks.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Güven, D. (2019). The impact of child marriage on adolescent health and well-being: A global perspective. *Journal of Adolescent Health*, 513-520.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus.
- Hall, S. (1997). *Representaciones culturales y prácticas significantes*. Londres: Sage Publications.
- Hall, S. (2004). Codificación y decodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 210-236.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2019). *Ethnography: Principles in practice*. New York: Routledge.
- Han, J., Kamber, M., & Pei, J. (2019). *Data mining: Concepts and techniques*. Nueva Jersey: Elsevier.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Heineman, E. D. (2011). *Sexual Violence in Conflict Zones: From the Ancient World to the Era of Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Hernández Castillo, R. A. (2016). La construcción del consentimiento: Usos y costumbres y derechos de las mujeres indígenas en México. In R. Sieder, & M. T. Sierra, *Justicia indígena y Estado en América Latina* (pp. 151-182). Ciudad de Guatemala: FLACSO.

- Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C., & Baptista-Lucio, P. (2018). *Metodología de la investigación*. Ciudad de México: McGraw-Hill.
- Hidalgo, C. d. (2015). *Ley de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes del Estado de Hidalgo*. Pachuca de Soto: Congreso del Estado de Hidalgo.
- Hidalgo, C. d. (2023). *Reforma a la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. Pachuca de Soto: Congreso del Estado de Hidalgo.
- Hidalgo, G. d. (2024). *Ley de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. Pachuca de Soto: Congreso del estado de Hidalgo.
- Hidalgo, I. E. (2022). *Porcentaje de población indígena por municipio*. Pachuca de Soto: IEEH.
- Hidalgo, S. d. (2025). *Tasa específica de fecundidad adolescente, Hidalgo*. Pachuca de Soto: SSH.
- Hobbes, T. (1651). *Leviatán*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- hooks, b. (2000). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- hooks, b. (2000). *El feminismo es para todo el mundo*. Nueva York: South End Press.
- hooks, b. (2004). *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. Washington : Square Press.
- Humanium. (s. f.). *Humanium*. Retrieved from <https://www.humanium.org>
- Humanos, C. d. (2016). *Informe del Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes (A/HRC/31/57)*. Washington: Naciones Unidas.
- Humanos, C. N. (2022). *Recomendaciones sobre derechos de niñas, niños y adolescentes*. Ciudad de México : CNDH.
- Husserl, E. (2006). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- IDH, C. (2017). *Cuadernillo de jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos N°5. Niñas, niños y adolescentes*. Washington: Corte Interamericana de Derechos Humanos.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica: El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- Indígenas, I. N. (2022). *Catálogo de pueblos y comunidades indígenas del estado de Hidalgo*. Ciudad de México: INPI.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Ciudad de México: INEGI.
- INEGI. (2022). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2021*. Aguascalientes: INEGI.
- INEGI. (2023). *Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC) 2022*. Ciudad de México: INEGI.
- Infancia, F. d. (2019). *UNICEF*. Retrieved from <https://www.unicef.org/publications/child-marriage-mental-health>
- Infancia, F. d. (2020). *UNICEF*. Retrieved from <https://www.unicef.org/publications/cycle-of-violence>
- Infancia, F. d. (2021, Mayo). *Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia*. Retrieved from <https://data.unicef.org/topic/child-protection/child-marriage/>
- Infancia, F. d. (2021). *Matrimonio infantil: Un obstáculo para el desarrollo de las niñas*. Washigton: UNICEF.
- Infancia, F. d. (2021). *Violencia de género y derechos humanos: Informe global*. Washigton: UNICEF.
- Infancia, F. d. (2022). *Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia*. Retrieved from <https://www.unicef.org/reports/neonatal-health>
- INMUJERES. (2022). *Las mujeres indígenas en México*. Ciudad de México: Gobierno de México.
- International, P. (2020). *Plan International*. Retrieved from <https://plan-international.org/publications/ending-child-marriage>
- International, P. (2021). *Plan International*. Retrieved from <https://plan-international.org/publications/gender-based-violence>

- International, P. (2022). *Plan International*. . Retrieved from Niñas, no novias: El papel de las normas sociales en el matrimonio infantil: <https://plan-international.org>
- Jewitt, C. (2009). *The Routledge handbook of multimodal analysis*. Londres: Routledge.
- Jiménez Bautista, F. (2012). Conocer para Comprender la Violencia: Origen, Causas y Realidad. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*(58), 13-52. Retrieved Mayo 27, 2018
- Jiménez, B., & Hernández, G. (2022). *Factores de vulnerabilidad que influyen en el matrimonio infantil y uniones tempranas en adolescentes*. Bogota: Corporación Universitaria Minuto de Dios .
- Johnson, R. B., & Onwuegbuzie, A. J. (2004). Mixed methods research: A research paradigm whose time has come. *Educational Researcher*, 14-26.
- Kaufman, M. (1989). *Hombres Placer, Poder y Cambio*. Santo Domingo: CIPAF.
- Kaufman, M. (1999). Las 7P's de la Violencia de los Hombres. *International Association for Studies of Men*, VI(2), 1-8. Retrieved Febrero 20, 2018
- Kawulich, B. B. (2005). Participant observation as a data collection method. *Forum: Qualitative Social Research*, 4-32.
- Kelly, L. (2003). *La Violencia Sexual: Una Introducción Multidisciplinaria*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Kerlinger, F. N., & Lee, H. B. (2002). *Foundations of behavioral research* . Orlando: Harcourt College Publishers.
- Kress, G. (2010). *Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication*. . Londres: Routledge.
- Kress, G., & Van Leeuwen, T. (2001). *Multimodal discourse: The modes and media of contemporary communication*. Londres: Arnold Publishers.
- Kuhn, T. S. (1996). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kvale, S. (2011). *Doing interviews*. New York: SAGE Publications.

- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing*. New York: SAGE Publications.
- La Parra, D., & Tortosa, J. M. (2003). Violencia Estructural: Una Ilustración del Concepto. *Documentación Social*(131), 57-72. Retrieved Mayo 27, 2018
- Lagarde y de los Ríos, M. (1998). *Identidad Genérica y Feminismo*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2015). *Los Cautiverios de las Mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (Segunda ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lamas, M. (1995). La Perspectiva de Género. *La Tarea Revista de Educación y Cultura*(8), 14-20.
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Lenski, G. (1966). *Power and privilege: A theory of social stratification*. Carolina del Norte: McGraw-Hill.
- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Washington : Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Lo crudo y lo cocido*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lindquist, L. C., & McLaughlin, M. H. (2008). The cultural context of sexual violence: Community responses and consequences. *Social Science & Medicine*, 3741-3764.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Crossing Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. , 73-101.
- Luna, J. R., & Ramazzini, A. L. (2020). ¿Cuál es el problema? Masculinidades y matrimonios infantiles, uniones tempranas y forzadas en las asimetrías del poder. *Punto Género*, 79-108.
- Luna, J., Méndez, R., & Nazar, A. (2020). Matrimonio forzado y embarazo adolescente en indígenas en Amatenango del Valle, Chiapas. Una mirada desde las relaciones de género y el cambiobreproductivo. *Papeles de población*, 35-73.

- Machin, D., & Mayr, A. (2012). *How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction*. New York: Sage Pubns Ltd.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Routledge.
- Márquez, M. (2023, Febrero 20). *Diario Rotativo*. Retrieved from Noticias de Querétaro : https://rotativo.com.mx/derechos-humanos/mexico-ocupa-segundo-lugar-en-uniones-infantiles-en-america-latina_1503188_102.html
- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martínez-Guzmán, A. (2020). Discursos mediáticos sobre los matrimonios infantiles en México: Entre la criminalización y la romantización. . *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 199–224. .
- Marx, K. (1844). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. . Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1867). *El capital: Crítica de la economía política*. Berlín: Verlag von Otto Meissner.
- Marx, K., & Engels, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Londres: Workers' Educational Association.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. . Madrid: Katz Editores.
- Mbembe, A. (2013). *Crítica de la razón negra*. . Madrid: Akal.
- Mendoza, R. (2018). *Derechos humanos y violencia de género: Reflexiones desde el ámbito comunitario*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merton, R. K. (2002). *Teoría y estructura sociales*. Ciudad de México : FONDO DE CULTURA ECONÓMICA .
- Millett, K. (1970). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke : Duke University Press.
- Monárrez Fragoso, J. E. (2010). *Violencia de Género, Violencia de Pareja*,

- Feminicidio y Pobreza. In J. E. Monárrez Fragoso, L. E. Cervera Gómez, C. M. Fuentes Flores, & R. Rubio Salas, *Violencia Contra las Mujeres e Inseguridad Ciudadana en Ciudad Juárez* (pp. 233-274). Tijuana: Colegio de la Frontera Norte-Miguel Ángel Porrúa.
- Monárrez Fragoso, J. E., Cervera Gomez, L., Fuentes Flores, C., & Rubio Salas, R. (2010). *Violencia Contra las Mujeres e Inseguridad Ciudadana en Ciudad Juárez*. México: Porrúa.
- Montes, L. (2021). Perspectiva de género en el matrimonio infantil y uniones tempranas (MIUT) de madres adolescentes antes de 14 años en el sector de Cantacclaro, Montería, Córdoba. *Universidad Católica de Oriente*, 3-35.
- Moran, D. (2000). *Introducción a la fenomenología*. New York: Routledge.
- Mujeres, I. N. (2021). *Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (PROIGUALDAD)*. Ciudad de México: INMUJERES.
- Mujeres, O. (2021). *ONU Mujeres*. Retrieved from Igualdad de género: Una prioridad para combatir el matrimonio infantil. : <https://www.unwomen.org>
- Mujeres, O. d. (2020). *ONU Mujeres*. Retrieved from <https://www.onumujeres.org>
- Mujeres, O. d. (2021). *ONU Mujeres*. Retrieved from <https://lac.unwomen.org/es/que-hacemos/fin-a-la-violencia-contra-las-mujeres/matrimonio-infantil-y-uniones-tempranas>
- Nación., S. C. (2023). *Resoluciones sobre la lucha contra los MUITF*. Ciudad de México: SCJN.
- Naciones-Unidas. (2018). *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Santiago: CEPAL.
- Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. New York: Pearson.
- OIT. (2020). *Realidades de las mujeres indígenas: Una mirada desde el Navegador Indígena*

- E. Washington: Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Olivares, E., Zermeno, F., & Domínguez, M. (2014). *Violencia de género contra las mujeres indígenas universitarias a lo largo de su trayectoria en el ámbito educativo. Estudio de caso: Estudiantes de la Universidad Intercultural del Estado de México*. Coyoacán: ESTUDIOS Y ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO Y LA EQUIDAD, EPADEQ AC.
- ONU-Mujeres. (2011). *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW*. Ciudad de México: ONU Mujeres.
- ONU-Mujeres. (2014). *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*. New York: ON Women.
- Orozco, A. G. (2020). Los matrimonios y uniones tempranas: una violación al proyecto de vida de niñas y adolescentes en Tehuantepec, Oaxaca. *CLADEM*, 1-6.
- Ortega-Ponce, C., Rojo-Nápoles, A. y Padilla-García, S. (2025). Maternidad adolescente en dos municipios para la construcción de un perfil social en U., Cuesta y A. Barrientos-Baez (Eds.), *Nuevos escenarios y perspectivas en comunicación salud* (pp. 397-410). https://doi.org/10.15178/nuevos_escenarios_comysalud_25
- Ortner, S. B. (1979). ¿Es la Mujer con Respecto al Hombre lo que la Naturaleza con Respecto a la Cultura? In O. Harris, & K. Young, *Antropología y Feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- Pará, C. d. (2021). *Informe sobre matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas en América Latina y el Caribe*. Washigton: Organización de los Estados Americanos.
- Parsons, J. (2015). *Economic impacts of child marriage: A review of the literature*. Washington D. C.: The World Bank.
- Parsons, T. (1951). *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research and evaluation methods*. New York: SAGE Publications.

- Pavez, J. (2012). *Sociología de la infancia: Las niñas y los niños como actores sociales*. Santiago: RIL Editores.
- Pizarro, H. (2007). *POR QUE SOY HOMBRE... Una Visión a la Nueva Masculinidad*. Durango: UJED.
- Población, C. N. (2020). *Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENAPEA)*. Ciudad de México : CONAPO; UNFPA.
- Popper, K. (2002). *The logic of scientific discovery*. New York: Routledge.
- Promundo. (2019). *Masculinities and Male Engagement in Ending Child Marriage*. . New York: Promundo-US.
- Pública, S. E. (2024). *Información sobre violencia contra las mujeres*. Ciudad de México: Gobierno de México.
- Puga, C. (2010). *Mujer y derecho: La construcción jurídica de la desigualdad en México*. Ciudad de México: UNAM.
- Puyana, A., & Horbath, J. E. (2019). *Elementos de discriminación estructural y brechas de desigualdad laboral hacia los pueblos indígenas mexicanos* . Ciudad de México: CONAPRED.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. . In E. Lander, *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Raj, A. (2019). The effects of early marriage on women's health: Evidence from South Asia and Sub-Saharan Africa. *International Journal of Epidemiology*, 901-912.
- Reartes, D. (2019). Las uniones “tempranas” en Chiapas, México. Reflexiones sobre un proceso de investigación participativa con jóvenes indígenas. *XV Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, 8-20.
- REDIM. (2023, enero 23). *Blog de datos e incidencia política de REDIM Derechos de infancia y adolescencia en México*. Retrieved from <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2023/01/23/ficha-tecnica-infancia-y-adolescencia-en-hidalgo-enero-2023/>

- Ricoeur, P. (1986). *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. . Buenos Aires: Tinta Limón.
- Romero, C., Ventura, S., Pechenizkiy, M., & Baker, R. (2020). *Handbook of educational data mining*. New York: CRC Press.
- Rose, G. (2016). *Visual methodologies: An introduction to researching with visual materials*. Londres: Sage.
- Rubio Auriol, E. (1994). Introducción al Estudio de la Sexualidad Humana. In C. J. Pérez Fernández, *Antología de la Sexualidad Humana* (pp. 17-46). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Sahagún, M., & Arias, J. (2018). *Violencia de género desde un abordaje interdisciplinar*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Said, E. (1993). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Salud, O. M. (2020). *Organización Mundial de la Salud*. Retrieved from <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy>
- Salud, O. M. (2021). *Organización Mundial de la Salud*. Retrieved from <https://www.who.int/publications-detail/adolescent-health>
- Salud, O. M. (2022). *Organización Mundial de la Salud* . Retrieved from <https://www.who.int/publications-detail/violence-against-women>
- Sánchez de los Monteros, A. C. (2020). La violencia de género en México, ¿en qué vamos? *Revista Digital Universitaria*, 2-10.
- Sanmartín Esplugues, J. (2010). Conceptos y Tipos de Violencia. In J. Sanmartín Esplugues, R. Gutiérrez Lombardo, J. Martínez Contreras, & J. L. Vera Cortés, *Reflexiones Sobre Violencia* (pp. 11-33). México: Siglo XXI.
- Secretaría de Salud (2025). Nacimientos por año. Dirección de Información en Salud / Subsistema de Información sobre Nacimientos (SINAC). <http://sinaiscap.salud.gob.mx:8080/DGIS/>

- Schutz, A. (1962). *El Problema de la Realidad Social*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. In Nash, & Amelang, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23-56). Valencia: Alfons el Magnanim.
- Segalen, M. (2013). *Sociología de la familia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. . Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Ciudad de México: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. In Y. Espinosa, D. Gómez, & D. Ochoa, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75-90). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Segato, R. (2016). *La Guerra Contra las Mujeres*. Madrid: Traficante de sueños.
- SEGOB. (2019, Junio 4). *Gobierno de México*. Retrieved from <https://www.gob.mx/se gob/prensa/entran-en-vigor-las-reformas-al-codigo-civil-federal-que-prohiben-el-matrimonio-infantil-y-adolescente>
- Serret, E. (2006). *El Género y lo Simbólico. La Constitución Imaginaria de la Identidad Femenina*. Oaxaca: Instituto de la Mujer Oaxaqueña.
- Serret, E. (2011). Hacia una Redefinición de las Identidades de Género. *GénEros*, 71-98.
- Silva, M. C. (2010). DESIGUALDAD Y EXCLUSIÓN SOCIAL: DE BREVE REVISITACIÓN A UNA SÍNTESIS PROTEÓRICA. *RIPS*, 111-136.
- Smith, L. T. ((1999)). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books Ltd.
- Solís, C. E., & Guerrero, L. R. (2020). *Guía informativa sobre la violencia de género contra las mujeres en el ámbito comunitario*. Ciudad de México: UNAM.

- Solís, P. (2017). *Discriminación estructural y desigualdad social*. Ciudad de México: CONAPRED.
- Sousa Santos, B. (1991). *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: Trotta.
- Sousa Santos, B. D. (2010). *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Sousa Santos, B. d. (2014). *Epistemologías del Sur: Perspectivas*. Madrid: Akal.
- Spiegelberg, H. (1994). *The phenomenological movement: A historical introduction*. Boston: Springer.
- Spivak, G. C. (1988). *¿Puede hablar el subalterno?* Illinois : University of Illinois Press.
- Spivak, G. C. (2010). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* *Orbis Tertius*, 175-235.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant observation*. Londres: Holt, Rinehart and Winston.
- Spradley, J. P. (2016). *Participant observation*. New York: Waveland Press.
- Tashakkori, A., & Creswell, J. W. (2007). The new era of mixed methods. *Journal of Mixed Methods Research*, 3-7.
- Tashakkori, A., & Teddlie, C. (2010). *SAGE handbook of mixed methods in social & behavioral research*. New York: SAGE Publications.
- Tashakkori, A., & Teddlie, C. (2010). *SAGE handbook of mixed methods in social & behavioral research*. New York: SAGE Publications.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (2013). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, S. J., Bogdan, R., & DeVault, M. (2016). *Introduction to qualitative research methods: A guidebook and resource*. New York: John Wiley & Sons.
- Toledo, V. (2017). *Autonomía y usos y costumbres en las comunidades indígenas de América Latina*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Torres Falcón, M. (2013). Desigualdad Social y Violencia de Género: Hostigamiento, Violación, Femicidios. In C. Agoff, I. Casique, & R.

- Castro, *Visible en Todas Partes: Estudios Sobre Violencia Contra la Mujer en Múltiples Ámbitos* (pp. 23-48). México: Miguel Ángel Porrúa, CRIM UNAM.
- Trabajo, O. I. (1989). *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Ginebra: ONU.
- Tumin, M. M. (1953). Some principles of stratification: A critical analysis. *American Sociological Review*, 387-394.
- Tzul Tzul, G. (2017). *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco*. Buenos Aires: CLACSO.
- UNESCO. (2018). *UNESCO*. Retrieved from International technical guidance on sexuality education: An evidence-informed approach: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000260770>
- UNFPA. (2022, Marzo 30). *Fondo de Población de las Naciones Unidas*. Retrieved from <https://www.unfpa.org/es/press/casi-la-mitad-de-todos-los-embarazos-son-no-intencionales-una-crisis-mundial-afirma-nuevo>
- UNICEF. (2006). *Convención Sobre los Derechos del Niño*. Madrid: UNICEF-Comité en Español.
- UNICEF. (2021). *UNICEF*. Retrieved from Child Marriage: A Violation of Human Rights: <https://www.unicef.org/>
- Unida, F. d., & Infancia, F. d. (2021). *Evolution in the evidence base on child marriage 2000- 2019. Global Programme to End Child Marriage*. New York: ONU.
- Unidas, F. d. (2020). *State of world population 2020: Against my will – Defying the practices that harm women and girls and undermine equality*. New York: United Nations Population Fund.
- Unidas, F. d. (2025, Abril 30). *Las Uniones Infantiles Tempranas y/o Forzadas en México: Entre números y voces*. Ciudad de México, México: UNFPA.
- Unidas, N. (1989). *Convención sobre los Derechos del Niño*. ONU: New York.
- Unidas, N. (2014). *Recomendación General N° 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y Observación General N° 18 del*

- Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas (CEDAW/C/GC/31/CRC/GC/18)*. New York: ONU.
- Unidas, O. d. (1966). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Naciones Unidas. New York: ONU.
- Unidas, O. d. (1979). *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*. New York: Naciones Unidas.
- Unidas, O. d. (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. New York: Naciones Unidas.
- Unidas, O. d. (2019). *Declaración Universal de los Derechos Humanos: 70 años después*. Ginebra: ONU.
- Van Dijk, T. A. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse y Society*, 249- 283.
- Van Leeuwen, T. (2005). *Introducing Social Semiotics*. Londres: Routledge.
- Van Manen, M. (1990). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. New York: State University of New York Press.
- Vásquez, J. D. (2013). Adultocentrismo y juventud: Aproximaciones foucaulteanas. *Colección de Filosofía de la Educación*, 217-234.
- Velázquez, S. (2003). *Violencias cotidianas, violencia de género*. Madrid: Paidós Iberica.
- Vergel, M., & Martínez, L. (2021). Mujer indígena, desigualdad social y quebrantamiento de sus derechos. *Novum Jus*, 251-275.
- Vidal, M. (2022). La protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia que representa el matrimonio forzado. *Derecho Eclesiástico del Estado*, 279-317.
- Villeda, B. A. (2021). Matrimonios infantiles: uniones forzadas, embarazos y vulneración de derechos. *Trabajo Social*, 52-65.
- Weber, M. (1922). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Weber, M. (1922). *Economía y sociedad*. . Madrid: Fondo de Cultura Económica. Weber, M. (1978). *Economía y sociedad*. California: University of California Press.

- Wences, I. (2023). *Feminismos, opresiones y voces entrelazadas del Sur. Mujeres indígenas y desafíos filosóficos-políticos*. Madrid: Fundación Carolina.
- Wodak, R., & Meyer, M. (2009). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Wodon, Q. (2017). *Economic impacts of child marriage: Global synthesis report*. Washington D. C: The World Bank.
- Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: The basics*. New York: Routledge.
- Zúñiga, N. (2006). *Niñez, adolescencia y discriminación de hecho y de derecho de Centroamérica*. Suecia: Save the Children .

ANEXOS

Anexo 1. Guion de entrevista

Datos generales Edad:

Comunidad de origen:

Lengua materna:

Escolaridad:

Estado civil actual:

Número de hijos/as:

Ocupación:

Edad al momento del matrimonio o unión:

Vida antes del matrimonio o unión

¿Cómo era tu vida antes de casarte o unirte con tu pareja? (Explorar familia, escuela, amistades, actividades cotidianas)

¿Con quién vivías? ¿Cómo era tu relación con tu familia?

¿Ibas a la escuela? ¿Hasta qué grado cursaste? ¿Te gustaba estudiar?

¿Qué sueños o planes tenías antes de casarte o unirte?

Condiciones de la unión o matrimonio

¿Cómo conociste a tu pareja?

¿Cómo era la relación de cortejo?

¿Cómo inició el noviazgo?

¿Qué opinaba tu familia sobre la relación?

¿En qué momento se inició a hablar de la posibilidad de casarse?

¿Cómo te sentiste cuando se inició a hablar de matrimonio? ¿Ya lo esperabas?

¿Cómo fue el proceso para proponerte matrimonio? ¿Hicieron algo especial?

¿Hablaron con tu familia?

¿Tú querías casarte en ese momento?

¿Cuál fue la opinión de tu familia sobre la idea de que te casaras?

¿Se acostumbra a que la familia del novio ofrezca algo a la familia de la novia?
¿Tu familia tiene que poner algo para ceremonia de matrimonio o para iniciar el matrimonio?
¿Qué edad tenía tu pareja? ¿Cómo era su comportamiento contigo?
¿Te querías casar?
¿Hubo una ceremonia o ritual? ¿Civil, religioso o tradicional?
¿Cómo te sentiste el día de tu boda?
¿Recuerdas si tu familia te dijo algo especial ese día? ¿O la familia de tu esposo?
¿Mejoró tu condición económica cuando te casaste?

Factores socioculturales

¿En tu comunidad, a qué edad se espera que las mujeres se casen o unan?
¿Qué se dice de las mujeres que no se casan jóvenes?
¿Qué papel tienen la familia, los padres, abuelos o autoridades tradicionales en estas decisiones?
¿Sientes que las mujeres tienen libertad para decidir sobre su pareja y el momento de unirse?
¿Qué opinan en tu comunidad sobre las relaciones sexuales en niñas o adolescentes?
¿Qué papel juegan la religión, las costumbres o la pobreza en estos matrimonios?

Dinámica dentro del matrimonio o unión

¿Cómo era tu vida diaria estando ya casada o unida?
¿Quién tomaba las decisiones en la casa?
¿Cómo era tu relación con tu pareja?
¿Se llegaba a enojar contigo? ¿En qué momentos se enojaba? ¿Cómo reaccionaba cuando se enojaba?
¿Cuántas hijas e hijos tuvieron?
¿Cuánto tiempo tardaron en tener a su primera hija o hijo?
¿Cómo te sentiste con la noticia del embarazo? ¿Cómo reaccionó tu pareja?
¿Cómo decidieron cuantos hijos o hijas tener?
¿Podías salir, estudiar o trabajar?
¿Cuál es el mejor recuerdo que tienes de tu matrimonio?

¿Cuál consideras que ha sido el momento más complicado de tu matrimonio?

Si tuvieras la oportunidad de cambiar algo sobre tu matrimonio, ¿qué sería?

Impactos psicosociales

¿Cómo te sentiste emocionalmente al poco tiempo de casarte?

¿Tuviste miedo, tristeza, ansiedad o enojo? ¿Con quién podías hablar?

¿Sientes que esta experiencia cambió tu forma de ver la vida?

¿Cómo fue tu relación con la comunidad después del matrimonio?

¿Qué opinas de haberte casado a los X años de edad?

Consecuencias educativas, económicas y sociales

¿Pudiste continuar con tus estudios después del matrimonio?

¿Tienes algún trabajo o forma de ingreso? ¿Tuviste apoyo para trabajar?

¿Cómo es ahora tu relación con tu familia de origen?

¿Cómo ha sido tu rol como madre (si aplica)? ¿Crees que el matrimonio te preparó para ello?

Resistencia, agencia y propuestas

¿Hubo algo que hiciste para resistirte o protegerte durante ese proceso?

¿Qué te ayudó a salir adelante?

¿Qué mensaje le darías a una niña o adolescente que está en riesgo de casarse?

¿Qué crees que se necesita cambiar en tu comunidad para evitar estas situaciones?

¿Qué papel podrían tener las escuelas, las autoridades, las organizaciones o los medios de comunicación?

¿Te gustaría participar en actividades para prevenir estos matrimonios?

Cierre de la entrevista

¿Hay algo más que quieras compartir o que consideres importante?

¿Cómo te sentiste durante esta entrevista?

Anexo 2. Observación Acaxochitlán

- Ubicación y formas de acceso

Acaxochitlán es un municipio situado en el noreste del estado de Hidalgo, en la región conocida como Sierra Otomí-Tepehua, una zona de alta riqueza biocultural donde confluyen pueblos indígenas, tradiciones ancestrales, y una geografía montañosa que condiciona las dinámicas sociales, económicas y territoriales. El nombre de Acaxochitlán proviene del náhuatl y se traduce como "lugar de cañas con flores", lo que remite a la estrecha relación de sus poblaciones con la tierra, el agua y los ciclos naturales. Esta región ha sido históricamente habitada por pueblos originarios, principalmente otomíes y tepehuas, cuyas formas de vida han modelado el territorio a través de prácticas agrícolas, rituales comunitarios y organización colectiva.

A pesar de su valor histórico, cultural y ambiental, el municipio presenta ciertas limitaciones en su conectividad con el resto del estado. Una de las primeras barreras que enfrentan quienes buscan llegar a Acaxochitlán es la ausencia de una ruta directa de transporte público desde la capital, Pachuca de Soto. Esta condición no sólo dificulta los traslados para las personas que trabajan, estudian o requieren servicios especializados fuera del municipio, sino que también refleja una forma de exclusión territorial silenciosa, donde la infraestructura estatal no garantiza el mismo acceso para todas las regiones. Para llegar a la cabecera municipal desde Pachuca, es necesario trasladarse primero a Tulancingo —uno de los municipios con mayor desarrollo urbano en la región— y desde ahí abordar unidades de transporte colectivo que cubren la ruta hacia Acaxochitlán. El tiempo estimado de recorrido desde Tulancingo hasta la cabecera es de entre 30 y 40 minutos, aunque puede variar según el clima, la temporada o las condiciones del camino.

Este trayecto no es sólo un recorrido geográfico, sino también una transición simbólica hacia una vida comunitaria profundamente enraizada en la economía informal, las tradiciones

locales y el intercambio entre comunidades. A lo largo del camino se observa una escena constante de comercio ambulante: puestos improvisados a la orilla del camino ofrecen desde antojitos tradicionales —como tacos, tamales, tlacoyos y panes caseros— hasta flores, ropa de segunda mano y productos artesanales. Es frecuente encontrar mujeres, niñas y personas adultas mayores atendiendo estos pequeños espacios de venta, lo que refleja el papel central que tiene el trabajo informal y familiar en la economía del municipio. Estos corredores comerciales se convierten también en espacios de interacción comunitaria, donde se actualizan redes sociales, se comparten noticias, se intercambian productos locales y se fortalece el sentido de pertenencia.

A diferencia de otras zonas urbanizadas del estado, Acaxochitlán no cuenta con terminal de autobuses ni líneas de transporte continuo a otros centros urbanos importantes como Pachuca o la Ciudad de México, lo cual limita la movilidad cotidiana y el acceso a derechos, especialmente en casos de urgencia médica, trámites institucionales o continuidad educativa. Esta condición de semi-aislamiento no es sólo una limitación física, sino también un reflejo de las desigualdades estructurales que afectan a las regiones rurales e indígenas del estado. La falta de conectividad eficiente incide directamente en la calidad de vida de sus habitantes: encarece los costos de traslado, restringe las oportunidades laborales y educativas, y profundiza la dependencia de los municipios vecinos más desarrollados.

Por otro lado, esta distancia también ha permitido cierta preservación del tejido comunitario, la identidad cultural y las prácticas tradicionales, ya que el aislamiento parcial ha evitado en parte la homogeneización que experimentan otras zonas más conectadas. Así, la entrada a Acaxochitlán representa no sólo un cambio de paisaje, sino también un cambio en la forma de habitar el territorio: se percibe un ritmo distinto, más pausado y cercano a lo comunitario; se observa la persistencia de formas de trabajo colectivo, de relaciones intergeneracionales fuertes y de una territorialidad que prioriza los vínculos humanos sobre la lógica del mercado.

- Infraestructura y distribución de servicios

La infraestructura y la distribución de servicios en Acaxochitlán reflejan con claridad los contrastes que caracterizan a muchos municipios rurales e indígenas del país: mientras que la cabecera municipal cuenta con un grado aceptable de urbanización y concentración de servicios públicos, las comunidades que conforman el resto del territorio viven realidades marcadas por la desigualdad, el abandono y la fragmentación institucional. Esta dualidad territorial, cabecera desarrollada frente a comunidades rezagadas, se traduce en una desigualdad estructural en el acceso a derechos, y configura el paisaje cotidiano de quienes habitan el municipio.

De acuerdo con el relato de las y los habitantes del municipio, se evidencia una marcada desigualdad territorial en el acceso a servicios y condiciones de vida. La cabecera municipal concentra la mayoría de los servicios básicos y administrativos, así como las principales infraestructuras públicas. Las personas relatan que en el centro del municipio las calles están pavimentadas, los servicios funcionan con regularidad y se cuenta con conectividad estable. Además, destacan la importancia simbólica de tres edificios clave, la Presidencia Municipal, el Centro de Salud y la iglesia principal, que no sólo cumplen funciones operativas, sino que también articulan la vida comunitaria como espacios de reunión, atención, gestión de conflictos y cohesión social.

Sin embargo, quienes habitan en las comunidades más alejadas describen una realidad distinta, marcada por el rezago y la precariedad. La falta de acceso seguro y constante al agua potable es una de las principales preocupaciones, lo que obliga a muchas familias a recurrir a fuentes alternativas como manantiales o almacenamiento de agua de lluvia. Esta situación representa no sólo una carga cotidiana, sino también un riesgo permanente para la salud, especialmente de niñas, niños y personas adultas mayores.

Las y los habitantes también comparten que en varias comunidades las viviendas aún carecen de condiciones mínimas de habitabilidad, lo que refleja una ausencia sostenida del Estado y una distribución desigual de los recursos públicos. A través de sus voces, se hace evidente la

existencia de una brecha estructural entre una cabecera urbana relativamente desarrollada y una periferia rural marginada. Esta dualidad territorial reproduce patrones históricos de exclusión y limita las posibilidades de una vida digna para una parte importante de la población.

El Centro de Salud comunitario brinda atención de primer nivel, incluyendo consultas generales, vacunación y control prenatal, pero su capacidad es limitada frente a la demanda real. Muchas veces la atención depende de la asignación irregular de personal médico o de insumos. Para acceder a servicios especializados, partos hospitalarios o atención de urgencias, las personas deben trasladarse a Tulancingo, lo que representa una dificultad considerable para quienes no cuentan con recursos económicos o transporte. A esta limitación se suma una barrera cultural: en varios casos, las prácticas médicas institucionales no reconocen los saberes tradicionales ni las formas de atención propias de las comunidades indígenas, generando desconfianza y desafección hacia los servicios formales de salud.

En términos de infraestructura vial, la cabecera presenta condiciones favorables: las calles están pavimentadas y conectan con los servicios básicos, lo que facilita la actividad comercial y la movilidad interna. Los caminos principales hacia algunas comunidades cercanas también están asfaltados. Sin embargo, a medida que se avanza hacia zonas más periféricas, las condiciones del camino se tornan irregulares, persisten trayectos de terracería, veredas sin iluminación, y puentes improvisados que dificultan el acceso durante la temporada de lluvias o ante emergencias.

La conectividad digital también presenta grandes disparidades. Mientras que en la cabecera municipal y algunas comunidades cercanas hay cobertura telefónica y acceso a internet, muchas zonas rurales permanecen completamente desconectadas; esta brecha tecnológica limita no sólo la comunicación, sino también el acceso a educación a distancia, programas institucionales y oportunidades económicas. Durante la pandemia de COVID-19, esta desconexión se tradujo en la interrupción del ciclo educativo de muchas niñas, niños y adolescentes, dejando una marca profunda en su trayectoria escolar.

En cuanto a los espacios públicos, la cabecera cuenta con una plaza central que funge como eje social, comercial y cultural, allí se instalan los tianguis dominicales, se celebran fiestas religiosas, eventos institucionales y actividades comunitarias. No obstante, fuera del centro urbano son escasas las instalaciones para la recreación, el deporte o la convivencia comunitaria; adolescentes y mujeres señalan que la ausencia de estos espacios fomenta el aislamiento, la exposición a riesgos sociales y la falta de alternativas para el desarrollo integral.

La infraestructura administrativa también se encuentra concentrada en la cabecera, la Presidencia Municipal alberga las oficinas de gobierno y las ventanillas de atención ciudadana, y debería funcionar como centro articulador de las políticas públicas para todo el municipio. Sin embargo, de acuerdo con testimonios de personas habitantes, las decisiones del gobierno tienden a beneficiar de forma preferente a la comunidad de origen del presidente municipal, mientras que otras localidades permanecen relegadas o sólo son atendidas ante conflictos o peticiones reiteradas. Esta percepción de favoritismo agrava la desconfianza institucional y reproduce formas de exclusión.

- Gobierno municipal y percepción ciudadana

La dinámica del gobierno municipal en Acaxochitlán está marcada por una fuerte centralización de funciones, un acceso desigual a los beneficios del poder local y una percepción social cada vez más crítica respecto a la legitimidad, transparencia y representatividad de las autoridades. Desde el año 2024, el gobierno está encabezado por el presidente municipal Ricardo Perea Gómez, postulado por el partido Movimiento Regeneración Nacional (Morena), quien asumió el cargo con una promesa de cambio centrada en la mejora de la seguridad y las condiciones de vida de la población. Su periodo de gobierno está previsto hasta 2027, en un contexto político estatal donde Morena ha incrementado su presencia, pero también ha generado expectativas de transformación que, en muchos casos, no han sido plenamente cumplidas.

Durante las elecciones, muchas personas de distintas comunidades votaron por esta opción con la esperanza de una administración más cercana, justa y eficiente. El discurso de campaña centrado en el combate a la inseguridad, la mejora de los servicios públicos y el desarrollo de los pueblos resonó entre amplios sectores, sobre todo en comunidades que durante años se han sentido desatendidas por gobiernos anteriores; sin embargo, a lo largo del primer año de gestión, esta expectativa ha dado paso a una percepción de decepción e inconformidad que ha sido expresada por habitantes de diversas localidades. En los testimonios recabados, se repite una misma idea: el actual gobierno ha favorecido de manera desproporcionada a la comunidad de origen del presidente municipal, mientras que otras comunidades han quedado rezagadas o excluidas de obras, servicios y apoyos institucionales.

Esta percepción de favoritismo territorial no sólo genera malestar, sino que refuerza una sensación de desigualdad política entre los distintos pueblos del municipio. Algunas personas mencionan que las obras públicas, como pavimentaciones, techados o ampliaciones de drenaje, se concentran en ciertas zonas vinculadas políticamente con la administración en turno, mientras que otras deben esperar durante años para recibir atención o realizar gestiones múltiples que, incluso con esfuerzo, no siempre resultan en una respuesta favorable

La Presidencia Municipal, ubicada en la cabecera, concentra la mayoría de las funciones administrativas, los trámites ciudadanos y la coordinación de programas federales y estatales; aunque en teoría debería actuar como un órgano articulador del desarrollo territorial, en la práctica su funcionamiento es percibido como burocrático, reactivo y distante, especialmente para las comunidades más alejadas. La relación entre autoridades y ciudadanía, en muchos casos, se limita a la gestión de solicitudes escritas o audiencias breves, sin seguimiento ni acompañamiento sostenido.

Otro aspecto que genera malestar es la escasa transparencia en la ejecución del presupuesto municipal, aunque el Ayuntamiento está obligado por ley a rendir cuentas a través de los portales de transparencia y sesiones de Cabildo, en la práctica no toda la población tiene acceso a esta información, ni se siente incluida en la toma de decisiones. Algunas personas

señalan que desconocen en qué se invierte el dinero público, cómo se priorizan las obras o qué criterios se siguen para otorgar apoyos sociales.

En términos de participación ciudadana, existen mecanismos institucionales como los Comités de Obras, las Asambleas Comunitarias o el Sistema DIF Municipal, sin embargo, su funcionamiento varía considerablemente de una comunidad a otra. En algunas localidades, las asambleas siguen siendo espacios vivos de deliberación, donde se toman acuerdos colectivos sobre seguridad, uso de terrenos o proyectos comunitarios. Pero en muchas otras, la población se siente excluida de los procesos de planeación y ejecución, y percibe que sus voces no son tomadas en cuenta a menos que representen un conflicto o presión pública. Esto ha derivado en una participación limitada, fragmentada y, en algunos casos, despolitizada.

En el ámbito comunitario, esta situación ha generado un sentimiento ambivalente: por un lado, muchas personas aún consideran al Ayuntamiento como el único canal posible para acceder a apoyos gubernamentales; pero, por otro lado, crece la desilusión, la crítica y la búsqueda de vías alternativas de organización. En algunas comunidades, sobre todo en aquellas con procesos históricos de organización indígena o resistencia territorial, se comienzan a fortalecer otras formas de gobernanza local, basadas en la asamblea, el trabajo colectivo o la mediación comunitaria.

- Seguridad y conflictividad social

En Acaxochitlán, la seguridad se ha convertido en un asunto que preocupa profundamente a la ciudadanía. Los relatos de habitantes coinciden en describir una escalada de conflictos relacionados con el huachicol, la tala clandestina y el abuso de autoridad.

Varias personas relatan que, en zonas como la comunidad de Santa Ana Tzacuala o el barrio de Zacacuautla, se han convertido en puntos rojos para el robo ilegal de combustible y la extracción de madera. Habitantes comentan que operativos recientes realizados por autoridades federales y estatales han llegado a la zona acompañados de bloqueos, revisiones y filtros de seguridad. En uno de estos operativos, la tarde del mes de abril de 2025, agentes

estatales fueron recibidos a balazos al ingresar a un predio donde operaba presuntamente una célula dedicada al huachicol. Posteriormente, se reportó que presuntos huachicoleros incendiaron una patrulla en respuesta a la detención de una camioneta con reporte de robo vinculada al transporte de hidrocarburo ilegal

Según testimonios locales, los retenes y revisiones llevadas a cabo por elementos del Ejército y Guardia Nacional se dieron sin órdenes judiciales, lo que generó temor, molestia e incertidumbre entre las y los pobladores. Algunas personas relatan haber sido obligados a mostrar sus teléfonos móviles, mientras que otros aseguran que los operativos se percibieron como actos intimidatorios más que preventivos, especialmente en comunidades situadas fuera de la cabecera, la presencia de estos retenes alteró la vida cotidiana y alimentó desconfianza hacia las fuerzas de seguridad estatales y federales

Por otro lado, la tala clandestina es otra problemática arraigada en el territorio; reportes ambientales señalan que en Zacacuautla, comunidad perteneciente a Acaxochitlán, operan al menos tres aserraderos, muchos de ellos sin permisos oficiales. En operativos realizados por la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) en mayo de 2025, se lograron clausurar tres centros relacionados con la tala ilegal, lo cual revela la dimensión ambiental del problema. Habitantes describen cómo camiones cargados con madera entran y salen bajo silencio, en caminos de terracería sin vigilancia, y cómo las ganancias obtenidas permiten a los talamontes pagar sobornos para operar con impunidad.

Los testimonios también dan cuenta de una sensación de vulnerabilidad ante el abuso de autoridad, vecinos comentan que en ocasiones la policía municipal actúa sin transparencia, sin presentar documentos que justifiquen sus intervenciones. La combinación de legalidad difusa, operativos abruptos y violencia encubierta contra quienes cuestionan ha fomentado un clima de desconfianza y temor. Incluso señalan que, en algunos casos, representa un riesgo vinculado con la desaparición voluntaria o forzada de personas que se atreven a denunciar prácticas de huachicol o tala ilegal.

Estas tensiones afectan la cotidianidad comunitaria: el miedo a represalias limita la denuncia; el deterioro de los bosques amenaza el suministro de agua y el balance ecológico; y los enfrentamientos violentos entre autoridades y grupos desconocidos aumentan la sensación de inseguridad, incluso entre quienes no se involucran en las actividades ilícitas.

Las personas entrevistadas coinciden en que la respuesta institucional no ha estado a la altura del problema. Aunque el gobierno del estado ha invertido recursos en equipamiento y despliegue de fuerzas federales, con operativos recientes en Tepetitlán, Tulancingo y Acaxochitlán, la ausencia de estrategias locales de prevención, reconstrucción del tejido comunitario y recuperación del diálogo social ha generado resultados limitados. La ciudadanía percibe los operativos como medidas aisladas, sin continuidad ni vinculación con planes de desarrollo territorial.

- Educación, desigualdad y exclusión

La educación en Acaxochitlán despliega en su interior una tensión entre la aspiración colectiva al progreso y las barreras estructurales que limitan su alcance; aunque existen preescolares, primarias y secundarias en la cabecera municipal y en diversas comunidades, y en algunas localidades grandes operan telebachilleratos, la cobertura efectiva de la educación media superior y superior es aún insuficiente. En comunidades como La Mesa, donde opera un telebachillerato comunitario, las y los alumnos conviven en grupos reducidos atendidos por apenas tres docentes, situación que condiciona tanto la diversidad de oferta curricular como la continuidad académica en niveles posteriores

Testimonios de familias y estudiantes revelan que, si bien estos espacios representan una oportunidad importante para quienes no pueden desplazarse, también son señales de la precariedad estructural. Las y los adolescentes originarios de comunidades rurales que viajan diariamente para asistir a la secundaria o el telebachillerato en la cabecera municipal narran episodios recurrentes de acoso escolar, burlas y rechazo por parte de compañeras y compañeros urbanos. Estas experiencias de discriminación fomentan no solo el abandono

escolar, sino también el temor a mostrarse como parte de una comunidad indígena, lo que lleva a muchos jóvenes a silenciar su lengua o prácticas tradiciones para evitar exclusión.

La deserción escolar tiene su punto más crítico entre la secundaria y el bachillerato, y parece ligada tanto al embarazo adolescente como a la presión de incorporarse tempranamente al trabajo.

La educación superior resulta prácticamente inaccesible para quienes permanecen en el municipio. El trayecto hacia Tulancingo o Pachuca implica costos de transporte, hospedaje, y fuertes barreras económicas y emocionales. Varias familias han comentado que, incluso cuando una persona logra ingresar a la universidad, suele hacerlo con apoyo de remesas familiares o sacrificios económicos muy significativos.

Aunque el estado de Hidalgo ha implementado programas como la educación media superior dual, modalidades abiertas y alianzas con el Instituto Hidalguense para Adultos para reducir el rezago educativo entre jóvenes y adultos, muchas de estas estrategias no llegan con fuerza al municipio, y menos aún a las comunidades más alejadas. Las voces locales insisten en que la información sobre becas, inscripciones o apoyos educativos llega tarde, y la infraestructura tecnológica aún es insuficiente.

En los testimonios también se destaca que el ambiente educativo no está preparado para atender la interculturalidad: no hay formación intercultural ni espacios que valoren la lengua y cosmovisión indígena, lo cual reproduce jerarquías simbólicas. En algunos casos, jóvenes que portan trajes tradicionales, hablan náhuatl o asumen roles comunitarios son vistos como “atrasados” o “fuera de lugar” dentro de los salones.

- Economía y formas de subsistencia

La economía de Acaxochitlán se erige en un tejido de modos de vida profundamente ligados al trabajo del campo, al comercio informal y a la creatividad productiva de las comunidades.

Según testimonios, la actividad económica del municipio gira en torno al sector primario, agricultura, ganadería y silvicultura, y a la producción artesanal textil y de madera; estas

actividades, junto con un modesto comercio formal e informal, delinean un panorama de subsistencia sostenido por el esfuerzo comunitario y la reproducción cotidiana del trabajo familiar.

Las y los habitantes relatan que la agricultura es base indispensable en muchas comunidades, especialmente en aquellas donde los terrenos aún permiten la siembra de maíz, frijol, papa, ciruela y otras frutas de temporada. En localidades como Santiago Tetepa o Santa Ana, muchas familias dependen directamente de lo que cultivan, en esos mismos lugares, mujeres y jóvenes complementan los ingresos familiares vendiendo verdura en pequeños puestos o cargando canastas al mercado de la cabecera municipal, o en otros municipios cercanos.

El empleo mejor pagado se encuentra en el Ayuntamiento, pero el acceso a estos puestos es limitado y, según testimonios, condicionado muchas veces por vínculos políticos o cercanía con las autoridades.

En la comunidad Los Reyes, la carpintería y la producción de muebles de madera constituyen el principal sustento de muchas familias, se elaboran sillas, mesas, estantes pequeños, y otras piezas artesanales que son vendidas en el tianguis o transportadas hacia Tulancingo. Por su parte, en Santa Ana, es común que las mujeres se organicen para vender lechugas, rábanos y otras hortalizas, productos que cultivan en los patios o en huertos comunales.

El domingo representa el día de mayor movilidad económica en la cabecera; la plaza principal se convierte en un gran tianguis al aire libre, donde confluyen personas de distintas comunidades, visitantes de otros municipios, y familias enteras que acuden no sólo a comprar y vender, sino también a convivir. En este espacio se instala una especie de economía ritual: se come, se regatea, se comparte y se reafirman lazos sociales.

Una característica que las y los habitantes observan, aunque pocas veces se problematizan, es la marcada división sexual del trabajo que se reproduce en este mercado dominical; las mujeres se encargan, casi exclusivamente, de la venta de artesanías, frutas, verduras, ropa usada o tejida, así como de atender los puestos de comida, son ellas quienes cocinan, sirven, limpian y promueven los productos con voz firme y mirada paciente. Por otro lado, los hombres tienden a ocupar los espacios vinculados con la venta de carnes crudas (res, cerdo, pollo), bebidas alcohólicas artesanales, así como muebles pequeños de madera; también, es común observar que en los mismos puestos de comida donde las mujeres cocinan y atienden, sean los hombres quienes se encargan de manejar el dinero, cobrar y organizar la logística de ventas.

Esta división, naturalizada por la rutina, expresa una lógica profundamente arraigada de roles de género que condicionan el tipo de trabajo, la visibilidad y el acceso al ingreso directo. Aunque no hay un conflicto abierto, muchas mujeres reconocen en privado que no tienen el control total de las ganancias, aun cuando sean ellas quienes sostienen la operación de los negocios familiares.

El tianguis también es un espacio donde artesanas de municipios cercanos, como Tenango de Doria, acuden a vender sus bordados. Además del comercio local, algunas familias sobreviven gracias a remesas enviadas por migrantes en Estados Unidos. Las y los jóvenes que migran lo hacen no sólo por deseo, sino por necesidad; las remesas se utilizan para construir vivienda, pagar estudios, cooperar con la comunidad o sostener el consumo familiar, pero también se convierten en una obligación moral y un punto de referencia para medir el "éxito" o "fracaso" de las trayectorias económicas locales.

- Religión, cosmovisión y poder simbólico

La vida religiosa en Acaxochitlán ocupa un lugar central en la organización comunitaria, las prácticas cotidianas, los vínculos sociales y la manera en que las personas interpretan el mundo. A diferencia de otras regiones más urbanizadas, donde el proceso de secularización

ha ido desplazando la presencia de lo religioso en la vida pública, en este municipio la espiritualidad se vive de forma intensa, arraigada y colectiva.

Predomina el catolicismo, aunque también hay presencia creciente de iglesias cristianas evangélicas, principalmente en comunidades alejadas de la cabecera, donde pastores itinerantes han consolidado grupos religiosos desde hace varias décadas; sin embargo, en la cabecera municipal la Iglesia católica sigue siendo la institución simbólicamente dominante. En el centro del pueblo se encuentra la iglesia principal, una construcción imponente que integra una capilla lateral y que se presenta desde el exterior como un solo edificio, este templo no sólo es un espacio de culto, sino un referente territorial.

Las misas dominicales, que se celebran a las cinco de la mañana, once del día y seis de la tarde, congregan a personas de todas las edades y comunidades; a las cinco acuden principalmente comerciantes que deben instalar temprano sus puestos en el tianguis dominical; a mediodía se llena de familias completas, y por la tarde asisten personas adultas mayores o quienes trabajan fuera durante el día. En cualquiera de estos horarios, la iglesia tiene afluencia de personas, el templo se percibe como un espacio seguro, pero también como un lugar de disciplina, donde se refuerzan los valores comunitarios y los mandatos tradicionales.

Uno de los elementos que llama la atención en el templo es el arco ceremonial que adorna su entrada principal, este arco, elaborado cada año por una comunidad distinta, se construye con semillas, granos, legumbres, flores y materiales recolectados de los propios campos. No se trata de una decoración cualquiera: el arco es una ofrenda, una expresión de gratitud y un símbolo del vínculo entre territorio, espiritualidad y trabajo colectivo.

Dentro del templo, las paredes están decoradas con murales que representan escenas religiosas, pero que también incorporan elementos de la cosmovisión indígena local. En algunos de ellos se pueden observar figuras humanas con rasgos indígenas, con vestimenta tradicional o realizando prácticas funerarias que evocan rituales sincréticos. La muerte, en este contexto, no representa una ruptura absoluta, sino una transición; el alma sigue en

contacto con la comunidad y con los vivos, lo que da sentido a muchas prácticas religiosas que combinan el catolicismo con raíces mesoamericanas.

En el discurso y la práctica religiosa, el papel del sacerdote es fundamental, no sólo guía espiritualmente a las y los feligreses, sino que se le reconoce autoridad moral para validar decisiones familiares importantes. En palabras de varias personas: “si el padre te da la bendición, ya estás casado”; lo que evidencia cómo el sacramento del matrimonio puede sustituir, o incluso tener más valor que, el reconocimiento civil. En este sentido, el sacerdote se convierte en mediador no sólo entre lo terrenal y lo divino, sino entre las normas comunitarias y el aparato estatal: su palabra pesa. Las personas buscan su consejo no sólo para cuestiones de fe, sino para resolver disputas familiares, problemas conyugales o decisiones sobre la crianza de los hijos.

A pesar de esta influencia, también existen tensiones dentro del campo religioso; en algunas comunidades, sobre todo en aquellas donde han crecido los grupos cristianos evangélicos, se observa una ruptura con ciertas prácticas tradicionales. Esta diversificación de credos ha generado distancias simbólicas entre familias, aunque no necesariamente conflictos abiertos.

La religión, en cualquiera de sus formas, también actúa como mecanismo de control social; se refuerzan roles de género, se establece lo que es correcto o no para una mujer, para un hombre, para una adolescente. En este entramado, la palabra religiosa se vuelve directriz ética, argumento moral y justificación para decisiones que, en otros contextos, serían cuestionadas como violencias estructurales.

Asimismo, la espiritualidad está presente en múltiples prácticas no institucionalizadas, como las curaciones con plantas, las limpias con huevo, las oraciones para alejar enfermedades o el respeto a los cerros, los manantiales y los animales. Estos saberes, transmitidos por abuelas, parteras o curanderos, siguen vivos en muchas comunidades, aunque cada vez más desplazados por la institucionalización de la salud y la modernización de los servicios.

- Migración y redes de apoyo transnacional

En Acaxochitlán, hablar de migración es hablar de familia, de ausencia, de sacrificio, de esperanza y de desigualdad, es también hablar de una estrategia colectiva ante un sistema económico que ha fallado en garantizar empleo digno, educación accesible y servicios públicos suficientes. La migración, lejos de ser una decisión individual y voluntaria, aparece como una respuesta urgente a las condiciones estructurales de exclusión que viven muchas familias en el municipio, particularmente aquellas que habitan en comunidades rurales o indígenas.

Las personas que migran lo hacen mayoritariamente hacia los Estados Unidos, y lo hacen impulsadas por la necesidad de mejorar sus condiciones de vida y las de sus seres queridos; la migración, en este sentido, no es solo un tránsito físico, sino también simbólico: quien migra se convierte en el sostén a distancia, en quien asegura la manutención, el techo, la educación, la cooperación comunitaria y/o la atención médica de quienes se quedan.

En muchas familias, la migración ha generado una red transnacional de apoyo que sostiene la vida local; las remesas son utilizadas para comprar terrenos, construir casas, pagar deudas, sostener los estudios de hijas e hijos, o solventar gastos médicos. Pero no solo llegan como dinero, también, llegan como mercancías, como paquetes enviados con ropa, productos estadounidenses o fotografías que circulan entre las familias.

Sin embargo, las remesas no sólo sostienen la economía familiar, también producen nuevas formas de responsabilidad comunitaria. Quien ha migrado y “ha salido adelante” carga con la expectativa de apoyar no sólo a sus padres o hermanos, sino también a su comunidad. En algunas localidades, se organizan mayordomías o cooperaciones en las que se espera que los migrantes participen desde el extranjero.

Esta lógica de reciprocidad ha dado paso a la construcción de vínculos transnacionales comunitarios: familias, pueblos y organizaciones que se mantienen en contacto, ya sea mediante grupos de WhatsApp, visitas periódicas o el envío de recursos. Pero también hay

relatos que dan cuenta de la distancia emocional y el desgaste afectivo que provoca la migración; las consecuencias emocionales y sociales de la migración son profundas. La figura del padre ausente, de la madre que cría sola, o del joven que se va sin regresar son temas que resuenan en muchas casas.

Las infancias crecen entre llamadas y fotos, con un lazo emocional que se mantiene, pero también se transforma con el tiempo, las mujeres, en particular, son quienes asumen la carga de sostener la vida cotidiana mientras los hombres están fuera. En estos casos, la migración también reconfigura los roles de género, reforzando en algunos momentos la autonomía de las mujeres, pero también exponiéndolas a sobrecargas, control económico a distancia o abandono.

Otra dimensión compleja es la migración de adolescentes y jóvenes, quienes en muchos casos migran sin documentación o acompañamiento institucional; algunas familias narran cómo los hijos dejan la escuela para “irse con el primo” o “probar suerte” en el norte. Estas migraciones juveniles, muchas veces irregulares y sin protección legal, conllevan riesgos enormes: accidentes, detenciones, desapariciones o explotación laboral. Sin embargo, son vistas también como un gesto de responsabilidad o valentía en contextos donde el futuro parece bloqueado.

A pesar del peso de la migración, no existen políticas municipales ni estatales que acompañen de manera directa a las familias migrantes o que reconozcan el papel de las remesas como sostén de los pueblos. Tampoco se han generado estrategias educativas, culturales o económicas que ofrezcan opciones reales para que las y los jóvenes puedan desarrollar un proyecto de vida en su propio territorio.

- Cosmovisión indígena

En el municipio de Acaxochitlán, la cosmovisión indígena constituye el núcleo simbólico y normativo que orienta la vida comunitaria, las relaciones sociales y la organización territorial. No se trata de un conjunto aislado de prácticas culturales, sino de un sistema integral de

sentidos que articula el cuerpo, el tiempo, el territorio, la familia, la autoridad y la espiritualidad. Esta forma de ver el mundo, profundamente arraigada en los pueblos originarios que habitan el municipio, ha sido transmitida de generación en generación, a través del lenguaje, los rituales, los trabajos comunales y la memoria oral.

Para las mujeres indígenas que participan activamente en la vida institucional, ya sea como defensoras comunitarias, integrantes de comités locales o funcionarias municipales, los usos y costumbres representan tanto un anclaje cultural identitario como un campo de tensiones y disputas. Ellas explican que vivir conforme a estos principios implica reconocer el valor de la colectividad, el respeto a los ciclos de la naturaleza, la reciprocidad entre personas y generaciones, y el rol espiritual del territorio como entidad viva. En esta cosmovisión, el monte, los ríos, los caminos y los sembradíos no son recursos inertes, sino espacios sagrados que sostienen la vida y la memoria colectiva. El territorio se concibe como herencia y responsabilidad compartida, y su cuidado se realiza a través del trabajo comunitario, como faenas, tequios o mingas, que refuerzan los vínculos entre familias y generaciones.

El sistema normativo indígena vigente en diversas comunidades del municipio, conforme lo reconoce el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), se expresa mediante prácticas jurídicas propias que regulan la convivencia y la toma de decisiones mediante figuras como las asambleas comunitarias, los comités ejidales, las autoridades religiosas y los principales; estas estructuras no sólo organizan la vida cotidiana, sino que también canalizan la resolución de conflictos. La armonía comunitaria es un valor supremo, por lo que los desacuerdos, incluyendo casos de violencia familiar, disputas territoriales o problemas económicos, se resuelven preferentemente al interior de la comunidad, sin intervención de instituciones estatales. Esta preferencia por la resolución interna, aunque fortalece la autonomía comunitaria, también puede invisibilizar situaciones de violencia estructural o limitar el acceso de mujeres, niñas y adolescentes a la justicia formal.

En particular, las mujeres indígenas de Acaxochitlán han identificado que muchas normas no escritas que regulan el comportamiento social reproducen jerarquías de género naturalizadas desde la infancia. A las niñas se les asignan tareas vinculadas al cuidado y la obediencia:

desde los ocho o nueve años, acompañan a sus madres a los tianguis, preparan alimentos, cuidan a las y los hermanos menores y participan en la organización de fiestas y rituales religiosos. Los niños, por su parte, se incorporan a las labores del campo, la carga de leña, la siembra y los trabajos comunales, en preparación para su papel futuro como proveedores. Esta división sexual del trabajo, además de proyectarse en los hogares, se reproduce en espacios públicos como el tianguis dominical, donde las mujeres suelen vender artesanías, frutas, ropa o comida, mientras que los hombres se encargan de la venta de carnes, muebles, bebidas alcohólicas y del manejo del dinero en los puestos.

Estas prácticas cotidianas no sólo organizan la economía local, sino que también consolidan formas de subordinación hacia las mujeres; las adolescentes, por ejemplo, se encuentran sometidas a vigilancia estricta por parte de sus familias, especialmente en lo que respecta a su movilidad, sus relaciones afectivas y su participación en espacios públicos. El “honor” familiar sigue vinculado al comportamiento femenino, lo que justifica restricciones que van desde el abandono escolar hasta la organización de uniones tempranas. Cuando una niña se embaraza, es común que la comunidad proponga como “solución” la formalización de una unión con el padre del bebé, sin considerar la voluntad de la menor ni las implicaciones legales o psicológicas. En estos casos, la restitución del orden social comunitario prevalece sobre el interés superior de la infancia.

Uno de los mecanismos más contundentes de control es la figura de la suegra, quien en muchos casos asume el poder de decisión sobre la joven embarazada: define si continuará sus estudios, con quién se puede relacionar, o qué actividades puede realizar. Esta transferencia de autoridad desde la madre biológica hacia la madre del esposo consolida un modelo de subordinación que refuerza el ciclo de dependencia femenina desde edades tempranas.

La religión, tanto católica como evangélica, actúa como eje transversal de este entramado simbólico y normativo, las uniones bendecidas en la iglesia, aun sin registro civil, son consideradas válidas socialmente. La figura del sacerdote funciona como autoridad moral y legitimadora de las decisiones comunitarias, incluso por encima de las leyes civiles. La

iglesia católica, ubicada en el centro de la cabecera municipal, representa no sólo un espacio espiritual, sino también un punto de referencia del orden social.

Pese a estas estructuras, las mujeres indígenas de Acaxochitlán no han permanecido pasivas. Muchas de ellas han desarrollado formas de agencia cotidiana a través de redes de apoyo, estrategias de acompañamiento y participación institucional. Algunas de estas mujeres hoy forman parte de las Instancias Municipales de la Mujer, del SIPINNA o de los Comités de Salud, y desde estos espacios han comenzado a cuestionar y transformar las prácticas comunitarias desde dentro, sin ruptura ni imposición, sino mediante el diálogo, la escucha y el acompañamiento. Su trabajo consiste en abrir preguntas, generar reflexión, sembrar dudas en las narrativas dominantes, especialmente en aquellas que justifican la violencia o la negación de derechos bajo el argumento de la tradición.

Para ellas, el reto no está en negar los usos y costumbres, sino en distinguir entre aquellos que fortalecen el tejido comunitario y aquellos que perpetúan desigualdades. Comprender la cosmovisión indígena exige alejarse de la folklorización o la romantización: implica reconocerla como una fuente viva de organización social y de disputa política, donde las mujeres luchan por resignificar sus roles, ampliar sus derechos y habitar su cultura sin renunciar a su dignidad.

En este contexto, las instituciones locales que trabajan con un enfoque intercultural y de derechos humanos tienen la responsabilidad de respetar la autonomía comunitaria, pero también de acompañar críticamente los procesos de cambio. No se trata de imponer modelos externos, sino de construir puentes entre la sabiduría ancestral y las aspiraciones de libertad, justicia y equidad que hoy impulsan muchas mujeres indígenas desde el corazón mismo de sus comunidades.

- Embarazo adolescente y situaciones de violencia de género

El embarazo en niñas y adolescentes en Acaxochitlán es un fenómeno que se manifiesta de forma recurrente, aunque muchas veces se oculta bajo narrativas de “uniones consensuadas”

o “decisiones familiares”. Desde las voces comunitarias, se reconoce que se trata de un tema que ha sido normalizado históricamente y que, en muchos casos, está profundamente ligado a contextos de pobreza, marginación, desigualdad de género y exclusión cultural. Las adolescentes indígenas, en particular, enfrentan un entorno en el que su autonomía es limitada desde edades tempranas, y en el que sus cuerpos son vistos como territorios a controlar, negociar o entregar.

Testimonios del municipio coinciden en que, cuando una niña o adolescente se embaraza, las decisiones no las toma ella: suelen ser las suegras o la pareja quienes determinan lo que debe pasar. En estos casos, el embarazo no sólo condiciona su presente, sino que marca su destino: abandono escolar, dependencia económica, aislamiento social y, en muchas ocasiones, violencia dentro del hogar.

Las niñas y adolescentes embarazadas, especialmente si son menores de 15 años, enfrentan un entorno institucional que no siempre las reconoce como sujetas de derechos. Aunque existen marcos normativos como la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes o la NOM-046-SSA2-2005, que establece la obligación de notificar los embarazos en niñas menores de 15 años por posible violencia sexual y activar rutas de atención inmediata, muchas autoridades comunitarias desconocen estos protocolos o los consideran inaplicables.

En ese sentido, el embarazo adolescente en el municipio no puede desvincularse de las múltiples formas de violencia de género que lo preceden, lo atraviesan y lo perpetúan, de acuerdo con testimonios, estas violencias incluyen abuso sexual intrafamiliar, coerción en las relaciones de noviazgo, imposición de uniones forzadas, negación del acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, y estigmatización institucional. Una trabajadora de salud de una comparte que muchas adolescentes llegan sin haber tenido acompañamiento.

El control del cuerpo de las adolescentes también se manifiesta a través de prácticas culturales o religiosas que legitiman el mandato de la maternidad como destino inevitable; en las comunidades, se asume que una mujer sólo es reconocida como adulta cuando ha

tenido un hijo o cuando “ya pertenece a un hombre”. Esta cosmovisión, aunada a la influencia del discurso religioso, refuerza la idea de que “una mujer de verdad es la que cuida, cría y sirve”, lo cual deja sin legitimidad social a quienes deciden no ser madres o a quienes buscan apoyo tras un embarazo forzado.

Por su parte, los servicios de salud reproductiva no siempre son accesibles ni culturalmente pertinentes; aunque existen módulos de planificación familiar y programas como el de Servicios Amigables para Adolescentes (ahora, llamados CASA), estos se concentran en la cabecera municipal y están lejos de responder a las realidades de las adolescentes indígenas que hablan náhuatl o que viven en comunidades con acceso limitado. En algunos casos, el personal de salud actúa con prejuicio o paternalismo, negando el derecho a decidir o a recibir anticoncepción sin el consentimiento de un adulto.

- Abordaje institucional sobre casos de embarazos en menores de 15 años

En el municipio de Acaxochitlán, la atención institucional a los casos de embarazo en niñas y adolescentes menores de 15 años, así como a las uniones tempranas o forzadas, se caracteriza por una profunda desconexión entre el marco normativo vigente y las prácticas cotidianas de las instituciones locales. Desde los testimonios recabados por personal del DIF y del SIPINNA municipal, quienes conforman las unidades de primer contacto con estos casos, se retrata un abordaje limitado, desarticulado y permeado por factores socioculturales que condicionan tanto la respuesta institucional como la percepción comunitaria sobre estas problemáticas.

Uno de los elementos que más se reitera en los relatos del personal es la forma en la que se toma conocimiento de los casos. Contrario a lo que establece la normatividad donde se prevé una notificación directa desde los centros de salud o las escuelas hacia las instancias de protección de derechos, en la práctica la mayoría de los casos se descubren por vías informales: a través de rumores comunitarios, comentarios de vecinos o por familiares que se acercan al DIF buscando algún tipo de ayuda. Este primer contacto, casi siempre tardío y

sin respaldo documental, limita el tiempo de reacción y la capacidad de intervención de las instancias responsables.

Además, el acercamiento a las familias suele estar mediado por una desconfianza generalizada hacia las instituciones, especialmente cuando se trata de intervenir en temas considerados “privados” o “de la familia”. Las trabajadoras relatan que, en muchos casos, al intentar realizar visitas domiciliarias o convocar a entrevistas, se encuentran con resistencias abiertas, negativas a brindar información, o incluso ocultamiento de la menor embarazada.

Esta figura de la suegra aparece con frecuencia como interlocutora en estos casos, ejerciendo un control significativo sobre la vida de la niña o adolescente. Según lo narrado por el personal institucional, son ellas quienes deciden si la niña accede o no a atención médica, si continúa en la escuela, o si recibe visitas del DIF o SIPINNA. En algunos casos, son incluso ellas quienes acompañan a la menor al centro de salud o a inscribir a su hija o hijo en el registro civil, desplazando completamente la voz y la voluntad de la adolescente. Esta práctica, normalizada a nivel comunitario, invisibiliza la condición de la niña o adolescente como titular de derechos y refuerza la subordinación de su autonomía bajo figuras familiares que no necesariamente actúan con base en su interés superior.

Otro patrón frecuente en los testimonios institucionales es la aceptación de las uniones tempranas como una “solución” al embarazo. Las familias, ante la noticia de un embarazo en una niña, suelen optar por legitimar la relación con el hombre, muchas veces mayor de edad, mediante una unión de hecho o incluso una boda religiosa. En estas situaciones, la unión conyugal, aunque sin validez legal, se convierte en un escudo para justificar la relación, evitar sanciones y mantener el control social sobre el cuerpo y el destino de la menor.

La normalización de estas uniones está profundamente enraizada en la cosmovisión comunitaria, donde la maternidad temprana es concebida como una transición natural hacia la adultez, y donde el papel social de la mujer se vincula directamente con la reproducción. Desde esta lógica, el embarazo y la unión con un varón representan una “salida” para las niñas, especialmente en contextos de pobreza, violencia intrafamiliar o abandono escolar; en

este marco, la intervención institucional es vista no como una garantía de derechos, sino como una amenaza a las dinámicas familiares o como una intromisión externa que busca romper con el “orden natural” de las cosas.

En lo que respecta a la respuesta del sistema de salud, las funcionarias locales identifican grandes limitaciones, aunque hay personal médico capacitado, no existen protocolos específicos de atención diferenciada para niñas embarazadas ni mecanismos para detectar posibles casos de violencia sexual. En muchos casos, las consultas médicas están mediadas por los acompañantes adultos, generalmente hombres o la figura de la suegra, que limitan o censuran las expresiones de la adolescente, impidiendo que pueda hablar en privado con el personal de salud.

Además, cuando se intenta canalizar los casos hacia instancias de justicia o protección más especializadas, como el Ministerio Público, las respuestas suelen ser lentas, burocráticas o incluso evasivas, esta falta de actuación no solo refuerza la impunidad, sino que legitima la violencia estructural que viven muchas niñas y adolescentes en el municipio.

Respecto al ámbito educativo, el personal de SIPINNA y del DIF coincide en que no hay una política clara de permanencia escolar para adolescentes embarazada, muchas niñas y adolescentes abandonan la escuela por presión de sus familias, por discriminación de sus compañeros o por sugerencia de las autoridades escolares. Esta exclusión educativa no solo vulnera el derecho a la educación, sino que sella un destino marcado por la precariedad, el aislamiento y la dependencia.

Frente a este escenario, las trabajadoras locales han desarrollado estrategias informales de acompañamiento: desde visitas continuas, llamadas telefónicas, gestiones para apoyos alimentarios o intentos de reincorporación escolar. Sin embargo, reconocen que sus esfuerzos son insuficientes ante la magnitud del problema y la falta de un andamiaje institucional que respalde su labor. Finalmente, las y los funcionarios entrevistados insisten en la necesidad urgente de generar una ruta local de atención para estos casos, basada en la Ruta NAME, pero adaptada al contexto cultural y territorial del municipio. También demandan

capacitación continua, mayor coordinación interinstitucional, campañas comunitarias para desnormalizar las uniones tempranas y recursos para brindar atención integral a las niñas y adolescentes embarazadas, incluyendo acompañamiento psicológico, jurídico, educativo y en salud sexual y reproductiva.

Comunidad Santiago Tepepa

- Organización social y cultural

La comunidad nahua de Santiago Tepepa, ubicada en el municipio de Acaxochitlán, Hidalgo, conserva una organización social y cultural profundamente enraizada en su cosmovisión indígena. Lejos de ser una estructura rígida o inamovible, esta organización se construye y reproduce a través de prácticas comunitarias, normas consuetudinarias, redes familiares y principios éticos que han sido transmitidos de generación en generación. Se trata de una forma de vida que articula el territorio, el trabajo, la espiritualidad, la autoridad y la memoria colectiva en un entramado simbólico y político que sigue regulando la vida cotidiana de sus habitantes.

En Santiago Tepepa, la comunidad se gobierna a través de sistemas normativos propios, esto implica que las decisiones comunitarias importantes, ya sean sobre el uso del suelo, la organización de las fiestas patronales, o la resolución de conflictos, se toman de manera colectiva en asamblea general o son coordinadas por autoridades tradicionales, como el comisariado ejidal, los jueces comunitarios o los llamados “principales”, quienes gozan de respeto por su experiencia, edad y sabiduría. Este modelo de gobernanza privilegia el consenso sobre la votación, y la armonía sobre la confrontación, lo que refuerza el valor de la palabra, la escucha y el respeto mutuo como ejes del orden social.

El territorio no se concibe como una propiedad privada ni como un simple espacio físico, sino como un ser vivo con quien se mantiene una relación espiritual y de reciprocidad: las montañas, los ríos, los árboles y los caminos son entidades con memoria, a los que se les agradece mediante rituales, cantos, ofrendas y silencios. Esta cosmovisión enseña a niñas y

niños, desde temprana edad, que el territorio no se domina ni se explota, sino que se cuida colectivamente como herencia ancestral y garantía de vida para las futuras generaciones.

Las prácticas de trabajo colectivo, como los tequios, son parte central de esta organización; cada familia sabe que debe participar en las labores comunitarias cuando se convocan:

limpiar el camino, levantar el arco floral para la fiesta patronal, mantener la iglesia o el panteón, reparar los espacios comunales. Estas faenas no son voluntarias, pero tampoco se entienden como una imposición; forman parte de un pacto comunitario que refuerza la pertenencia y el compromiso colectivo. A través de estas actividades, también se educa en roles de género y en jerarquías simbólicas: mientras los hombres suelen encargarse de las tareas físicas y de liderazgo, las mujeres organizan la comida, los rituales religiosos y los cuidados. Esta división del trabajo, aunque naturalizada, reproduce una estructura que asigna a las mujeres una función secundaria en la toma de decisiones.

Desde la infancia, las y los niños interiorizan sus lugares dentro del entramado comunitario; a las niñas se les enseña a cocinar, cuidar a los hermanos menores, ayudar en la venta de productos en el tianguis o colaborar con las abuelas en la elaboración de las ofrendas. Los niños, en cambio, son preparados para el trabajo del campo, la recolección de leña o la participación en los actos públicos. Estas prácticas no son simplemente tareas domésticas o productivas; son formas de socialización que modelan trayectorias de vida diferenciadas, y que muchas veces limitan las aspiraciones educativas, laborales o personales de las niñas.

La dimensión simbólica de la vida comunitaria se expresa de manera intensa en las celebraciones religiosas y rituales, donde se entrelazan elementos de la fe católica con prácticas indígenas, las festividades patronales son organizadas por comités rotativos que implican una alta carga de trabajo, gasto y prestigio. En los velorios, los cantos en náhuatl, las ofrendas de alimentos y los rezos mixtos revelan una espiritualidad sincrética, viva, que articula lo sagrado y lo cotidiano.

Sin embargo, esta organización cultural también enfrenta tensiones internas, especialmente en lo que respecta a los derechos de las mujeres y las juventudes. La participación de las mujeres en los espacios de decisión sigue siendo limitada en muchos ámbitos; si bien algunas mujeres nahuas han logrado ocupar cargos en la administración pública municipal, su agencia todavía encuentra resistencias dentro de los marcos tradicionales de autoridad. A menudo, las mujeres deben negociar sus intervenciones desde lugares periféricos o simbólicamente subordinados, lo cual exige un trabajo constante de legitimación.

Estas mujeres indígenas, desde su doble pertenencia a la comunidad y a las instituciones públicas, han señalado que el respeto a los usos y costumbres no puede justificar prácticas que vulneren los derechos de las niñas y mujeres. Reconocen el valor de los saberes ancestrales y la fuerza del tejido comunitario, pero también denuncian que, bajo el amparo de la tradición, se siguen legitimando prácticas como las uniones tempranas, el control familiar sobre la vida de las adolescentes, o la exclusión de las mujeres de espacios de decisión. Su propuesta no es imponer un modelo externo, sino abrir espacios de diálogo intercultural, donde la voz de las mujeres, de las niñas y de las juventudes tenga un lugar legítimo.

- Economía y aprovechamiento del entorno

La economía de Santiago Tepepa está íntimamente ligada a su entorno natural, a la memoria ancestral de sus habitantes y a la organización comunitaria que rige las formas de trabajo y distribución de recursos. En esta comunidad nahua, una de las más pobladas del municipio de Acaxochitlán, el aprovechamiento del territorio no se concibe de manera extractiva ni exclusivamente comercial, sino como parte de una relación histórica, espiritual y funcional con la tierra, los bosques y los ciclos agrícolas.

La agricultura continúa siendo una de las actividades centrales para la subsistencia de las familias. En las milpas se cultivan maíz, frijol y cebada, además de frutales como manzana, durazno y ciruela. Aunque parte de esta producción es destinada al autoconsumo, muchas familias venden sus excedentes en el tianguis dominical de la cabecera municipal o en

mercados locales, generando ingresos modestos que permiten complementar la economía del hogar. Este cultivo se realiza de forma tradicional, sin maquinaria pesada y en parcelas que en ocasiones se ubican a un de las viviendas.

Además del trabajo en el campo, Santiago Tepepa destaca por su conocimiento en la recolección de productos forestales no maderables, especialmente hongos silvestres. Durante la temporada de lluvias, las familias salen al monte para recolectar diversas especies comestibles que, además de enriquecer la alimentación local, son comercializadas en pequeña escala. Esta práctica no sólo responde a una necesidad económica, sino que implica un saber etnobotánico transmitido oralmente, en el que las mujeres desempeñan un papel fundamental. Se trata de un conocimiento que combina observación, experiencia y una profunda conexión con el bosque, considerado no sólo como proveedor de alimentos, sino como un espacio sagrado que debe ser respetado.

La ganadería, aunque no es la principal actividad económica, tiene una presencia constante en la comunidad. La crianza de aves de corral, cerdos y, en menor medida, bovinos y ovinos, se realiza principalmente con fines de autoconsumo y para eventos comunitarios o familiares, como bodas, velorios y celebraciones religiosas.

La economía doméstica se complementa con la producción artesanal, la cual no sólo representa una fuente de ingreso, sino también una forma de preservar los saberes culturales y de transmitir identidad. En el tianguis dominical, por ejemplo, es común ver una división sexual del trabajo: las mujeres se encargan de la venta de alimentos preparados, frutas, verduras, flores, ropa y artesanías, mientras que los hombres suelen ofrecer carnes crudas, muebles rústicos de madera o bebidas alcohólicas artesanales, y son quienes normalmente cobran en los puestos de comida atendidos por sus esposas o hijas.

El aprovechamiento del entorno también ha comenzado a institucionalizarse mediante proyectos impulsados por el gobierno municipal. En años recientes, se han implementado programas de reforestación y de impulso al cultivo de maguey, como parte de una estrategia que busca fortalecer la economía rural con enfoque ambiental. La entrega de plantas de

magüey y la capacitación para su cuidado y transformación apuntan a construir una cadena de valor que respete la biodiversidad local y fortalezca los ingresos de las familias campesinas.

La dimensión económica en Santiago Tepepa no puede desligarse de su cosmovisión. El trabajo no se percibe únicamente como un medio para obtener recursos, sino como una forma de sostener el equilibrio con la naturaleza, de cumplir con los compromisos comunitarios y de preparar los rituales que marcan el calendario agrícola y espiritual. Las actividades económicas están entrelazadas con las faenas comunales, los cargos religiosos y las festividades patronales, donde el uso compartido de insumos, alimentos y espacios refuerza los lazos de solidaridad y pertenencia.

- Género y desigualdades

En Santiago Tepepa, una comunidad nahua significativa dentro del municipio de Acaxochitlán, la condición social y política de las mujeres está profundamente marcada por normas culturales que limitan su ciudadanía plena. En el imaginario comunitario, alcanzar la categoría simbólica de “mujer adulta” está condicionada al matrimonio y la maternidad: sin estar casada o sin haber tenido hijos, incluso si una mujer es mayor de edad o ejerce un cargo público, no se le reconoce como ciudadana con voz y derecho en la comunidad.

Desde la infancia, las niñas son socializadas en roles de obediencia y cuidado. Se les asignan tareas domésticas, labores de apoyo en el tianguis y participación en rituales religiosos, mientras que se les enseña que sus aspiraciones deben estar subordinadas al orden familiar y comunitario. En contraste, los niños se preparan para ejercer autoridad, encargarse del trabajo productivo y tener una presencia pública reconocida. Esta división sexista se refuerza día con día y se reproduce con eficacia simbólica y social, limitando la movilidad, la posibilidad de acceder a la educación o a decisiones independientes de las niñas.

A pesar de estos límites estructurales, algunas mujeres indígenas han logrado acceder a espacios institucionales. Sin embargo, su legitimidad dentro de la comunidad se encuentra

siempre en disputa. Si no se ajustan a las normas simbólicas, es decir, si no son esposas ni madres, su autoridad es cuestionada o invisibilizada, más allá de su experiencia o responsabilidad.

En los espacios de reuniones y asambleas comunitarias, las mujeres rara vez participan activamente. Aunque realizan gran parte del trabajo doméstico y de reproducción social, sus voces y propuestas pierden fuerza ante las autoridades tradicionales masculinas. Incluso cuando ocupan cargos institucionales, deben validarse continuamente a través de la obediencia a las normas no escritas del patriarcado comunitario.

Esta desigualdad se expresa también en la escolaridad y el acceso a la educación, muchas niñas abandonan la escuela ante el embarazo adolescente, la presión familiar o la falta de oportunidades. Se ha documentado que gran parte de las jóvenes no se considera ciudadana hasta que deja la escuela, se casa o tiene hijos, perpetuando un círculo de dependencia educativa y económica

Las consecuencias de esta construcción social también impactan en otras dimensiones: la salud, la movilidad, la capacidad de decidir y el acceso a la justicia. Las mujeres indígenas suelen enfrentar discriminación en los centros de salud, barreras propias del idioma, y limitaciones en su autonomía reproductiva. Estas desigualdades están amplificadas por su condición de ser indígenas en contextos donde la identidad cultural se traduce frecuentemente en exclusión.

No obstante, hay dinámicas emergentes de resistencia; mujeres jóvenes y adultas están construyendo redes de apoyo, espacios de diálogo y participación institucional desde dentro. Están impulsando iniciativas que incorporan la perspectiva de género en espacios como el SIPINNA, la salud comunitaria o la educación intercultural; aunque su ejercicio estatal y comunitario se encuentra limitado simbólicamente, representan actores fundamentales que reclaman la dignidad y los derechos de otras mujeres.

En definitiva, en Santiago Tepepa la ciudadanía de las mujeres está condicionada no por su capacidad o experiencia, sino por el cumplimiento de mandatos culturales: casarse y tener hijos. Esta norma perpetúa la desigualdad, silencia voces femeninas e impide el pleno acceso a la participación comunitaria. A pesar de ello, las mujeres nahuas están emergiendo como agentes de cambio que trabajan desde adentro para resignificar esas normas y construir una comunidad más equitativa y plural.

Anexo 3. Base de datos

Debido a la extensión de la información, las tablas correspondientes al análisis de los datos del Sistema de Información de Nacimientos (SINAC) para el periodo 2020-2024 no se presentan en este anexo. Todo el material estadístico se encuentra organizado y disponible para consulta en la siguiente carpeta alojada en Google Drive.

<https://drive.google.com/drive/folders/1fWLNgASBNjeM8SwNCerSJ5fLHDh4FbRd?usp=sharing>

Anexo 4 Entrevistas

Entrevista 1

Datos generales

Edad: 60 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: analfabeta.

Estado civil actual: divorciada

Número de hijos/as: 6

Ocupación: vendedora ambulante de verduras

Edad al momento del matrimonio o unión: 14 años

Tomasa: Me llamo Tomasa... tengo sesenta años y soy de acá, de Santiago Tetepa, en Acaxochitlán, pues... (pausa corta) mi lengua de yo es el náhuatl, así aprendí de mi mamá y de mi abuelita... (suspira) yo no hablo bien el español, nomás poquito, porque no fui a la escuela... (voz bajita) decían que eso ya era suficiente pa' una mujer, pues.

Entrevistadora: Doña Tomasa, ¿puede contarme cómo era su vida antes de casarse?

Tomasa: (Suspira suave) ay, pos... yo era niña todavía... (pausa) tenía como doce, trece años, pues... vivía en la casa de mis papás, aquí en Santiago Tetepa... éramos muchos, como ocho hermanos... y yo era la segunda, pero la que más ayudaba en todo, pues... (pausa larga) desde bien chiquita ya me levantaba antes que saliera el sol pa' ayudar a mi mamá... me tocaba moler el maíz, prender el fogón, hacer las tortillas, barrer el patio, ir por leña al monte... también cuidaba a mis hermanitos... los cargaba en la espalda con el rebozo mientras hacía los quehaceres, pues...

Mi mamá trabajaba hartito también, y ella me enseñó todo... (voz bajita) ella no hablaba español, nomás náhuatl, igual que mi papá... en la casa puro náhuatl se hablaba, pues... no se usaban otras palabras... (pausa) el español era pa' los de fuera, los que vivían en el centro o los que tenían televisión... nosotros ni luz teníamos, pues.

Entrevistadora: ¿En su casa se hablaba de la escuela, de estudiar?

Tomasa: No, nunca... eso ni se pensaba, pues... (pausa) mi papá decía que la escuela era cosa de los mestizos... que los de la comunidad no necesitábamos eso... (suspira) decía que lo importante era saber sembrar, cocinar, criar... que pa' qué estudiar si no íbamos a salir del cerro... y menos si una era mujer, pues...

Él decía que las niñas debían quedarse en la casa... aprender a obedecer... a servir... que eso era lo que valía pa' nosotras... (mira al suelo) yo veía a veces a los niños que pasaban por la vereda con sus cuadernos... y me daban ganas, pues... pero eran solo ganas de mirar, no de pedir... (voz bajita) porque yo sentía que eso no era pa' mí...

Nadie me dijo nunca que podía ir a la escuela... nunca tuve cuaderno... ni lápiz... (pausa larga) nunca fui ni un solo día, pues... ni soñarlo... en mi casa eso no se hablaba... era como si ni existiera.

Entrevistadora: ¿Le hubiera gustado ir a la escuela?

Tomasa: Sí... sí me hubiera gustado, pues... (pausa larga) ya después, cuando era grande y veía que otras mujeres sabían leer... entendían cosas... a mí me daba tristeza, pues... a veces tenía que pedir que me leyeran las cartas o los papeles... y me daba pena... como si fuera yo menos... como si no tuviera derecho a entender, pues.

(Suspira profundo) me acuerdo que una vez me invitaron a una reunión en el centro de salud... y no entendí nada, pues... todo en español, con palabras raras... y yo ahí sentada, calladita, como niña regañada... nomás oyendo sin saber qué decir.

Entrevistadora: ¿Cómo se sentía de niña con esa idea de que no podía estudiar?

Tomasa: (Suspira bajito) pos... como que una se acostumbra, pero por dentro sí duele, pues... (pausa larga) yo sentía que algo faltaba... como que había un mundo grande que yo ni conocía, pues... pero al mismo tiempo, me enseñaron que eso no era pa' mí...

Que yo era de la casa... de la cocina... del metate... (voz bajita) mi mamá me decía: ‘mujer que sabe mucho, se queda sola’...

Así crecí, pues... pensando que mi lugar era en la casa... cuidando niños... (pausa) que ese era mi destino, pues... que así tocaba.

Entrevistadora: ¿Tenía usted algún sueño en ese tiempo?

Tomasa: Poquito, sí... me gustaba ver a mi tía, la que era partera... (pausa) ella ayudaba a las mujeres cuando iban a dar a luz... y yo decía por dentro que quería ser como ella, pues... pero nunca lo dije...

Era como soñar bajito, así despacito, sin que nadie oiga, pues... también me gustaba la idea de tener una mesita en el mercado... vender frijol, semillitas... pero eso eran cosas que yo pensaba en silencio... (suspira)

Nadie me preguntó nunca qué quería... y yo tampoco sabía que podía querer otra vida, pues... que también podía soñar pa’ mí.

Entrevistadora: ¿Había otras niñas como usted en la comunidad?

Tomasa: sí... todas igual, pues... mis primas, las vecinas... (pausa larga) nadie iba a la escuela... todas ayudábamos en la casa, desde chiquitas...

Solo a los niños grandes, a veces, los mandaban, pero poquitos... aquí se decía que la escuela es perder el tiempo... que la mujer debe saber cocinar... atender al marido... criar hijos... y que, si una sabe mucho, los hombres ya no te quieren, pues.

(Suspira hondo) esas cosas nos decían... y entonces una crece con miedo... miedo de hablar, miedo de preguntar, miedo de soñar, pues...

Yo no sabía que tenía derechos... ni siquiera sabía esa palabra, pues... creía que así tenía que ser nomás...

Por eso, cuando mi papá me dijo que ya me iba a casar, pos... yo nomás bajé la cabeza y obedecí... (pausa larga), tenía catorce, pues.

Entrevistadora: Doña Tomasa, ¿puede contarme cómo fue que se casó? ¿Cómo empezó todo?

Tomasa: (Suspira hondo, mirando al suelo) pos... fue todo muy de repente, pues... yo tenía catorce años cuando eso pasó... (pausa larga) me acuerdo que estaba ayudando a mi mamá en la cocina, moliendo el maíz, cuando llegaron a la casa Pedro y su mamá...

Yo ni sabía bien quién era él... nomás lo había visto pasar por el camino, cuando bajaba al pueblo o cuando iba a trabajar al monte... nunca habíamos hablado, ni una palabra, pues...

Ese día, él y su mamá hablaron con mi papá... nosotras, las mujeres, no estuvimos en la plática, como siempre... nomás escuchábamos desde atrás... era costumbre que los hombres hablaran de esas cosas, y nosotras nada más mirando... calladitas...

No nos dijeron que hablaron, pues... y a la semana regresaron... (pausa) fue entonces que mi papá me llamó y me explicó...

Me dijo: “Tomasa, Pedro quiere casarse contigo... su familia ofrece un terreno bueno pa’ sembrar... es trabajador, ya tiene casa... es buena oportunidad pa’ todos, pues”.

También dijo que con ese terreno íbamos a tener más maíz... que se podía vender... que así se ayudaría a la familia... mi papá lo veía como un buen trato, pues... decía que Pedro era buen hombre... que me iba a cuidar... Yo no dije nada... no supe qué decir, pues... me quedé con la cara agachada, apretando el rebozo... (silencio largo) sin poder ni levantar la mirada.

Entrevistadora: ¿Cómo se sintió en ese momento?

Tomasa: (Se le quiebra la voz) mal... me dio miedo, pues... (pausa larga) yo no quería... pero no sabía cómo decirlo, pues... nunca me enseñaron que una podía decir que no... En la casa no se hablaba de eso... lo que decía el papá, eso se hacía, pues...

Mi mamá tampoco dijo nada... nomás me miró... Ella también había sido casada así cuando era joven... supongo que pensó que era lo normal, pues...

Después de eso, Pedro y su mamá venían de vez en cuando... a veces me dejaban verlo tantito, que nos sentáramos un rato en la cocina... pero no hablábamos mucho... él era bien callado. Serio. (pausa) yo no me sentía tranquila con él... no sabía ni qué pensar, pues.

Mi papá intentó decir que quizá era mejor esperar un poco... que yo todavía estaba muy joven... que podía ser cuando cumpliera quince, ya más grande... (suspira) pero ellos dijeron que no... que Pedro ya debía sentar cabeza... que era el momento...

Y así lo presionaron, pues.

Una noche llegaron todos a la casa... la familia de Pedro y la mía... ahí mientras tomaban su aguardiente y comían tamales, pusieron la fecha... (pausa larga) dijeron que en dos meses sería la boda...

Yo estaba sentada con mi mamá, en silencio... escuchaba los planes como si fueran de otra persona... me temblaban las manos, pues... (silencio) ahí entendí que ya no había marcha atrás... que no iba a poder hablar... que nadie esperaba que yo dijera nada, pues

Entrevistadora: ¿Usted quería casarse?

Tomasa: No... no quería, pues... ni tantito... (pausa larga) yo era niña... todavía jugaba con mis hermanitos, todavía me daba pena cuando me hablaban los mayores...

Me daba miedo la idea de vivir con ese hombre... me daba miedo su mamá también, era bien seria, pues...

Sentía que me estaban llevando a algo que yo no entendía, y que no tenía derecho a preguntar... (pausa) me sentía como cuando una empuja una puerta... y ya no se puede cerrar más, pues...

Como si ya me estuvieran aventando pa' otro lado... sin saber ni a dónde

Entrevistadora: ¿Cómo fue el día de su boda?

Tomasa: (Respira hondo) el día de la boda... fue como un sueño feo, pues... (pausa larga) primero fuimos a la Presidencia, allá en Acaxochitlán... como yo era menor, mis papás tuvieron que dar permiso... mi papá firmó...

Y yo nomás estaba ahí parada, con un vestido prestado... sin saber bien lo que pasaba, pues... me pusieron a firmar también... pero yo ni sabía qué decía el papel, pues...

Me tomaron una foto con Pedro... la tengo todavía guardada... ahí salgo seria... no estaba contenta, pues...

Después hicimos la ceremonia religiosa en la iglesia de la comunidad... (pausa) el sacerdote habló fuerte, delante de todos... sabía nuestra lengua... y dijo que la esposa debe obedecer... cuidar al esposo... tener hijos... servir en la casa...

Dijo que ese era el deber de la mujer... y yo lo escuchaba con el corazón apretado, pues... pensaba que ya no había vuelta atrás...

Que ya era de él... que ahora mi vida iba a ser otra... y no mía, pues.

Entrevistadora: ¿Qué pasó después?

Tomasa: (Suspira hondo) hicieron una comida en casa de Pedro... hubo mole, arroz, tortillas, refresco... vinieron muchos, pues... (pausa larga) todos decían que me había tocado buen marido... que yo era suertuda...

Pero yo tenía miedo, pues... miedo de que todos se fueran... de quedarme sola con él, con su familia... su mamá me miraba todo el tiempo, bien sería... como vigilándome, pues...

Sentía que no podía hacer nada mal, que todo me iba a salir mal... (pausa) mi mamá me abrazó despacito y me dijo que tenía que aguantar... que así era la vida de las mujeres... que ella también pasó por eso, pues...

Mi papá nomás me dio una palmada en la espalda... sin decir mucho... nadie me preguntó si estaba feliz... nadie se fijó que yo tenía miedo... (voz bajita) nadie miró que yo temblaba por dentro, pues..

Entrevistadora: En su comunidad, ¿a qué edad se espera que las mujeres se casen o unan?

Tomasa: (Con voz baja) aquí en Tetepa, antes era normal que las niñas se casaran a los catorce, quince años, pues... (pausa larga) algunas hasta antes, fíjese... yo misma tenía catorce... nadie lo veía raro, pues...

Era como si el tiempo de ser niña se acabara cuando ya se veía que ‘ya había cambiado el cuerpo’, como decían... y si una muchacha llegaba a los diecisiete sin casarse, la gente empezaba a hablar... que ya se le pasó el tren... que es delicada... que nadie la quiere...

Eso dolía, pues... porque una sentía que tenía que apurarse... aunque por dentro tuviera miedo... (pausa larga)

Todavía se escucha eso, tantito, no con las mismas palabras, pero el pensamiento sigue... aunque ya vienen más pláticas del gobierno... que ya se sabe que no se debe casar a las niñas... la gente dice: “pero si así fue siempre...”

Y como fue siempre, creen que así está bien, pues... (suspira) sin ver que eso lastima.

Entrevistadora: ¿Y qué se dice de las mujeres que no se casan jóvenes?

Tomasa: Se les juzga, pues... se les mira como si algo estuviera mal con ellas, como si fueran menos... (pausa larga) si no se casaron jóvenes, ya la gente piensa que son raras... que tienen mal genio... o que ‘no son mujeres de casa’, pues...

Y si estudian, peor, dicen que se creen mucho... que ya no quieren servir... que andan ‘con ideas modernas’, pues...

A veces hasta les inventan chismes, que andan con uno... que no quieren tener hijos... y todo eso nomás porque deciden esperar o vivir diferente... (suspira)

No hay respeto pa’ esas decisiones, pues... y lo triste es que muchas mujeres, por no cargar con ese juicio... se casan sin querer, pues... o se quedan en relaciones que no les hacen bien... (pausa, voz bajita) nomás pa’ que no las señalen... pa’ que no hablen de ellas.

Entrevistadora: ¿Qué papel tienen la familia o las autoridades comunitarias en estas decisiones?

Tomasa: (Suspira) la familia tiene mucho peso... demasiado, pues... en mi caso, fue mi papá quien decidió... yo no tuve voz, pues... (pausa larga) él vio que Pedro ofrecía un terreno y dijo que era buena oportunidad... ni preguntó si yo quería, nomás decidió...

En ese tiempo, eso era lo normal... y todavía, en algunas familias, así lo siguen haciendo, pues... el papá, el abuelo, el hermano mayor... ellos deciden por la mujer...

Las autoridades tradicionales también callan... aunque saben que hay niñas casadas... dicen que eso es asunto de familia... que no pueden meterse... y a veces hasta participan, pues...

acompañan la ceremonia... firman papeles... van a comer con las familias... (pausa) no lo ven como problema... lo ven como costumbre, pues.

Y no solo son los hombres, no... también las mujeres grandes presionan... las abuelas, las tías... hasta las mamás, pues... dicen: “yo así me casé y no me morí”... o “más vale un mal hombre que estar sola”...

Eso repiten, pues... y así nos crían... a obedecer... a aguantar... a quedarnos calladas, pues.

Entrevistadora: ¿Siente que las mujeres tienen libertad para decidir con quién y cuándo unirse?

Tomasa: No ... en muchos casos no, pues... (pausa larga) a lo mejor en el papel sí... pero en la práctica... hay miedo, hartito miedo, pues... miedo de desobedecer... miedo de quedarse sin familia... miedo de que hablen mal de una, pues...

Yo no conocía a Pedro... nomás lo había visto pasar por la comunidad... nunca hablé con él antes de casarme... solo lo vi llegar con su mamá a hablar con mi papá... y después... (pausa larga) ya estaba yo casada, pues.

Y cuando una quiere decir que no, la callan, pues... te dicen que es por tu bien... que te están cuidando... pero en realidad están decidiendo por ti, pues...

(Suspira) incluso ahora... muchas mujeres jóvenes me cuentan que no saben cómo decirle a su familia que no se quieren casar... que sienten que, si se niegan, las corren de la casa, pues...

Así que ¿libertad? Nomás de palabra, pues... pero en la vida real... no tanta.

Entrevistadora: ¿Qué se opina en la comunidad sobre las relaciones sexuales de niñas o adolescentes?

Tomasa: Es muy hipócrita, pues... (pausa larga) porque por un lado dicen que las niñas deben ser ‘puras’... que deben llegar vírgenes al matrimonio... pero por otro, las casan con hombres ya grandes, pues... (niega despacio) a mí me decían que tenía que cuidar mi cuerpo... que no podía hablar con muchachos... pero cuando Pedro vino, nadie se preguntó si yo quería... si estaba lista, pues...

(Suspira) si una niña queda embarazada sin estar casada, la critican... la corren de la escuela... pero si está casada, aunque tenga catorce o quince, entonces ya no hay problema, pues... como si el papel de matrimonio quitara el pecado, pues...

Y cuando hay violencia, tampoco se habla, dicen que eso es ‘asunto de marido y mujer’... nadie protege a las niñas dentro del matrimonio, pues... (pausa) las violencias que yo viví... muchas las vivieron también mis vecinas, pues... y nadie hacía nada... nomás se quedaban callados.

Entrevistadora: ¿Qué papel tienen la religión, las costumbres o la pobreza en estas uniones?

Tomasa: Todos esos juegan fuerte, pues... (pausa) la religión... siempre nos ha dicho que la mujer tiene que obedecer... servir al marido... tener hijos...

En la iglesia nunca nos dijeron que teníamos derechos, pues... nomás nos hablaban de deberes... (suspira) cuando me casé, el padre me dijo que debía ser sumisa... buena esposa... que el hombre es la cabeza...

Y yo me lo creí, pues... porque así me lo dijeron desde chiquita.

Las costumbres... también pesan, pues... porque aunque algunas ya no hacen bien, las siguen porque ‘así fue siempre’... nadie quiere ser la que rompa la regla, pues...

Yo rompí la regla cuando me separé... cuando me divorcié... y hasta ahora siento el rechazo...

Solo me aceptan cuando subo a las juntas o a firmar por las tierras de mis hijos... pero fuera de eso... no soy bien recibida, pues.

Y la pobreza... ay, esa sí nos aprieta, pues... (pausa larga) muchas veces la familia acepta casar a una hija porque no hay comida... porque alguien ofrece un terreno o una ayuda... como a mí me pasó, pues...

Mi papá dijo que casarme iba a ayudar a todos... y sí, tal vez ayudó un poco a ellos... (se le quiebra la voz) pero me destrozó a mí, pues.

(Respira hondo) por eso digo que no basta con decir ‘no se casen niñas’... hay que cambiar todo eso que hace que sigan casándose: la necesidad... el silencio... la ignorancia... el miedo, pues.

Entrevistadora: ¿Cambió algo en su vida después de casarse?

Tomasa: Sí cambió... pero no pa' bien, no. Ya... ya no era yo libre. Mmm... ya no podía salir, no podía ver a mi familia cuando yo quería. Tenía que levantarme más temprano, atender a Pedro, a su mamá... ajá. Tenía que hacer todo bien, porque si no... pues me regañaban.

Yo... yo no sabía qué era eso de estar casada. Nadie me enseñó, nadie. Nomás me dijeron que obedeciera, que hiciera lo que tocaba. Y yo... pos sí, obedecí... –silencio– porque no sabía otra forma.

Entrevistadora: Doña Tomasa, ¿cómo fue su vida como madre durante todos esos años?

Tomasa: Ser mamá... mmm... fue lo único que me dio fuerza pa' seguir, sí. Tuve seis hijos... cuatro hombres y dos mujercitas. El primero, mi niño, nació cuando yo tenía apenas quince años. Yo... pos yo ni sabía, ni cómo cargarlo bien. No sabía qué darle de comer, ni cómo cuidarlo cuando lloraba. Todo lo fui aprendiendo solita, con lo poquito que veía de mi mamá... o de las vecinas. A veces... ay... hasta me temblaban las manos del miedo. Pensaba: “¿y si sin querer le hago daño?” Pero pues... tocaba seguir. No había tiempo pa' pensar mucho.

Luego vinieron los otros... uno tras otro. Mi vida era... mmm... parir y trabajar. Cocinar, cuidar, aguantar. Dormía poquito, comía parada... y lloraba bajito, pa' que nadie oyera. Pedro nunca me ayudó... no, nunca. Él decía que los hijos eran cosa mía. Que él nomás tenía que salir a trabajar. Y cuando llegaba... quería todo bien: comida caliente, casa limpia, los niños calladitos. Si algo no le gustaba... pues... se enojaba.

La violencia... ajá... se hizo costumbre. Más cuando tomaba. Se ponía bien feo. Gritaba, tiraba cosas, me empujaba. Una vez me aventó el comal... otras veces me dejaba encerrada, sin poder salir ni al molino. Yo tenía miedo, sí... mmm... pero también pensaba que podía ser peor. Conocía otras muchachas de mi edad, que se casaron igual que yo... y sus maridos sí les pegaban feo, con cinturón, con palo. Algunas... ya ni viven. Otras... desaparecieron. Yo pensaba: “más vale aguantar esto... que acabar muerta.” Así nos enseñaron.

En mi familia... tampoco me ayudaban. Mi papá, mis hermanos, todos decían lo mismo: “una mujer casada no deja a su marido.” Que es pecado, que es deshonra. Que, aunque te maltrate... ahí te tienes que quedar. Hasta mi mamá me decía que me aguantara. Que así era la vida de las mujeres... suspiro... que así le pasó a ella también.

Entrevistadora: Doña Tomasa, ¿cómo fue para usted enterarse de su primer embarazo?

Tomasa: Fue... mmm... una mezcla de miedo, de vergüenza... y de tristeza. Yo tenía apenas quince años. Pos todavía me sentía niña, aunque me dijeran que ya era mujer. Me acuerdo que empecé a sentirme rara... ajá... me dolía la cintura, se me revolvía el estómago, y la regla... ya no me bajaba.

Mi suegra fue la primera que lo dijo: “ya está preñada”. Así nomás, sin mirarme... sin nada de suavidad. Yo... yo no entendía bien. No sabía si eso era bueno... si tenía que alegrarme o qué. Pero acá adentro... mmm... yo sentía puro terror. Nadie me preparó. Nadie me explicó qué venía. En mi comunidad esas cosas... no se hablan. Las mujeres nomás lo vivimos... así. A mí me dolía el cuerpo... y el alma también. Pero me dijeron: “tú lo pediste, ya estás casada, ya te toca”.

Pedro no dijo nada. Ni una palabra pa’ consolar. Nomás dijo: “pues ya era hora”. Como si fuera... no sé... una obligación cumplida. A mí me hubiera gustado que me abrazara, que me dijera algo... que me mirara diferente. Pero no... suspiro... no fue así. Desde el principio sentí que... sí, que todo lo iba a vivir solita.

Entrevistadora: ¿Usted y Pedro hablaban sobre tener hijos? ¿Planificaban?

Tomasa: No... nunca. Nunca se habló de cuántos hijos queríamos. Mmm... de hecho, nunca se habló de nada importante. Pedro... él tomaba las decisiones solito. Y los hijos... pos iban llegando, uno tras otro. Y yo... pues yo los cuidaba. Era mi papel, decían.

Nunca nadie me dijo que yo podía decir “ya no”. Que podía cuidar mi cuerpo... ajá. Yo ni conocía eso de la planificación. Ni sabía que existía, no. Pedro decía que los hijos eran bendición... que así tenía que ser.

Y yo... por dentro... mmm, silencio... me iba apagando poquito. Con cada embarazo sentía que se me iba un pedacito de mí. No porque no quisiera a mis hijos, no... yo los amé con toda mi alma. Pero... pero no me dejaban tiempo pa' ser yo. Cada hijo fue también... una renuncia. A descansar... a pensar... a existir.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue para usted ser madre? ¿Cree que el matrimonio la preparó?

Tomasa: No... mmm... el matrimonio no me preparó. No. Me tiró... me dejó sola con todo. Yo fui madre como pude, así... aprendiendo en la marcha. Nadie me explicó nada, nada. Ni cómo cuidar a un bebé, ni cómo alimentarlo, ni cómo consolarlo. Todo fue... pos... por instinto nomás.

Tuve seis hijos. Y... ajá... mis hijos fueron mi fuerza. Aunque yo tuviera el cuerpo bien cansado, cuando ellos me abrazaban... mmm... se me olvidaba tantito el dolor. No fui madre perfecta, no. A veces me faltó paciencia... a veces lloraba mientras les cocinaba... a veces no tenía fuerza ni pa' hablar. Pero ellos vieron... vieron todo. Vieron que yo lo daba todo por ellos.

Y ahora... ahora me lo dicen. Me dicen: "Mamá, tú hiciste lo que nadie más hizo. Aguantaste lo que nadie debía aguantar." Y yo pienso... silencio... que no era mi deber aguantar. Pero lo hice. Porque no conocía otra forma.

Ahora sí les digo a mis hijas... y a mis nietas: "No repitan mi historia. Ustedes sí pueden elegir."

Entrevistadora: ¿Podía usted salir, estudiar o trabajar?

Tomasa: No... nunca. Salir sola... mmm... no se podía. Solo con permiso, y solo si era pa' algo útil, como ir al molino o al tianguis. Y si me tardaba tantito... ya había reclamos. Ver a mi familia... cada vez más difícil. Me decían que ya era mujer casada, que no tenía por qué andar visitando.

Estudiar... ay no, ni soñarlo. Cuando oía a otras mujeres hablar de escuela, yo sentía como si ellas vivieran en otro mundo. Yo ni escribir bien mi nombre sabía. Me lo enseñó una

sobrino... ya después de muchos años. Pedro decía que estudiar era perder el tiempo. Que “¿pa’ qué una mujer quiere saber letras si no va a ser maestra?”

Trabajar afuera... tampoco. Pero yo... ajá... yo trabajaba más que muchos. Me levantaba antes que todos, molía, cocinaba, limpiaba, cargaba leña, lavaba en el río. Pero ese trabajo... no se veía. No se contaba. Era mi deber, decían.

Y así... mmm, silencio... así me fui cansando por dentro.

Entrevistadora: ¿Tiene algún recuerdo bonito de su matrimonio?

Tomasa: Son poquitos... mmm... pero sí hay. Me acuerdo cuando mis hijos eran chiquitos y se dormían ahí, juntitos. Yo los veía... así, acurrucaditos, y sentía que... ajá... que algo bueno sí había hecho. Aunque yo estuviera triste, ellos... ellos me daban sentido.

Una vez Pedro me trajo un rebozo. No me dijo nada... nada. Nomás lo dejó ahí, en la mesa. Fue la única vez que me dio algo. No fue... pues... no fue un gesto amoroso, no. Pero en esos años... mmm... cualquier cosita buena parecía un tesoro. A veces una se agarra de lo más chiquito... cuando no ha tenido nada.

Entrevistadora: ¿Cuál fue el momento más difícil?

Tomasa: Muchos... mmm, sí, muchos. Pero uno de los peores fue cuando me vi en el espejo... tenía como treinta y ocho años... y no me reconocí. Tenía la cara seca, los ojos sin brillo... la espalda ya bien encorvada. Me pregunté: “¿Dónde estoy? ¿Qué soy yo ahora?” Y... ay... eso me dolió más que cualquier golpe. Sentí como si... como si me hubiera desaparecido a mí misma.

Otro momento... silencio... fue cuando una de mis hijas me vio llorando, después de una pelea. Se acercó, me abrazó y me dijo: “Mamá... yo no quiero ser como tú”. Eso... mmm... eso me rompió el alma. Sentí vergüenza... no por llorar, no. Sino por no haber podido darle otro ejemplo.

Entrevistadora: ¿En qué momento empezó a pensar que quería dejar esa vida?

Tomasa: Cuando mis hijos mayores se fueron pa' Estados Unidos... mmm... eso también fue un momento fuerte. Uno tenía veintidós y el otro veinticinco. Yo tenía como cuarenta años. Se fueron porque aquí... pos... no alcanzaba ni pa' comer bien. Trabajaban mucho y el dinero no rendía. Yo no quería que se fueran, me dolía... ay sí, me dolía, pero también sabía que querían ayudarnos.

Allá... allá aprendieron muchas cosas. Ellos sí fueron a la escuela, sí saben español, sí entienden más del mundo. Y desde allá empezaron a mandarme dinero. Me ayudaban con los gastos. Y... ajá... empezaron a preguntarme cosas que nadie nunca me había preguntado. Me decían: "Mamá, ¿estás bien?", "Mamá, ¿todavía te grita?", "Mamá, eso no está bien."

Y un día... después de una noche fea... Pedro llegó borracho, me gritó feo, me pegó. Y justo ese día... uno de mis hijos me llamó. Me dijo: "Mamá... ya no aguantes. No te lo mereces. Déjalo." Y eso... mmm, silencio... eso fue como una luz. Como si alguien me abriera una puerta.

Al día siguiente agarré mis cosas... y me fui. Me llevé a mis dos hijitas más chiquitas. Ya no quise esperar más. Me fui pa' Tulancingo, donde vivía uno de mis hijos. Él tenía apenas veinte años... pero me dio posada. Y ahí... suspiro... ahí me sentí a salvo. Era la primera vez... en toda mi vida... que me sentía fuera del miedo.

Entrevistadora: ¿Cómo reaccionó su familia?

Tomasa: Mal... mmm, bien mal. A los poquitos días llegó mi mamá. Vino desde la comunidad... ya estaba grande, ya no caminaba rápido, pero vino nomás pa' convencerme de regresar. Me dijo que si yo no volvía con Pedro... ella también me iba a dar la espalda. Que si dejaba a mi esposo... ya no iba a tener familia. Ay... eso me dolió. Me dolió más que los golpes.

Me dijo que Pedro ya tenía otra mujer en la casa... una muchachita de dieciséis años. Y que eso pasaba porque yo me había ido. Que era mi culpa. Pero yo... mmm, silencio... yo ya no quería vivir así.

Mis hijos me defendieron. Me dijeron: "Mamá, no vuelvas. Haz las cosas bien. Divórciate. Cierra ese ciclo." Y ellos... ajá, ellos me ayudaron. Me llevaron a la presidencia municipal.

Ahí conocí a una licenciada que hablaba náhuatl... como yo. Ella... ay, ella fue como un ángel.

Me dijo: “Tú tienes derechos. Pero tienes que aprender a defenderte. Tienes que aprender español.” Y así empecé. Me costó mucho... mucho. A mi edad, aprender otro idioma... no es fácil. Pero ella me tuvo paciencia. Me enseñó despacito, con calma.

En un año... ya podía hablar mejor. Ya podía entender lo que firmaba... podía decir lo que sentía. Mmm... eso... eso me cambió la vida.

Entrevistadora: ¿Cómo fue el proceso de divorcio?

Tomasa: Larguísimo... mmm, sí, bien larguísimo. Antes no era como ahora. Había que hacer un montón de papeles, esperar mucho tiempo. Y en la comunidad... pues nadie se divorciaba. Era como... como un pecado, así lo decían. Pero yo ya estaba decidida. Yo quería terminar bien. No quería andar escondiéndome.

Al final... ajá... me divorcié. Hace como unos veinte años. Y sentí una paz grande... ay sí, como si me quitaran un costal del alma. Pero luego vino el rechazo. La comunidad... no me lo perdonó. Me decían cosas en la calle, me dejaban de hablar... me miraban como si yo fuera una mujer perdida.

Pedro sigue viviendo allá, en la comunidad... como si nada. A él no lo señalan. A él no lo juzgan. Pero yo... mmm, silencio... a mí sí. A mí me ven como la que desobedeció, la que se rebeló. Por eso me fui pa’ la cabecera municipal. Allá soy otra. Vendo mi verdura, tengo mis cosas... nadie me grita.

Pero cada domingo tengo que subir a la comunidad. Porque allá están las tierras de mis hijos. Y si no voy a la junta, si no me ven en el Comité de Salud... pueden decir que abandonamos. Que ya no pertenecemos.

Entonces voy. Subo... firmo... saludo. Pero yo sé... mmm... sé que no me quieren. Nomás me aceptan por obligación. No más.

Entrevistadora: ¿Qué siente ahora al mirar hacia atrás?

Tomasa: (Se queda callada un momento) siento dolor, sí... por la niña que fui, pues... por no haber tenido otra oportunidad... por no haber sido escuchada, pues... (pausa larga, respira hondo). Pero también siento orgullo, pues... porque salí... porque no me dejé morir, porque ahora puedo contar mi historia...

Yo decidí dejar a Pedro, porque un día entendí que, si me quedaba... ya no la iba a contar, pues... que iba a ser como otras mujeres que ya no están... que se fueron calladas, pues... que las olvidaron... (se le quiebra la voz) yo no quería ser una más en esa lista, pues...

(Levanta la mirada, más tranquila) ahora vivo con más calma... sigo trabajando... sigo cuidando... pero ya sin miedo, pues... y eso... eso es libertad, pues..

Entrevistadora: Si pudiera cambiar algo de todo lo que vivió, ¿qué sería?

Tomasa: (Largo silencio) hubiera querido nacer en un mundo donde sí se escuche a las niñas, pues... donde no las entreguen como si fueran animales de carga... (pausa larga) hubiera querido que mi papá me preguntara si quería casarme... que mi mamá me dijera que también podía decir no, pues... hubiera querido estudiar, aunque fuera tantito... leer mis propios papeles... entender lo que me pasaba, pues...

(Se le quiebra la voz) hubiera querido vivir sin miedo... sin sentirme menos... sin sentir culpa por todo... pero más que nada... hubiera querido aprender a quererme, pues... a saber que yo valía... que no era necesario aguantar pa' ser mujer, pues...

(Levanta la mirada, ojos brillantes) si pudiera volver atrás, me diría a mí misma: "no estás sola... tú también importas... tú también tienes derecho a vivir sin dolor, pues.

Entrevistadora: Doña Tomasa, ¿qué piensa ahora, después de tantos años, de haberse casado a los catorce?

Tomasa: Pues ahora que ya pasó tanto tiempo... lo miro y me da coraje, tristeza... de todo junto, pues... (pausa larga) me casaron cuando era una criatura, pues... yo no sabía lo que era tener marido... no sabía lo que era el cuerpo... ni lo que era la vida, pues...

Yo pensaba que la vida era como en mi casa... ayudar a mi mamá, cuidar a mis hermanitos... ir al monte con mi abuela... (suspira hondo) pero de un día pa' otro... ya tenía que ser mujer... esposa... madre... sin haber pasado por ser joven, pues.

Y no fue porque yo quisiera... fue porque así se hacía... porque mi papá decía que era lo mejor... porque Pedro ofreció un terreno, y eso ayudaba... porque yo era mujer... y a las mujeres de la comunidad no se nos preguntaba, pues...

Era como si mi vida no fuera mía... como si yo fuera algo que se entrega... no alguien que decide, pues... ahora que ya soy grande... que viví tanto... pienso que me robaron la infancia, pues... que me quitaron los años más bonitos... yo hubiera querido jugar más, correr... reírme sin miedo... estudiar aunque fuera poquito... pero no me dejaron, pues... me dijeron que la escuela no era pa' mí... que las niñas indígenas no necesitaban aprender letras... que mi trabajo era cuidar niños... no ser niña, pues..

Entrevistadora: ¿Y ahora tiene alguna forma de ingreso? ¿Cómo fue ese camino?

Tomasa: sí, gracias a Dios, pues... yo vendo verdura... en el tianguis, allá en la cabecera... llevo años con eso, pues... empecé cuando me separé de Pedro...

Mis hijos me ayudaron, me dieron ánimos... me dijeron: 'mamá, tú puedes... ya sufriste mucho, ahora es tu turno'... (pausa larga) con eso empecé, pues... con un canasto y poquitas cositas, nomás...

Al principio me daba pena, pues... no sabía hablar bien español... me daba miedo que se burlaran de mí... pero conocí a una licenciada en la Presidencia... una señora buena, que también hablaba náhuatl... ella me dijo: 'Doña Tomasa, usted tiene que aprender, porque si no, la gente se aprovecha'... me ayudó mucho, pues... me enseñó a hablar español mejor... a leer... a entender los papeles... (pausa) fue difícil, no digo que no... pero ahora soy otra, pues... ya no me dejo... sé cuánto vale mi trabajo... sé defenderme, pues... ya no tengo que pedirle nada a nadie...y eso... eso es libertad, pues..

Entrevistadora: ¿Cómo está ahora su relación con su familia, hermanas y hermanos?

Tomasa: Ay... esa parte sí sigue doliendo, pues... (pausa larga) después de que me fui de la casa de Pedro, mi mamá vino a buscarme... pero no fue pa' apoyarme, no, pues... fue pa' decirme que me regresara... (se le quiebra la voz) me dijo que, si no volvía, ella me iba a desconocer... que era una vergüenza lo que yo estaba haciendo... que las mujeres aguantan... que eso me tocaba, pues... y no lo decía con odio, no... lo decía con miedo... porque así la criaron también a ella... ella tampoco tuvo elección, pues... pero igual dolía... yo esperaba que me abrazara, que me dijera: 'hija, te entiendo'... pero no pasó, pues... (silencio largo) Con mis hermanos es parecido... me saludan nomás cuando nos vemos en las asambleas... pero nada más... me ven como 'la que se salió'... la que rompió las reglas, pues...

Solo me aceptan cuando tengo que subir a la comunidad pa' firmar cosas del Comité de Salud... pa' que no le quiten la tierra a mis hijos, pues... pero cariño... eso ya no hay, pues... (pausa) A veces siento que no tengo familia, pues... pero luego me acuerdo de mis hijos... ellos sí están... ellos sí me abrazan... me hablan con respeto, me escuchan... y con eso... con eso basta, pues.

Entrevistadora: Doña Tomasa, si tuviera usted delante a una niña o adolescente que está en riesgo de ser casada, ¿qué le diría?

Tomasa: Le hablaría como si fuera mi hija... como si fuera la que yo fui, pues... le diría que no se deje, que su vida no le pertenece a nadie más que a ella... (pausa larga) que no escuche a quienes dicen que casarse joven es lo mejor... o que así es la costumbre... porque no es costumbre, pues... es injusticia... no es destino... es una trampa que muchas hemos vivido y que deja heridas bien hondas...

Le diría que tiene derecho a soñar... a seguir en la escuela... a jugar... a reír sin miedo, pues... que su voz importa... que no está sola, aunque sienta que sí... que hay mujeres como yo, que ya pasamos por ese camino... que la creemos... que la entendemos... y que la vamos a apoyar, pues...

(Respira profundo) y le diría que el amor no se impone... que, si alguien dice que la ama, pero quiere comprarla... controlarla... o forzarla... eso no es amor, pues... eso es

violencia... que no se confunda... que nadie tiene derecho a decidir por ella ni a tocar su cuerpo sin su voluntad...

Yo le diría que se aferre a su vida, que es sagrada... que vale más que un terreno... que una promesa... o que lo que la gente diga, pues... porque muchas de nosotras vivimos con miedo tanto tiempo... pensando que no teníamos opción...pero sí la hay, pues...y entre más hablemos, más opción habrá para otras..

Entrevistadora: ¿Qué cree usted que tendría que cambiar en su comunidad para evitar que más niñas pasen por lo mismo?

Tomasa: hígole... muchas cosas, pues... (pausa) primero... hay que dejar de pensar que las niñas no valen, que son pa' trabajar... pa' criar hijos... pa' obedecer nomás...

Eso nos lo meten desde chiquitas, pues... nos dicen: 'tú no sirves pa' la escuela, tú vas a cuidar niños'... y así nos quitan la voz, pues... (silencio breve)

En la comunidad tienen que entender que no por ser indígena una tiene menos derecho... que no por hablar náhuatl no puede aprender... no puede estudiar... nosotras también pensamos, sentimos, tenemos sueños, pues... pero a veces ni nos preguntan...

(Suspira hondo) también hay que dejar de ver el matrimonio como una solución pa' la pobreza... muchos papás casan a sus hijas porque piensan que así van a tener una boca menos que alimentar... pero no piensan en el dolor que eso causa, pues... niñas que deberían estar jugando... ya están criando hijos... como me pasó a mí, pues... y las autoridades... tienen que bajar más seguido... venir a las comunidades... hablar en nuestra lengua, pues... quedarse a escuchar... no nomás mandar papeles... o hacer juntas donde solo entienden los que hablan bonito... tienen que estar en serio, pues... que si hay una niña en peligro... no se esperen... que hagan algo...

(Se le quiebra la voz) y otra cosa: que haya más lugares donde las mujeres podamos hablar... porque a veces una se enferma del alma por tanto callar, pues... a mí me dolió por dentro muchos años... sentía que mi historia no le importaba a nadie... que lo que viví era normal... y no es normal, pues... no debe serlo.

Entrevistadora: ¿Hay algo más que quiera decir? Algo que no hayamos preguntado, pero que sienta importante.

Tomasa: (Respira hondo) sí... solo quiero decir que me hubiera gustado que mi historia no fuera la de tantas, pues... a veces me pongo a pensar en todas las niñas que fueron casadas como yo... que tal vez ya no están, que no aguantaron... muchas ya no viven, pues... algunas se enfermaron... algunas las mataron, así nomás... (pausa larga) y me duele saber que todavía pasa, pues... que hay niñas hoy que están sintiendo lo mismo que yo sentí: miedo... vergüenza... silencio... por eso hablo, pues... por eso conté todo... no porque me guste recordar, no... sino porque sé que, si no lo decimos, no cambia nada, pues... y también quiero decirles a las mujeres grandes como yo... que ya pasaron por todo... y que tal vez piensan que ya es tarde... que no lo es, pues... nunca es tarde pa' dejar de tener miedo... nunca es tarde pa' empezar a quererse, pa' decir: 'no más'... nunca, pues.

Entrevistadora: ¿Cómo se sintió durante esta entrevista?

Tomasa: (Larga pausa. Respira despacio) sentí muchas cosas, pues... (pausa larga) al principio... pena, sí... porque una guarda estas cosas como si fueran secretos que no se deben decir... como si dieran vergüenza, pues... pero conforme fui hablando... sentí alivio, como si me quitara piedras del pecho, pues... también sentí tristeza, sí... porque recordar no es fácil... (mira al suelo) me dolió volver a sentir lo que sentí de niña... de esposa... de madre asustada... pero también me dio orgullo, pues... porque ahora sé que todo lo que viví tiene sentido si sirve pa' que otra no lo viva...y me sentí escuchada... como pocas veces, pues... usted me dejó hablar, no me interrumpió... no me juzgó... me miró a los ojos... eso... eso me hizo sentir que mi palabra vale, pues... que aunque no fui a la escuela... aunque hablo con errores... lo que digo es importante, pues... así que gracias... porque hoy hablé por mí... por la niña que fui... por mis hijas... y por todas las que vienen detrás, pues.

Entrevista 2

Datos generales

Edad: 36 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: secundaria.

Estado civil actual: casada.

Número de hijos/as: 3

Ocupación: vendedora ambulante de verduras

Edad al momento del matrimonio o unión: 15 años

Entrevistadora: Antes de comenzar, muchas gracias por tu disposición, Xóchitl. Esta entrevista busca conocer tu historia de vida, tus vivencias, tus pensamientos. Si en algún momento te sientes incómoda, podemos parar o cambiar de tema, ¿está bien?

Xóchitl: Sí, está bien, pues... gracias a usted por venir hasta acá, por tomarse el tiempo de escucharme... no es común que alguien nos pregunte por nuestra historia, pues... casi nadie se acerca a saber lo que una ha vivido... a veces una guarda tanto por dentro, tanto que duele... que ya ni sabe cómo soltarlo, pues... (pausa larga) pero si esto sirve pa' que otras niñas no pasen lo que yo pasé, pues... entonces yo quiero hablar, quiero decirlo, pues... pa' que ninguna vuelva a quedarse callada como me tocó a mí, pues.

Entrevistadora: Gracias por tu confianza. Para empezar, me gustaría que me contaras: ¿cómo era tu vida antes de casarte?, ¿cómo eran tus días, tu entorno?

Xóchitl: (Respira hondo) pues... era diferente, muy distinta, pues, a como es ahora... yo vivía con mis papás y mis tres hermanas... todos juntitos en una misma casa, una casa sencilla, sí, pero llena de ruido, de voces... de vida, pues... a veces olía a leña... otras a frijoles hirviendo... dormíamos en dos cuartos, todos apretados... pero así crecimos, así era, pues... nos levantábamos muy temprano, antes de que saliera el sol... mi mamá comenzaba

con el nixtamal y yo ahí cerquita, ayudándole a moler el maíz... y si ella se enfermaba tantito, o andaba cansada, pues yo me hacía cargo sola... después barría el patio... y me alistaba para ir a la escuela... caminábamos en grupo, unas cinco niñas del mismo rumbo... entre árboles, entre lodo... entre risas bajitas, pues... la escuela era lo que más me gustaba, pues... ahí me sentía libre... como si el corazón respirara diferente... sobre todo cuando tocaba leer en voz alta... yo siempre levantaba la mano, aunque me temblara tantito... me gustaba aprender palabras nuevas, aunque a veces no entendía todo lo que decían en español... en mi casa hablábamos náhuatl, y en la escuela nos decían que habláramos “bien”... pero yo no sabía cómo hacerlo siempre, pues... aun así, yo le ponía ganas... mucha gana... me gustaban las historias, los cuentos, los mapas...yo soñaba con ver otros lugares... esos que salían en los libros... como si mi alma quisiera ir allá, pues.

Entrevistadora: ¿Qué grado escolar alcanzaste? ¿Pudiste terminar algún ciclo completo?

Xóchitl: (Asiente despacito, como con orgullo y tristeza a la vez) sí, terminé la secundaria... eso ya era mucho, pues, para una niña de mi comunidad... muchas de mis compañeras se salieron antes... unas porque ya las habían comprometido, otras porque sus papás decían que era peligroso ir... yo tuve suerte, pues, porque mis papás me dejaron seguir... pero sí me lo recordaban seguido: ‘ya te estás haciendo grande... ya no es tiempo de andar tanto en la calle’, decían... me empezaban a decir que tenía que pensar en mi “futuro”... y ese futuro, pa’ ellos, era casarme, pues...pero yo no pensaba así... yo me imaginaba otra cosa... me veía siendo maestra, pues, como la que venía de la cabecera municipal... ella hablaba bonito, sabía muchas cosas... era firme, pero buena... yo quería ser como ella, enseñar en mi lengua... ayudar a los niños de aquí a entender lo que a mí me costaba, pues... me imaginaba con un escritorio... con cuadernos llenos de letras... soñaba despierta en clase... pero esos sueños, pues... se fueron apagando poquito a poco, como lucecitas que se van bajando...

Entrevistadora: ¿Y cómo era tu relación con tu familia en ese tiempo? Me refiero a la convivencia, la comunicación, el cariño...

Xóchitl: con mi mamá, bien, pues... ella era muy trabajadora... todo el día andaba de un lado a otro, cocinando, lavando, cuidando a mis hermanas más pequeñas... a veces la veía muy cansadita, como si todo le pesara... no hablábamos mucho de cosas profundas, no... pero ella me enseñó con el ejemplo, pues... ella me enseñó a hacer tortillas, a preparar los quelites, a bordar... y cuando tenía ratitos libres... nos sentábamos juntas en la cocina, platicando bajito... como si el mundo se detuviera tantito, pues...

(Suspira hondo) con mi papá... era diferente... él era serio... muy serio... no hablaba mucho, pero cuando hablaba... se hacía lo que él decía, pues... era muy estricto... nunca me abrazó, pero sí me cuidaba a su modo... yo sabía que, si un hombre me molestaba en el camino a la escuela... él lo iba a enfrentar, pues... pero también sabía que con él no podía discutir... ni decir lo que sentía... era como un cerco: protector, pero rígido, pues... con mis hermanas era lo mejor... jugábamos a hacer tortillas de lodo... a cargar muñecas hechas con trapos... a veces íbamos a juntar leña y en el camino contábamos historias inventadas, pues... éramos felices en nuestra imaginación... nos reíamos por todo... a veces nos peleábamos, sí... pero al ratito ya estábamos compartiendo una flor... un pan... una cobija... era una alegría bonita, pues... una alegría que ahora extraño.

Entrevistadora: Gracias, Xóchitl, por compartir esos recuerdos. Me parece muy valioso todo lo que estás contando. Ahora me gustaría preguntarte... ¿cómo y cuándo fue que cambió tu vida?, ¿cómo fue el momento en que te enteraste que te ibas a casar?

Xóchitl: (Toma aire lentamente) fue justo cuando terminé la secundaria, pues... yo estaba contenta... de verdad bien contenta, pues... me acuerdo que tenía la esperanza de seguir estudiando... y aunque en ese momento no lo decía mucho en voz alta, soñaba bajito, soñaba con irme a estudiar fuera del pueblo, pues... había escuchado que en Tulancingo había una escuela donde daban becas pa' niñas de comunidades... una vecina había ido y me contó cómo era... que tenía libros, dormitorios, computadoras... cosas que yo ni conocía, pues... yo imaginaba, en mi cabecita, que tal vez, si hablaba con mi papá con calma, podría convencerlo... ya hasta tenía todo planeadito en mi cabeza, pues... esperaba el momento adecuado pa' decirle... pero ese momento... nunca llegó, pues... un día cualquiera, mientras

ayudaba a mi mamá a desgranar el maíz en el corredor de la casa, ella me lo dijo así nomás, sin aviso, sin rodeo, como si me hablara del clima o del café: “ya vinieron a pedirte”, dijo... Al principio no entendí bien... pensé que hablaba de otra persona... le pregunté: “¿qué dices, mamá?”, y ella me repitió, con la voz bajita pero firme: “que ya vinieron a pedirte... que tu papá ya dio su palabra”, pues.

(Pausa larga) me quedé quieta... me dolió el pecho, como si me hubieran golpeado, pues... no pude moverme... sentí un frío subiéndome por los brazos, como si me quedara sin sangre... me daban ganas de llorar, pero no podía... era como si me faltara el aire, pues... le pregunté con miedo: “¿y quién decidió eso?”, y ella me dijo que mi papá ya había hablado con los papás del muchacho... que él tenía trabajo, que era responsable, que era una “buena oportunidad” pa’ mí... que ya tenía edad pa’ casarme...n“mejor con alguien que te respete, a que andes por ahí de soltera”, dijo...

Me sentí como si alguien me hubiera empujado por un barranco... como si los sueños que yo traía en el pecho se me hubieran caído al suelo, pues... y nadie... nadie hubiera visto cómo se rompieron.

Entrevistadora: ¿Qué pensaste en ese momento?, ¿qué sentiste?, ¿pudiste decir algo?

Xóchitl: (Pausa larga) sentí miedo... un miedo profundo, pues, que me movía todo por dentro... pero también me dio pena... pena conmigo misma, pena con mis sueños, pues... en mi casa no se hablaba de sentimientos... nadie te preguntaba si estabas feliz o triste, no... lo importante era obedecer... si decías algo, si cuestionabas, aunque fuera tantito, te decían que eras respondona, malcriada... que les faltabas el respeto, pues...

(Pausa larga) entonces me callé... tragué saliva... me limpié las manos llenas de maíz y seguí desgranando como si nada, pues... pero por dentro... todo era un torbellino, así... revuelto, pues... esa noche no pude dormir, no... me acosté en la cama que compartía con mis hermanas y me tapé con el rebozo hasta la cabeza, pa’ que no me vieran llorar... me dolía la garganta de tanto aguantar las ganas... pensaba: ‘¿cómo voy a dejar mi casa?, ¿cómo voy a dejar mi escuela?, ¿cómo voy a vivir con alguien que apenas conozco?, ¿cómo voy a dejar a mis hermanas?’ me sentía como si me arrancaran de mí misma, pues... y al mismo tiempo... me daba vergüenza decirlo, porque todas las mujeres que conocía habían pasado por lo

mismo... mi mamá, mi tía, mi abuela... ninguna había elegido, pues... y yo pensaba: ‘¿quién soy yo pa’ querer otra cosa?’

(Se le quiebra la voz) me sentí chiquita... como una niña a la que obligan a usar los zapatos de una mujer grande... como si me pusieran un vestido que no me queda, pero que tengo que usar aunque me lastime, pues... y la verdad... eso era... yo todavía era niña, pues... tenía cuerpo de mujer, sí... pero el corazón lleno de juegos... de sueños... de palabras que no habían salido... y ya me estaban empujando a una vida que no entendía... nadie me preguntó si estaba lista... nadie me preguntó si quería... y aunque me hubieran preguntado... en ese tiempo yo no sabía cómo decir ‘no’, pues.

Entrevistadora: ¿Conocías al muchacho con el que te casaste? ¿Habías tenido oportunidad de convivir con él antes de la boda?

Xóchitl: (Habla despacio) lo había visto, sí... pero no puedo decir que lo conocía, pues... su nombre es Juan... en ese entonces tenía 25 años... diez años mayor que yo, pues... pasaba a veces por la casa porque ayudaba en el campo con unos tíos... era de pocas palabras, muy serio, siempre con su sombrero y su machete en la cintura... a veces me saludaba con un movimiento de cabeza... pero nunca, nunca me habló más allá de eso, pues... en mi comunidad no se permite que las muchachas convivan con los hombres si no están comprometidas... no se puede platicar, ni bromear, ni siquiera mirar mucho, pues... eso era mal visto... entonces yo no sabía nada de él... salvo lo que se decía: que tenía terreno, que su familia era conocida, que “ya estaba en edad de hacerse de mujer”, como decían los mayores, pues... yo no sabía si me caía bien, si me daba confianza, si me gustaba... nada, pues... solo supe que era él porque me lo dijeron... me lo impusieron, pues... y no tuve oportunidad de decir nada...

Para mi papá, que Juan tuviera 25 años no era problema... al contrario, lo veía como ventaja: ‘ya tiene experiencia, ya sabe trabajar, ya puede mantener una familia’, decía... pero nadie pensó en mí, pues... nadie se preguntó si una niña de 15 podía entender lo que significaba casarse con un hombre que ya había vivido otra etapa... que hablaba con seguridad... que tomaba decisiones sin consultarme... todo fue muy rápido, pues... me sentí como si estuvieran arreglando un trato... no mi vida, pues.

Entrevistadora: ¿Recuerdas cómo fue el momento en que la familia de Juan habló con tu papá? ¿Qué ocurrió en ese encuentro?, ¿te enteraste después o estuviste presente?

Xóchitl: No estuve presente, no... yo ni supe bien qué pasaba, pues... solo supe lo que me contó mi mamá, días después... la familia de Juan vino un domingo por la mañana, llegaron temprano, como se acostumbra aquí en el pueblo... con sus ofrendas, pues... trajeron dos guajolotes, una gallina y... lo más importante pa' ellos... una vaca, pues... esa vaca fue como el sello del trato, así me dijo mi mamá... mi papá los recibió en el corredor de la casa... se sentaron en sus petates y hablaron en náhuatl, como hablan los mayores, pues...

Yo estaba adentro, lavando ropa con mis hermanas... no sabíamos bien pa' qué venían... pero sí se sentía algo raro en el ambiente, como un aire pesado, pues... mi mamá nos decía que no preguntáramos... que siguiéramos trabajando... luego supe que ese día definieron la fecha de la boda, pues... que mi papá aceptó sin consultarme, sin llamarme, sin siquiera mirarme, pues... dijeron que era una “buena unión”, que era lo que correspondía... el intercambio de animales fue como asegurar el trato, como una promesa entre las familias, pues... en la comunidad eso todavía se usa... como símbolo de respeto y compromiso... pero a mí nadie me preguntó, pues... nadie me llamó a la reunión... nadie me dijo que podía opinar... me lo informaron hasta después... “ya está arreglado”, fue lo único que me dijeron... (La voz baja) en ese momento sentí que ya no era mía... que mi vida... ya no me pertenecía, pues.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue la boda? ¿Qué recuerdas de ese día?

Xóchitl: Lo recuerdo como si fuera ayer, pues... fue una boda sencilla, como las que se hacen aquí en Santiago Tetepa... una misa en la iglesia, la comida en casa de mis papás... y música de huapango con un grupo local, pues... había ollas de barro con mole, arroz, tortillas hechas a mano... las vecinas ayudaron a servir, todas moviéndose rápido, como en cualquier fiesta del pueblo... mi tía me había bordado un huipil blanco especialmente pa' ese día... tenía flores color vino, azul y naranja... me peinaron con trenzas largas, bien apretaditas... y me pusieron listones blancos y rojos, como símbolo de pureza y compromiso, pues... todos

decían que me veía bonita... me abrazaban... me decían cosas bonitas... pero yo me sentía extraña, pues... me veía desde afuera, como si no fuera yo la que estaba ahí... recuerdo que caminé al lado de Juan hacia el altar... él estaba serio, como siempre... apenas me dijo palabra, pues... yo trataba de caminar firme... de no llorar... saludaba, sonreía... pero por dentro... por dentro quería desaparecer, pues... me sentía como si estuviera actuando... como si todo fuera una obra donde yo tenía que fingir estar feliz... cuando en realidad lo único que sentía era un hueco en el estómago... y una tristeza que no sabía dónde poner, pues... nadie me preguntó si quería casarme... nadie me preguntó si tenía miedo... todos pensaban que estaba cumpliendo con mi destino de mujer... pero nadie vio que yo no me sentía lista, pues... que tenía quince años... que todavía jugaba con mis hermanas... que soñaba con seguir estudiando...

Esa boda no era el inicio de un sueño... era el final de mi infancia, pues... y aunque ahora puedo hablar de eso con palabras... en ese momento solo lo sentía en el cuerpo, pues... me dolían las manos de tanto apretarlas... me ardía la garganta de tanto tragarme las lágrimas... todo el mundo estaba contento... menos yo, pues.

Entrevistadora: En tu comunidad, Xóchitl, ¿a qué edad se espera que las mujeres se casen o se unan con una pareja?

Xóchitl: (Suspira) aquí todavía se piensa, pues, que una muchacha debe casarse joven... desde que una niña menstrua... ya la empiezan a mirar diferente, pues... si tiene 13 o 14 años y ya tiene cuerpo de mujer... ya la empiezan a cuidar más, a vigilarla... le dicen que tenga ‘buen comportamiento’... porque si no... ‘nadie la va a querer bien’, dicen los mayores, pues... a los 15 ya es normal, muy normal, que empiecen a llegar los hombres a pedir la palabra... y si una llega a los 18 sin haberse casado o sin tener compromiso... la gente empieza a murmurar, pues... dicen que ya se le pasó el tiempo... que algo tiene... a mí me casaron a los 15, pues... y no fui la primera ni la única... tenía compañeras de la secundaria que ya no regresaban a clases porque se habían ido con un muchacho... algunas por presión, otras porque sus familias ya no podían mantenerlas, pues... y lo más triste... lo más triste, pues, es que muchas lo aceptamos porque así es como se nos educa... desde niñas nos

enseñan a cocinar... a cuidar a los hermanos... a obedecer... nunca nos hablan de elegir, de esperar, de soñar algo más, pues... nos dicen que el matrimonio... es lo que nos toca, pues.

Entrevistadora: ¿Y qué se dice de las mujeres que no se casan jóvenes?

Xóchitl: Se habla mal, la verdad... muy mal, pues... a las que no se casan jóvenes les dicen ‘dejadas’, o ‘rebeldes’, pues... dicen que son ‘mujeres con carácter difícil’, o que ‘ya nadie las va a querer’, así nomás... incluso si una muchacha dice que quiere estudiar más o trabajar... la gente empieza a decir que es muy ambiciosa, o que se cree mejor que los demás, pues... aquí hay mucho juicio... demasiado... hay un dicho que escuché muchas veces, muchas: ‘la mujer que no se casa pronto, se vuelve carga pa’ su familia’, así lo dicen, pues... y eso se queda en la cabeza... se clava, pues...

Por eso muchas aceptan un compromiso, aunque no estén listas... aunque no quieran... aunque tengan miedo, pues... porque prefieren eso a que las señalen... o las rechacen... (Suspira hondo) además, en las fiestas... en los bailes... si eres soltera y mayor de 18, ya nadie te invita a bailar, pues... te ven como rara, como si te hubieras salido del camino que te tocaba, pues... es muy duro... muy duro, pues...

Entrevistadora: ¿Qué papel tienen la familia, los padres, los abuelos o incluso las autoridades tradicionales en esas decisiones?

Xóchitl: Tienen mucho poder, pues... aquí las decisiones sobre el matrimonio no las toma una sola persona... se acuerdan entre familias, pues... el papá de la muchacha es quien da la palabra... él decide si acepta o no, pues... a veces consulta a la mamá... pero otras veces ni eso, no... los abuelos también opinan... los tíos, los mayores... muchos dicen que así se ha hecho siempre, que antes las mujeres se casaban más jóvenes todavía... y que por eso ‘sí duraban’, dicen, pues... cuando un hombre quiere casarse con una muchacha, su familia va a hablar con la familia de ella... eso es lo que llaman ‘pedir la palabra’, pues... se lleva pan, guajolotes... a veces licor... y en algunos casos, como en el mío... también animales grandes, como una vaca, pues... eso es símbolo de seriedad... si el padre de la muchacha acepta los animales... ya se considera que está comprometida, pues...

(Respira hondo) las autoridades tradicionales... como el delegado o el comisariado... no siempre intervienen directamente... pero sí validan, pues... por ejemplo, si hay una reunión o un problema... ellos apoyan a la familia del esposo... porque creen que es lo correcto... muchas veces, si una muchacha quiere echarse para atrás... le dicen que ya no puede... que ‘ya se dio la palabra’, que sería una vergüenza pa’ la familia, pues...

Entrevistadora: ¿Sientes que las mujeres tienen libertad para decidir sobre su pareja y el momento de unirse?

Xóchitl: No... la verdad es que no, pues... a veces nos hacen creer que sí, porque te preguntan: ‘¿te gusta el muchacho?’... pero si tú dices que no... te presionan, pues... te dicen: ‘es trabajador’, ‘ya tiene casa’, ‘ya tienes edad’... y si sigues negándote... te hacen sentir culpable, como si fueras tú la mala, pues... yo viví eso... cuando supe que Juan quería casarse conmigo... no dije nada, no porque estuviera de acuerdo... sino porque sabía que si decía que no, se iba a armar problema, pues... que mi papá se iba a enojar... que mi mamá me iba a decir que no fuera malagradecida... que los demás iban a hablar... en teoría, podríamos decir que no... sí... pero en la práctica, muy pocas lo hacemos, pues... y cuando una lo hace... tiene que pagar el precio, pues: críticas, distanciamiento, soledad...

(Suspiro profundo) es muy difícil ser mujer y tener libertad aquí, pues... y si eres joven... peor, pues.

Entrevistadora: ¿Qué opinan en tu comunidad sobre las relaciones sexuales en niñas o adolescentes?

Xóchitl: Es un tema muy callado, pues... pero que está ahí... bien presente, aunque nadie lo diga, pues... si una niña tiene relaciones fuera del matrimonio... la critican mucho, demasiado... dicen que es ‘malo’, que no tiene educación, pues... y muchas veces, si se embaraza... la obligan a casarse con el muchacho, aunque no lo quiera... aunque él sea mucho mayor, pues... pero si esa misma niña tiene relaciones con su esposo, aunque tenga 13 o 14 años... ya no lo ven mal, pues... al contrario, dicen que es su deber... nadie se

pregunta si ella quiere... si entiende... si tiene miedo, pues... es como si casarse volviera todo permitido, hasta lo que debería preocuparnos, pues...

(Respira hondo) eso me pasó a mí... cuando me casé con Juan... él tenía 25 y yo 15, pues... nadie se preocupó por la diferencia de edad... ni por si yo estaba lista, pues... solo pensaban que ya era su esposa... y eso duele, pues, duele hondo... porque muchas veces, detrás de esos matrimonios... hay relaciones forzadas, pues... pero no se nombran... se normalizan... como si nada, pues.

Entrevistadora: ¿Qué papel juegan la religión, las costumbres o la pobreza en estos matrimonios?

Xóchitl: (Suspira hondo) juegan un papel muy fuerte, pues... muy fuerte... la religión, por ejemplo... nos enseña que el matrimonio es pa' siempre, que una mujer debe obedecer a su esposo... que debe servir... que debe aguantar, pues... en las misas nos dicen que ser buena esposa es un deber... que es lo que Dios quiere, así nos dicen, pues... muchas mujeres, aunque estén sufriendo... no se separan por miedo, pues... miedo a irse al infierno, miedo a que Dios las castigue... a mí me dijeron muchas veces que Dios premia a las mujeres que se sacrifican por su familia... las costumbres también pesan... aquí hay cosas que se hacen “porque así han sido siempre”, pues... casar a las hijas jóvenes es una de ellas... la gente dice: ‘más vale casarla antes de que se desvíe’, así lo dicen, pues... creen que así las cuidan... que así aseguran que tengan un hombre que las mantenga... y la pobreza... ay, la pobreza... eso lo vuelve todo más difícil, pues... a veces las familias casan a las hijas porque ya no pueden mantenerlas... porque es una boca menos que alimentar... o porque el hombre ofrece algo a cambio: animales, dinero, trabajo... como en mi caso, que llevaron una vaca y unas aves... es como un intercambio... como si la hija fuera parte de un trato, pues...

(Se le quiebra la voz) eso es lo más duro... que una se dé cuenta, con los años... de que la entregaron como si fuera propiedad, pues..

Entrevistadora: Después de la boda, ¿cómo fue tu llegada a la casa de Juan?, ¿cómo recuerdas ese primer periodo como esposa?

Xóchitl: (Suspira profundamente) fue muy duro, pues... bien duro... la boda terminó en la tarde y esa misma noche me fui con Juan a su casa, sin descanso, pues... no hubo tiempo pa' nada... solo un cambio brusco de casa, de reglas... de todo, pues... recuerdo que cuando llegamos... me sentí como invitada en casa ajena, pues... su mamá, doña Eustolia, me recibió sería... sin una sonrisa, nada... me mostró un cuartito, con piso de tierra, donde dormiríamos los dos... compartíamos la vivienda con su mamá, su hermana menor y un tío que vivía al fondo... éramos muchos, pues... no había privacidad, ni un rinconcito pa' mí...

Desde el primer día me levantaron a las cinco de la mañana... 'aquí no hay flojeras', me dijo su mamá... me ordenó calentar el café, moler el nixtamal, barrer el patio... yo sabía hacer esas cosas, sí... pero no de esa forma, pues... todo era rápido... exacto... sin error... si se me olvidaba algo... me lo decían con reclamos, con mala cara, pues... no había paciencia... no había ternura, nada... me sentía juzgada todo el tiempo, como si estuviera en examen, pues... Juan casi no hablaba... salía temprano al campo y regresaba por la tarde... a veces comía sin decir una palabra... otras, me hacía comentarios secos: 'te faltó sal', 'esto ya se enfrió', 'no laves la ropa así'... yo trataba de hacerlo todo bien... pero nunca parecía suficiente, pues... no hablábamos de cómo me sentía... él asumía que yo ya debía saber lo que tenía que hacer... que casarse era eso: trabajar, servir, callar... pues

Entrevistadora: ¿Podías ver a tu familia, salir a caminar o tener tiempo para ti?

Xóchitl: No... en la casa no se usaba que una mujer recién casada anduviera sola en la calle. Solo podía salir con mi suegra... o con alguna vecina. A veces quería ir a ver a mi mamá, pues... pero tenía que pedir permiso. Y si Juan no estaba de acuerdo, no podía ir. Me decían que ya no era 'una muchachita', que ahora era mujer casada y que debía dar el ejemplo. Pero yo no me sentía mujer... me sentía como niña disfrazada, pues... niña cargando responsabilidades que no entendía del todo.

(Suspira y hace pausa larga) las primeras semanas... lloraba en las noches. Calladito, pa' que no me oyeran. Me tapaba con el rebozo y ahí... ahí dejaba salir el llanto. Me dolía el cuerpo del trabajo... y más me dolía el alma por la soledad. Me preguntaba si así era el matrimonio para todas... Pensaba en mis amigas, en la escuela... en los libros que no terminé de leer... y... me sentía atrapada.

Entrevistadora: Xóchitl, ¿cómo era tu vida diaria estando ya casada con Juan? ¿Cómo se organizaba tu día a día?

Xóchitl: Mi vida diaria era bien pesada, pero no nomás de cansancio del cuerpo... también del corazón. Desde el primer día que llegué a la casa de Juan supe que ya no podía hacer las cosas como yo estaba acostumbrada. Allá todo tenía otro ritmo, otra forma... todo más duro. Me levantaba cuando todavía estaba oscuro. A las cinco ya tenía que estar en pie, porque su mamá decía que mujer que duerme hasta tarde es floja. Primero preparar el café... luego el desayuno para Juan y para su tío. Después barrer el patio, cuidar el fogón, preparar el nixtamal si tocaba, lavar la ropa a mano, ir al molino, traer agua... todo rápido, sin fallar. Si había un niño enfermo, eso no era motivo pa' descansar. A veces tenía que hacer todo con el bebé en brazos o amarrado en la espalda con el rebozo. Y si algo se me olvidaba, me lo decían fuerte. Me hablaban seco. Vivía con el miedo de hacer algo mal.

Yo sentía como si viviera en alerta todo el día... siempre pensando si ya estaba bien hecho, si no me iban a regañar.

No tenía tiempo pa' mí. Ni pa' sentarme tantito. Ni pa' pensar.

Era como si el día pasara sin que yo contara. A veces, por las tardes, vendía un poquito de verdura en la calle... pero solo si Juan me daba permiso. Tenía que regresar antes de que se metiera el sol. Si me tardaba, o si alguien me detenía a platicar, él se molestaba. Me decía que estaba descuidando mis deberes. Por eso yo siempre caminaba rápido, con la cabeza baja. No levantaba la voz. No reía fuerte. Me sentía invisible... como si yo no fuera yo.

Entrevistadora: ¿Y quién tomaba las decisiones en la casa?

Xóchitl: Juan... siempre Juan. Él decidía todo. Qué se compraba, a dónde se iba, si podíamos recibir visitas o si yo podía salir tantito. A veces yo quería opinar, decir algo chiquito, como mover un mueble, comprar una cobijita pa' los niños... pero si a él no le parecía, me decía: 'eso no es asunto tuyo'.

Decía que él era el que trabajaba, el que daba el dinero, y por eso él tenía la última palabra. Yo me quedaba callada. ¿Qué más hacía? Su mamá también mandaba mucho. Aunque ya estaba grande, opinaba en todo. A veces yo sentía que no tenía ni un pedacito de espacio que fuera mío. Como si todo lo que hacía, lo que decía, hasta cómo respiraba... podía ser juzgado por alguien. Me decían qué cocinar, cómo cargar a mis hijos, hasta cómo vestirme. Cuando empecé a vender verduras, ni eso fue decisión mía. Su mamá fue la que me dijo cuánto cobrar, qué días podía salir, a qué hora tenía que regresar. Y sí... yo obedecía. Por dentro sentía coraje, me ardía el pecho... pero no sabía cómo poner un alto.

Tenía miedo. Miedo de que se enojara Juan. Miedo de que su mamá me humillara. Miedo de que dijeran que yo era mala esposa. Por eso callé tanto tiempo. Porque sentía que mi voz no valía.

Entrevistadora: ¿Y cómo era tu relación con Juan? ¿Había momentos de cercanía, de diálogo?

Xóchitl: La verdad... casi no hablábamos. Nuestra relación siempre fue fría, como si hubiera una pared entre los dos. Desde el primer día que llegué a su casa, Juan me trató con distancia. No me insultaba, no me golpeaba al principio... pero tampoco había cariño.

Él hacía lo que dicen que hace un hombre: trabajar en el campo, traer dinero, arreglar lo que se descompone. Pero nunca hubo un abrazo. Nunca una palabra bonita. Nunca me preguntó si yo estaba feliz... o si me estaba muriendo por dentro.

Cuando abría la boca, era para dar órdenes: ‘cuida a los niños’, ‘no gastes’, ‘hazlo así’. Si yo intentaba decir cómo me sentía, él cambiaba el tema, como si mis palabras no valieran. Nunca compartimos penas, ni alegrías.

Me acuerdo que cuando uno de mis hijos se enfermaba, yo pasaba la noche en vela, con el corazón apretado, rezando, llorando bajito... y él dormía como si nada.

Me sentía sola, aunque estaba acompañada. No había compañerismo. No había ternura.

Era como si cada quien viviera en su propio mundo... solo que el mío estaba lleno de carga, de miedo, de cansancio, y el de él estaba lleno de silencio.

Entrevistadora: ¿Se llegaba a enojar contigo? ¿En qué momentos? ¿Cómo reaccionaba cuando se enojaba?

Xóchitl: Sí... pues... Juan se enojaba bien rápido, por cualquier cosita. A veces... ay, si la comida ya estaba fría tantito... ya se molestaba. Si los niños lloraban mucho... también. Si yo gastaba algo sin decirle... igual.

Y si yo me encontraba a una vecina y me quedaba tantito hablando... mmm, él decía que no quería que yo anduviera de chismosa. Si regresaba del tianguis un poquito tarde, aunque fuera por la lluvia... él me miraba con la cara dura, sin decir nada.

Cuando él se enojaba... gritaba. Me decía que era floja, que no servía, que todo lo hacía mal. Y otras veces... (hace un silencio largo) no decía nada, pero se quedaba sin hablarme... dos, tres días. Como si yo no estuviera ahí. Eso... eso a mí me dolía más.

Él no me pegaba con los puños, no... pero sí me empujó varias veces. Me jaló del brazo fuerte. Una vez... me encerró en el cuarto. Yo ahí me quedé, llorando bajito, con mis niños dormidos.

(Respira hondo) yo tenía miedo. Miedo de decir algo... miedo de que se enojara más. Yo aprendí a ver su cara, a ver cómo caminaba, cómo hablaba... pa' saber si estaba de malas. Vivía así... con miedo. Con mucho miedo...

Entrevistadora: ¿Y cuántas hijas e hijos tuvieron?

Xóchitl: Tuvimos tres... sí... tres hijos. El primero fue niño. Ay, nació cuando yo tenía como dieciséis, y la verdad... no sabía nada de ser madre. Nadie me enseñó. Yo nomás hice lo que pude... como Dios me dio a entender.

El segundo... también fue niño. Y la última... fue niña. Ella... ella es mi esperanza. Cuando la miro, siento que tengo que seguir, seguir adelante... pa' que ella no viva lo mismo que yo viví.

Con Juan... nunca hablamos de cuántos hijos queríamos. Nunca. Él decía que 'Dios manda los hijos' y que uno no debía decir nada. Yo, pues... yo no conocía bien eso de cuidarse. No sabía. Y aunque lo hubiera sabido... mmm... no me hubiera sentido con libertad pa' usar nada.

Si yo decía que estaba cansada... que no quería otro embarazo tan pronto... él me decía que exageraba. Que así es la vida de la mujer. Que la mujer sirve pa' eso.

(Pausa larga) cada hijo... yo lo amé. Sí, los amé a los tres. Pero también los parí solita, con miedo, con cansancio, con dolor. Porque ser madre así... sin que una lo elija... también deja heridas por dentro.

Yo quiero mucho a mis hijos, sí... pero... (la voz se quiebra) hubiera querido ser madre de otra manera. Con apoyo... con ternura... con mi decisión. No así... no desde el silencio, ni desde la obligación.

Entrevistadora: ¿Cuánto tiempo pasó antes de que quedaras embarazada? ¿Cómo viviste esa noticia?

Xóchitl: (Hace un silencio) Poco... muy poquito. A los cinco, seis meses de que me fui con Juan... ya estaba embarazada.

Empecé a sentir mareos... sueño... náuseas. Yo no sabía qué me pasaba. Al principio pensé que era por el cansancio... porque no comía bien... porque todo el día andaba haciendo quehacer.

Fue una vecina la que me dijo: ‘yo creo que estás esperando’. Yo tenía dieciséis años... me asusté. Me dio miedo... miedo de no saber cómo cuidar un bebé. Si ni entendía bien mi propio cuerpo... ¿cómo iba yo a traer una vida al mundo?

En mi casa... nunca me hablaron de eso. Nunca. Y en la escuela, pues... apenas si lo mencionaban. Yo no sabía nada.

Juan no dijo mucho. Nomás me preguntó si estaba segura... y cuando le dije que sí, él dijo: ‘pues así es’. (suspira)

No me llevó al doctor. Decía que era caro, que su mamá había parido ocho hijos ahí en la casa... y que todos estaban vivos.

Yo nomás fui una vez al centro de salud. Me hablaron en español... rápido, muy rápido. Me dieron una tarjeta y me dijeron que regresara.

(Larga pausa) no entendí todo... me dio pena preguntar... me dio vergüenza. Me sentí sola otra vez. Nadie me explicó qué podía hacer, cómo cuidarme, qué debía vigilar.

Solo supe que... pues... que tenía que esperar. Y aguantar.

Entrevistadora: ¿Cómo fue el parto?, ¿recibiste acompañamiento?

Xóchitl: El parto fue en la casa... sí, ahí mismo. Con una partera de la comunidad. Una señora ya grande... muy seria. Ella sabía lo que hacía, pero casi no hablaba.

Ay, fue bien doloroso. Yo tenía las contracciones y... (hace un silencio) nadie me decía nada pa' calmarme. Nomás escuchaba las voces que decían: 'aguanta', 'no grites', 'así paren las mujeres'.

Yo... yo me sentí juzgada hasta en ese momento. Como si hasta pa' sufrir tuviera que hacerlo en silencio.

Cuando nació mi niño... y lo oí llorar por primera vez... (su voz se suaviza) sentí muchas cosas juntas. Amor, sí... pero también un miedo... un miedo bien hondo.

Lo vi tan chiquito... tan frágil... y pensé: '¿cómo lo voy a cuidar si nadie me enseñó?'.

Me dolía el cuerpo entero... pero más me dolía saber que ya no había marcha atrás. Que desde ese momento... ya no era solo yo. Y que tenía que aprender como pudiera.

Entrevistadora: ¿Juan te ayudó en algo durante ese tiempo?

Xóchitl: No... él no ayudaba. Decía que esas eran 'cosas de mujeres'. Así decía.

Nomás entraba al cuarto pa' ver al niño tantito... lo cargaba unos minutitos... y luego se salía.

Yo hacía todo. Yo lo alimentaba... yo lo limpiaba... yo lo arrullaba.

Y mientras él dormía tranquilo, sin preocupación... yo pasaba la noche sin dormir, con el bebé en mis brazos... temblando de miedo, sin saber si lo estaba haciendo bien... deseando que alguien me dijera qué hacer.

Pero no había nadie. Mi suegra solo decía: 'todas hemos pasado por eso'.

(Hace un silencio largo) Y ya... ese era todo el consuelo que tenía.

Entrevistadora: Xóchitl, te agradezco mucho por tu confianza. Me gustaría preguntarte algo muy personal. En medio de todo lo que has vivido, ¿podrías contarme cuál ha sido el mejor recuerdo que tienes de tu matrimonio?

Xóchitl: (Hace una pausa larga) es difícil... bien difícil... porque los buenos recuerdos... mmm... no fueron muchos. O tal vez están ahí escondidos entre tantos días duros.

Pero sí... sí hay uno que guardo con cariño.

Fue una tarde de diciembre. Ya hacía fresquito... y acabábamos de regresar del campo. Los niños estaban chiquitos todavía, jugando ahí en el patio... con hojas secas... con tierra... como juegan los niños de acá.

Juan... que casi nunca se quedaba en la casa a esa hora... se sentó junto a mí en el corredor. Yo estaba pelando papas pa' la cena.

Sin decir mucho, me alcanzó una cobija... pa' que me tapara las piernas. Luego me dio una taza de café calentito... que él mismo había calentado en el fogón.

Yo no me lo esperaba... para nada. Me miró y me dijo: 'has trabajado mucho hoy'. Fue la primera vez, en muchos años, que él reconoció mi esfuerzo.

Fue solo eso... no hubo abrazos... ni palabras bonitas... ni cambios después. Nada así. Pero ese momento... ese... se me quedó. Me sentí... vista. No feliz... no... pero sí un poquito menos sola. Y a veces... con eso basta pa' seguir.

Entrevistadora: Gracias por compartir ese recuerdo. También quisiera preguntarte: ¿cuál consideras que ha sido el momento más complicado de tu matrimonio?

Xóchitl: El más difícil... ay, ese sí fue duro... fue cuando nació mi segundo hijo. Yo quedé bien débil. El parto fue en la casa otra vez, con la partera... pero algo no salió bien. Sangré mucho, me dolía todo el cuerpo... no tenía fuerzas ni pa' levantarme... ni pa' cambiarme la ropa. Tenía fiebre... escalofríos... los ojos se me cerraban solos.

Juan llegó como al mediodía... y cuando vio que no había comida lista... se enojó. No me preguntó cómo estaba. Nada. Nomás dijo: 'otra vez con tus exageraciones'.

Me gritó. Dijo que las mujeres de antes daban a luz y al otro día ya estaban sembrando.

(Hace un silencio largo, traga saliva) Yo nomás lo miré... y no dije nada... porque si hablaba, se enojaba más.

Me metí al cuarto con mi bebé... me encerré ahí. Tenía miedo... miedo de dormirme y ya no despertar.

Esa noche lloré bajito... abrazada a mi niño. Nadie vino a ver cómo estaba. Su mamá ni se asomó.

Me sentí... invisible. Y pensé: '¿qué va a pasar si me muero aquí?'. Ni fuerzas tenía pa' pedir ayuda. Fue... fue el momento en que más sola me sentí... de todas las veces.

Entrevistadora: Xóchitl... si tuvieras la oportunidad de cambiar algo sobre tu matrimonio, ¿qué sería?

Xóchitl: (levanta un poco la voz) Muchas cosas... muchas. Pero lo primero... sería que me hubieran dejado decidir.

No casarme tan niña... no tener que obedecer nomás porque ya decían que era 'mi hora'. Yo... yo hubiera querido estudiar más, trabajar tantito, conocerme yo primero... antes de entregarme a alguien. Haber tenido... otra vida.

También... cambiaría cómo nos enseñan desde chiquitas. Porque desde niñas nos dicen que el matrimonio es pa' siempre... que hay que aguantar... que el hombre manda. Nadie nos enseña a poner límites. Nadie nos dice que no es normal vivir con miedo... con tristeza... con esa sensación de no valer.

(Hace una pausa larga) Si yo hubiera sabido eso... tal vez hubiera hecho otra cosa. Tal vez. Y de Juan... pues... me hubiera gustado que él supiera hablar. Sentir. Compartir. Que no pensara que todo se arregla con órdenes... o con puro silencio. Que entendiera que el respeto se ve en lo diario... en las cosas chiquitas también.

A pesar de todo... yo no me fui. No porque estuviera bien lo que viví... sino porque yo no sabía cómo irme. No tenía a dónde... ni con qué... y mis hijos estaban chiquitos.

(Respira hondo) Hoy no justifico lo que pasé... pero sí lo entiendo. Me digo que hice lo que pude... con lo que tenía.

Ahora mi esfuerzo... ya es otro. Es pa' mis hijos. Sobre todo pa' mi hija. Yo le digo que ella sí puede elegir. Que su cuerpo es suyo. Que su vida no debe empezar con un 'tienes que'. Que ella puede amar sin miedo. Que ella puede soñar... aunque viene del mismo pueblo que yo.

Si algo puedo cambiar... será a través de ella.

Entrevistadora: Xóchitl, después de todo lo que has vivido... ¿sientes que esta experiencia cambió tu forma de ver la vida?

Xóchitl: Sí... sí, totalmente. Antes de casarme... yo era una niña que soñaba. Me imaginaba siendo maestra... me gustaba leer lo poquito que sabía... aprender nuevas palabras... ayudar a mi mamá, pero también jugar con mis hermanas.

Yo veía la vida como algo... abierto, algo que una podía elegir. Pero cuando me casaron... esa puerta se cerró.

La vida dejó de ser mía. Empecé a vivir pa' otros: pa' mi esposo... pa' su familia... pa' los hijos que llegaron rápido, uno tras otro.

Perdí esa parte de mí que quería conocer el mundo... que quería estudiar... que quería ser algo más.

Me volví otra... más callada... más cuidadosa... más con miedo.

(Hace un silencio) y aunque con los años he recuperado un pedacito de mí... esa niña que fui... ya no regresó.

Ahora veo la vida con otros ojos. Con más desconfianza, sí... pero también con más claridad.

Yo sé lo que es no tener opción. Sé lo que cuesta salir adelante cuando todo está en contra.

Por eso... por eso hablo con mi hija. Para que ella no viva lo mismo.

Porque si no rompemos ese ciclo... lo seguimos repitiendo sin darnos cuenta.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue tu relación con la comunidad después del matrimonio?

Xóchitl: Al principio... ay, fue como si yo me hubiera vuelto invisible.

De un día pa' otro... ya no era Xóchitl, la niña que iba a la escuela, la que leía en voz alta en las clases. No... ahora yo era 'la esposa de Juan'. Así me empezaron a decir.

Y todo... todo lo que yo hacía era mirado: si salía, si me tardaba tantito, si contestaba con un tono que no les gustaba.

Las mujeres mayores... mmm, ellas esperaban que yo me portara como "buena esposa": obediente... trabajadora... calladita.

Me fui alejando de mis amigas. Unas también se casaron jóvenes... otras se fueron a estudiar... y yo me quedé aquí.

En la rutina. En lo que 'tocaba'.

A veces sentía envidia... sí... o tristeza. Pensaba que tal vez yo también podría haber hecho algo más con mi vida... si me hubieran dejado.

Pero no lo decía. Nomás lo pensaba... aquí adentro. Con los años... la comunidad ya me fue viendo como una más. Como madre... como mujer del pueblo. Ya no me juzgaban tanto... pero tampoco preguntaban cómo estaba.

Aquí nadie habla de lo que duele. Aquí... nomás se sigue. Se acepta. Y eso... eso duele todavía más.

Entrevistadora: Y si hoy pudieras mirar hacia atrás, con todo lo que sabes ahora... ¿qué opinas de haberte casado a los quince años?

Xóchitl: (Silencio prolongado) Siento que fue... una injusticia.

Como si me hubieran quitado algo que era mío... mi derecho a crecer... a decidir... a ser niña.

A los quince... una apenas está entendiendo el mundo... y de pronto ya me estaban poniendo un huipil blanco... diciéndome que tenía que servir... obedecer... callar.

Yo no estaba lista. Nadie lo está.

(Baja la voz) Me casé por decisión de otros... no por amor.

Me entregaron como si yo fuera parte de un trato... como si mi vida fuera algo que se podía cambiar por animales o por palabras entre hombres.

Eso... eso deja una herida. Porque, aunque una quiera sanar... siempre queda un pedacito adentro... un rincón que recuerda que no fuiste dueña de tu historia.

Ahora... ahora lo veo con coraje. Pero también... con ganas de que todo cambie. No quiero que otras niñas pasen por lo mismo.

No quiero que crean que casarse pronto es destino... o es obligación. Por eso hablo.

Porque si alguien me hubiera dicho... si alguien me hubiera escuchado...

(La voz se le quiebra un poco) tal vez... tal vez mi historia sería distinta.

Entrevistadora: Xóchitl, gracias por continuar. Me gustaría preguntarte: ¿pudiste continuar con tus estudios después del matrimonio?

Xóchitl: (Suspira hondo) No... ya no fue posible.

Cuando me casaron, dejé la secundaria... aunque nomás me faltaban unos meses pa' terminar. Mi mamá sí quería que yo acabara... pero mi papá dijo que ya no tenía caso. Que yo ya estaba 'en otra etapa'... así dijo... y que ahora lo que tocaba era hacerme cargo de la casa... del marido... y luego de los hijos.

Aquí se piensa así. Una vez que te casas... se acabó la escuela. A mí me dolió mucho dejarla. Mucho. Me gustaba estudiar... sobre todo leer. Me quedé con ganas de seguir aprendiendo. En las noches, mientras lavaba los trastes... o mientras cuidaba a mis hijos... yo pensaba: 'ahorita estaría aprendiendo esto o lo otro... si siguiera en la escuela'.

Guardé mis libretas por buen tiempo... a veces las sacaba y las miraba, como quien mira una vida lejana... una vida que pudo ser.

Pero con el tiempo... esas libretas se llenaron de polvo... y luego se perdieron. Como mis sueños de entonces.

(Pausa larga, la voz se quiebra un poco) si me hubieran dado chance... creo que hubiera llegado más lejos. Tal vez no a la universidad... pero sí al bachillerato.

Y quizá... quizá sería maestra. Siempre me gustó explicar cosas. A veces pienso que yo hubiera podido enseñar a leer y escribir en náhuatl a los niños del pueblo.

Pero eso se quedó en un 'quizá'. Nunca fue opción real... nunca.

Entrevistadora: ¿Actualmente tienes algún trabajo o forma de ingreso? ¿Tuviste apoyo para trabajar?

Xóchitl: Sí... sí tengo un poquito de ingreso. Desde hace unos años vendo verdura... y a veces tamales... en el tianguis.

Empecé vendiendo cebolla y cilantro... lo que sembraba ahí en el solar. Al principio lo hacía calladito, casi escondida... como si fuera algo malo.

Porque Juan no quería. Él decía que eso era 'andar de callejera'... que las mujeres de su casa no salían a vender.

(Hace una pausa) Pero yo ya no podía con los gastos. Tres hijos... útiles... comida... medicina... todo sube.

Un día vendí sin decirle. Regresé con unas cuantas moneditas... compré jabón... compré pan. Él no dijo nada... pero vi que no se enojó. Y así, poquito a poquito, empecé a salir más seguido. Ya no lo escondo... aunque tampoco me ayuda.

Él no me apoya... pero al menos... ya no me detiene. Mi trabajo no es mucho... pero me da una libertad.

Con ese dinero puedo comprarles a mis hijos lo que necesitan... sin estar pidiendo. Me da dignidad... me hace sentir que sirvo pa' algo más que la casa. A veces las otras mujeres del tianguis me preguntan cómo empecé... y yo les digo: 'con miedo... pero empecé'.

Entrevistadora: ¿Cómo es ahora tu relación con tu familia de origen?

Xóchitl: (Respira hondo) mi relación con mi familia es... tranquila, sí... pero con heridas que ahí siguen. Con mi mamá... hay cariño. Ella viene a veces a verme... trae pan... me ayuda con mis hijos cuando puede. (Baja la mirada) yo creo que ella... pues... se siente culpable de no haberme defendido más. Pero también entiendo... que ella hizo lo que pudo. A ella también la criaron así... con esa idea de que las hijas deben casarse cuando un hombre 'las pide bien'. Con mi papá... eso fue distinto. Él nunca habló mucho. Cuando me casaron... él fue el que dio la palabra final. Pa' él era un orgullo que un hombre como Juan, con tierra y familia conocida, me quisiera de esposa.

(Silencio doloroso) nunca le importó si yo quería... nunca me lo preguntó. Y hasta el día que murió... él decía que hizo lo correcto. Con mis hermanas... ahí sí tengo buena relación. Ellas me han visto en lo bueno y en lo malo. Una vive en la ciudad, trabaja allá... y aunque nos vemos poquito, hablamos por teléfono. La otra sigue aquí en el pueblo... a veces cuidamos juntas a los niños. Con ellas sí puedo reír... quejarme... desahogarme. Somos distintas... pero nos entendemos. Ellas también saben lo que es crecer con tantos límites alrededor."

Entrevistadora: ¿Y cómo ha sido para ti el rol de madre? ¿Crees que el matrimonio te preparó para ello?

Xóchitl: Ser madre... ha sido lo más difícil que me ha tocado vivir... y también lo más hondo. El matrimonio no me preparó... me empujó. Me volvió madre cuando yo todavía me sentía hija.

Cuando nació mi primer niño... yo no sabía qué hacer. Tenía miedo de lastimarlo... de no darle bien de comer... de no ser suficiente pa' él. Y no tenía con quién hablar. Mi suegra nomás decía que tenía que aprender... que ya era mi responsabilidad. Juan... él no opinaba nada.

(Hace una pausa larga, su voz baja más) Aprendí sola... como muchas mujeres. A base de errores... de noches sin dormir... de fiebre... de llanto. A veces llorábamos los dos: él por hambre... y yo por desesperación.

No tenía apoyo del corazón... pero tenía amor. Un amor grande... que no sabía cómo explicar... pero que me hacía levantarme, aunque el cuerpo ya no pudiera. Ahora mis hijos ya están más grandes. Los he criado con lo que tuve: tiempo... paciencia... a veces coraje... pero siempre amor.

Mi hija mayor ya me pregunta cosas que a mí nadie me explicó. Yo le hablo claro. Le digo que su cuerpo es suyo... que tiene derecho a soñar... que no debe dejar que nadie decida por ella.

El matrimonio me obligó a ser madre... pero yo he tratado de ser madre a mi manera. Con ternura... con esfuerzo... con ganas de que ellos tengan otra historia. Porque si no... ¿pa' qué todo este camino?

Entrevistadora: Xóchitl, mirando hacia atrás... ¿hubo algo que hiciste para resistirte o protegerte durante ese proceso? ¿Alguna forma en la que intentaste cuidarte?

Xóchitl: Pues... tal vez yo no resistí así grande, como otras mujeres que sí se van de la casa o dicen un no fuerte. En ese tiempo yo ni sabía que tenía derecho a eso. Pero sí hice cositas... pequeñas... que ahora veo que eran mi manera de no dejarme caer. Por ejemplo... mis cuadernos, mis libros de la secundaria... yo los guardé. Los escondía entre mi ropa, pa' que nadie los tirara.

Y en las noches, cuando todos ya dormían, yo los sacaba despacito... y leía bajito. Eso me daba fuerza. Era como decirme en mi corazón: “todavía queda algo de mí, no todo se ha ido.” También resistí acá en mi pensamiento. Aunque todos decían que yo tenía que obedecer, yo por dentro me repetía que un día... un día iba a tener algo mío. Algo propio.

Cuando empecé a vender verdura, aunque me temblaban las manos del miedo... eso también fue resistencia. Como decir: “yo también valgo, yo también puedo.” Y la primera vez que hablé con mi hija sobre su cuerpo... sobre sus derechos... sentí que estaba rompiendo algo viejo, algo pesado que venía de nuestras abuelas, de nuestras mamás. Como romper una cadena.

La resistencia no siempre es gritar. A veces es no dejar que te apaguen por dentro. A veces es seguirte hablando bonito a ti misma, aunque la vida te hable feo.

Entrevistadora: ¿Y qué te ayudó a salir adelante?

Xóchitl: Pues... lo que más me ayudó fueron mis hijos. Ellos... ellos me dieron fuerza. Cuando los veía reír, cuando me preguntaban cosas, cuando dormían cerquita de mí... ahí yo decía: ‘tengo que seguir’. Ellos fueron mi razón. Mi sostén. Mi corazón.

También me ayudó el trabajo, aunque fuera poquito. Salir al tianguis, ver gente, platicar con otras mujeres... vender, aunque fuera unas cuantas verduras. Eso me hacía sentir que sí podía. Que tenía tantito control sobre mi vida. Que no todo dependía de él.

Y... aunque parezca raro... también me ayudó mirar a otras mujeres. Ver que no era solo yo. Que otras también estaban pasando por cosas parecidas. Había tristeza, sí... pero también había fuerza. Con el tiempo empezamos a hablar más entre nosotras, a contarnos cositas, a darnos ánimo. Eso me dio consuelo. Me hizo sentir que no estaba sola en este camino.

Entrevistadora: ¿Qué mensaje le darías a una niña o adolescente que está en riesgo de casarse?

Xóchitl: Yo le diría que no está sola. Que su vida sí vale, vale mucho. Que ella tiene derecho a decir ‘no’, aunque otros digan que es malagradecida o que es rebelde. Casarse tan joven no

es destino... es algo que nos imponen. Y ella no tiene por qué vivir lo mismo que vivimos nosotras.

También le diría que soñar no es perder el tiempo. Que querer estudiar, trabajar o imaginar otra vida... eso no es egoísmo. Eso es quererse a una misma. Si alguien la está apurando para casarse, que busque ayuda. Que hable con una maestra, con una señora de confianza, con la trabajadora social... con alguien que la escuche. Sí hay caminos, aunque a veces no los vemos.

Y si ya está dentro de una unión forzada, que no tenga vergüenza. Que sepa que todavía puede cambiar su vida. Que su valor no se acaba por estar casada chiquita. Todavía puede aprender, puede trabajar, puede sanar. A su ritmo, a su modo. Porque cada mujer merece una vida sin miedo.

Entrevistadora: Finalmente, ¿qué crees que se necesita cambiar en tu comunidad para evitar que esto siga pasando?

Xóchitl: Yo digo que lo primero es quitar el silencio. Hablar de esto sin pena, sin esconderlo. Que las niñas escuchen que sí tienen derechos. Que los papás y las mamás entiendan que casar a una hija no es protegerla... es ponerla en peligro. También hace falta educación. Pero no solo en la escuela. En la casa, en la iglesia, en las juntas del pueblo. Que se hable claro de cómo es el cuerpo, del consentimiento, de que mujeres y hombres valen igual. Que ya no se vea como normal que una niña esté con un hombre mucho mayor.

Las autoridades también tienen que hacer su parte. Muchas veces saben lo que pasa y no hacen nada. Les falta ganas, les falta corazón. Y falta apoyo para las niñas que sí dicen 'no': becas, un lugar donde puedan quedarse, alguien que las acompañe.

Y pues la pobreza... esa también pesa. Cuando no hay dinero, algunos creen que casar a la hija es la salida. Pero no es salida. Es herida. Es dolor.

Si cambiamos todo eso, tal vez las niñas que vienen detrás ya no tengan que vivir lo que vivimos nosotras. Ni contar historias como la mía.

Entrevistadora: Xóchitl, hemos hablado de muchas cosas importantes. Pero antes de cerrar, quisiera preguntarte: ¿hay algo más que quieras compartir o que consideres importante?

Xóchitl: Sí... yo quiero decir que contar mi historia no es fácil. No es como tener todo escrito en un cuaderno. Son cosas que duelen, que una guardó muchos años, y a veces ya ni sabe si pasó así o si así lo siente en el corazón. Pero yo creo que sí es importante hablar. Porque si no hablamos, pues todo sigue igual.

Yo no cuento esto pa' que me tengan lástima. No. Lo digo porque quiero que se sepa cómo es de verdad. Porque desde afuera la gente no entiende cómo una niña puede volverse esposa, madre, trabajadora... sin quererlo, sin escogerlo. Y también lo digo porque sé que hay muchas mujeres como yo. Muchas siguen calladas. Y si yo hablo, tal vez ellas también se animen poquito.

También quiero que mi hija, y las hijas de otras, crezcan sabiendo que pueden decir 'no', que ellas tienen derecho a decidir, que el amor no se compra ni se arregla con animales o terrenos. Que su vida es de ellas, no de los demás. Si mi historia sirve pa' eso, pa' que algo cambie, entonces sí vale la pena contarla.

Entrevistadora: Gracias por tu valentía y por abrir tu corazón. Para cerrar, ¿cómo te sentiste durante esta entrevista?

Xóchitl: (Respira hondo) al principio me dio miedo. Miedo de acordarme, miedo de decir cosas que nunca había dicho así, en voz alta. Pensé que tal vez no iba a poder. Pero poquito a poco me fui calmando. Tus preguntas me ayudaron a acomodar mis pensamientos, a sacar lo que tenía guardado en el pecho.

Hubo momentos que sí me dolieron. Hasta me temblaron las manos. Pero también sentí algo bonito... como descansito. Como si por fin le pusiera nombre a todo eso que solo sentía por dentro.

Me sentí escuchada. No sentí que me juzgaras. Y eso casi no pasa. Gracias por darme este espacio. Ojalá que lo que conté sirva de algo. Que otras personas lo lean, que lo oigan, que llegue hasta donde todavía creen que casar a una niña es normal. Porque no es normal. Nunca lo fue.

Entrevista 3

Datos generales

Edad: 26 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: secundaria.

Estado civil actual: divorciada.

Número de hijas/os: 4

Ocupación: vendedora ambulante de verduras

Edad al momento del matrimonio o unión: 16 años

Entrevistadora: María, primero quiero agradecerte mucho por aceptar platicar con nosotros. Sabemos que compartir tu historia no siempre es fácil. Para empezar, ¿nos podrías contar un poquito sobre ti? Por ejemplo, a qué te dedicas actualmente, de qué comunidad vienes y si hablas alguna lengua indígena.

María: Sí... bueno... yo soy de Santiago Tetepa. Mi lengua de yo es el náhuatl... (pausa) aunque también hablo poquito español. Yo terminé la secundaria... mmm... (silencio breve) pero ya no pude seguir estudiando, no. Ahora yo me dedico a vender verdura en el tianguis... (tono más bajito) con eso ayudamos pa' la casa... y pa' mis hijos.

Entrevistadora: Gracias, María. Y pensando un poco en el pasado, antes de casarte... ¿cómo era tu vida en ese tiempo? ¿Cómo eran tus días normales?

María: (Pausa) Pues yo vivía con mis papás y mis hermanos. La verdad... mmm... (pausa) mi casa no era tranquila, no. Había muchos problemas... gritos... golpes. Mi papá se enojaba mucho... y mi mamá siempre cansada por todo el trabajo de la casa. Yo me la pasaba cuidando a mis hermanitos... porque alguien tenía que hacerlo. No tenía tiempo pa' jugar... ni pa' andar con mis amigas. Era como... (silencio)... como si ya me tocara hacerme grande... así nomás.

Entrevistadora: Te escucho, y parece que desde niña tuviste muchas responsabilidades... ¿cómo era tu relación con tu familia en ese tiempo?

María: Con mi mamá... mmm... más o menos. (pausa) Casi no platicábamos, porque ella siempre estaba ocupada... siempre trabajando. Con mi papá... (tono más bajo)... era bien difícil. Él gritaba... era duro, muy duro. Yo sentía que en mi casa... mmm... (silencio breve)... no había un lugar seguro pa' mí. Muchas veces... (pausa)... yo prefería estar en la escuela... que en mi casa.

Entrevistadora: Claro... la escuela a veces se convierte en un refugio. ¿Ibas a la escuela en ese tiempo? ¿Hasta qué grado llegaste? ¿Cómo era para ti estudiar?

María: Sí... yo fui hasta la secundaria... y sí la terminé. (pausa) La verdad... mmm... a mí sí me gustaba estudiar, me gustaba aprender. Pero nunca me hice ilusiones... (silencio breve)... porque yo sabía que aunque yo quisiera, no me iban a dejar seguir. O iba a tener que quedarme cuidando a mis hermanitos... o casarme y tener mis propios hijos. Era como si... (tono bajito)... como si ya estuviera decidido desde antes... no más.

Entrevistadora: Qué fuerte lo que dices... Aun así, aunque sabías que iba a ser difícil, ¿alguna vez soñaste con algo diferente para tu vida?

María: (Suspira) A veces yo pensaba en ser maestra... porque sí me gustaba mucho la escuela. (pausa) Pero... mmm... en el fondo yo sabía que eso no iba a pasar. En mi casa siempre decían que las mujeres debemos obedecer... (tono más bajo)... que no es nuestro lugar estar mucho tiempo en la escuela. Entonces... (silencio breve)... mejor ya no me ilusionaba.

Entrevistadora: Entiendo... Y con todo ese contexto, ¿a qué edad fue cuando te casaste?

María: A los dieciséis... sí. (pausa) Pero no fue porque yo quisiera, no. Fue un acuerdo entre mi familia y la de él. Para mí... mmm... (silencio breve)... no había elección. Era casarme... o quedarme cuidando a mis hermanitos. No más.

Entrevistadora: Imagino que no fue sencillo... ¿cómo viviste ese momento de casarte tan joven?

María: Fue duro... mmm... muy duro. (pausa) Sentí que de un día pa' otro me cambiaron toda la vida. Dejé de estar con mis amigas... dejé ese poquito de libertad que tenía. (silencio breve). Ya todo era atender la casa... atender a mi esposo. Y pronto... ajá... pronto llegaron los hijos.

Entrevistadora: ¿Qué dirías que fue lo más difícil en esos primeros años?

María: Los embarazos seguiditos... mmm... (pausa) tuve cuatro hijos muy rápido. Eso me agotó mucho... me dolía el cuerpo... me sentía triste... y atrapada. (silencio breve). No tenía con quién hablar... ni a quién decirle cómo me sentía, porque en mi familia todo era "así toca, así debe ser" (tono más bajito). A veces yo pensaba... (pausa)... en qué hubiera pasado si yo seguía estudiando... mmm... pero ya no había cómo.

Entrevistadora: (Asiente) Y ahora, que ya han pasado diez años desde tu matrimonio, cuando miras hacia atrás, ¿cómo ves tu vida?

María: Siento que me faltó vivir... mmm... (pausa) que me robaron una parte de mi juventud. Yo era una niña todavía... pero me trataban como adulta. (tono bajito). Aprendí a la fuerza... (silencio breve)... lo que era ser esposa... y ser madre.

Entrevistadora: María, gracias por la confianza con la que nos compartes. Me gustaría que habláramos ahora de cómo conociste a tu pareja... ¿nos cuentas un poco?

María: (Hace una pausa) Yo lo conocí en la comunidad... aquí mismo en Santiago Tetepa. Él es de por acá también. (pausa) Yo lo veía en el tianguis... en las fiestas del pueblo... o cuando los jóvenes se juntaban en la cancha. No platicábamos mucho... mmm... (tono bajito) era más porque las familias ya se conocían de antes. Y pues... (silencio breve)... poco a poco nos fueron acercando... aunque yo... yo nunca lo busqué.

Entrevistadora: Ya veo... o sea que el acercamiento fue más bien entre las familias que entre ustedes dos directamente.

María: Sí... así fue. (pausa) Él llegaba de repente a la casa, pero no pa' verme a mí... no. Llegaba a hablar con mis papás. A veces me saludaba... mmm... pero la plática era con ellos. Yo casi no tenía palabras... (tono bajito) me daba pena... y no sabía qué decirle. (silencio breve) Sentía que... ya estaba todo decidido... no más.

Entrevistadora: Claro... y en ese tiempo, ¿cómo vivías ese “noviazgo”?

María: Pues... mmm... no hubo mucho noviazgo. (pausa) Él venía de visita... me traía alguna frutita o un dulce... pero siempre delante de mis papás. No era como esas historias que cuentan las muchachas... (tono bajito)... de que el novio te dice cosas bonitas o te invita a pasear. Yo me sentía más como... (silencio breve)... como vigilada. Como si ya me estuvieran probando pa' ser esposa... no más.

Entrevistadora: Entiendo. Entonces, ¿cómo empezó el noviazgo formal entre ustedes?

María: Un día... mmm... mis papás nomás dijeron: “Ya es tu novio”. (pausa) Yo no lo había pedido... ni aceptado... nada. Solo lo anunciaron. Desde ahí empezaron a tratarlo diferente en la casa... (tono bajito)... como si él ya tuviera derechos sobre mí. A veces me sacaban a caminar con él... mmm... pero nunca sola. Siempre había alguien cerquita. No era un noviazgo de cariño... (silencio breve)... era más como un acuerdo... así, entre familias.

Entrevistadora: Y tu familia, ¿qué opinaba de esa relación?

María: Ellos estaban bien contentos... sí. (pausa) Decían que él era buen muchacho... que trabajaba... y que su familia era conocida. Pa' mi papá... mmm... (tono bajito)... eso ya era suficiente. Mi mamá me decía que así era mejor... que ya no iba a andar sola... ni a dar “de qué hablar”. (silencio breve) Me repetían que... mmm... que yo debía sentirme afortunada.

Entrevistadora: Y dime, ¿recuerdas en qué momento comenzó a hablarse de matrimonio?

María: Sí... fue muy pronto. (pausa) Apenas llevábamos unos meses de “noviazgo”... mmm... y ya estaban hablando de boda. Yo escuchaba las pláticas... los comentarios... como si ya todo estuviera decidido. Decían cosas como “ya se van a arreglar”, “ya pronto será la boda”. (tono bajito) Yo sentía que todo se movía muy rápido... (silencio breve)... y que yo no tenía manera de pararlo... no más.

Entrevistadora: ¿Y tú cómo te sentiste cuando empezaron a hablar de matrimonio? ¿Lo esperabas?

María: Sí... yo lo esperaba, porque desde siempre supe que eso iba a pasar. (pausa) Pero cuando lo escuché de verdad... cuando lo dijeron así, en serio... mmm... me dio miedo. Yo tenía solo dieciséis años... (tono bajito)... no me sentía lista. Ni entendía bien qué era eso de casarse. (silencio breve) Fue como si... como si me cayera un peso bien grande encima.

Entrevistadora: Debió ser muy duro... Y cuando llegó el momento de proponerte matrimonio, ¿hubo algún gesto especial?

María: No... nada de eso (pausa). No hubo flores... ni palabras bonitas... ni que me preguntaran algo. Todo fue entre las familias. Ellos hablaron... mmm... se pusieron de acuerdo en la fecha... en lo que iba a traer la familia de él... y ya. (tono bajito). A mí nomás me avisaron. (Silencio breve) Fue como si yo... yo no contara.

Entrevistadora: Entonces, ¿fue tu familia la que recibió directamente esa propuesta?

María: Sí... él nunca me lo pidió (pausa). Primero fueron sus papás a hablar con los míos... se sentaron a platicar... hicieron los arreglos. Después me lo dijeron a mí: “Te vas a casar, ya está todo listo”. Yo nomás escuché... mmm... (silencio largo).

Entrevistadora: Comprendo... y al escucharte pienso que, más que una decisión, fue un camino impuesto. ¿Lo sentiste así?

María: Sí... exactamente (pausa). Yo no decidí. Era como si mi destino ya estuviera marcado: o cuidar a mis hermanitos... o casarme y cuidar hijos (tono bajito). Y mi familia eligió que yo me casara. (silencio breve) Nunca me preguntaron... mmm... qué quería yo.

Entrevistadora: María, ya nos contaste cómo se empezó a hablar del matrimonio... Quiero preguntarte directamente: ¿tú querías casarte en ese momento?

María: (Hace una pausa larga) No... yo no quería. Tenía apenas dieciséis años (tono bajito). En mi corazón sentía miedo... como si me estuvieran quitando lo poquito que era mío. Yo no tenía esa ilusión de vestirme de novia... ni de tener fiesta. (silencio breve). Para mí no era un sueño... mmm... era una obligación... no más.

Entrevistadora: Comprendo... y tu familia, ¿qué decía de que te casaras?

María: Ellos lo veían como algo bueno... sí. (pausa). Decían que ya era hora... que así yo iba a estar “protegida”. Mi papá repetía que con un marido no me iba a faltar nada... y mi mamá me decía que obedeciera... mmm... (tono bajito) que aprendiera a ser esposa. Yo escuchaba todo eso en silencio... (silencio breve) ... y sentía que ya no era dueña de mi vida.

Entrevistadora: Y en tu comunidad, ¿cómo se acostumbra? ¿La familia del novio suele ofrecer algo a la de la novia?

María: Sí... mmm... (pausa) es una costumbre que la familia del novio ofrezca algo. En mi caso... ellos llevaron costales de maíz y frijol... y unos guajolotes. (tono bajito). Todo eso se pone en la mesa como señal de respeto... (silencio breve) ... pero también como si estuvieran “pagando” por mí... así se siente.

Entrevistadora: ¿Y tu familia tuvo que poner algo también para la boda?

María: Sí... mmm... (pausa) en mi casa juntaron comida... prestaron sillas y mesas pa’ la fiesta. Mi mamá y mis tías cocinaron desde la madrugada. Yo las veía mover las ollas... los guisos... (tono bajito) y en lugar de sentir alegría... me daba un nudo en la garganta. (silencio breve) Porque yo sabía que todo era pa’ una fiesta que no era mía... era pa’ los demás... no más.

Entrevistadora: ¿Qué edad tenía tu esposo cuando se casaron?

María: Él tenía veintidós años... mmm... (pausa) me llevaba seis. Y eso se sentía mucho. Porque él ya había trabajado en el campo... ya sabía cosas de la vida. Y yo... yo apenas saliendo de la secundaria. (tono bajito) Yo me sentía como una niña... (silencio breve) ... junto a él.

Entrevistadora: ¿Y cómo era su comportamiento contigo en esa etapa?

María: Él era serio... mmm... (pausa) bien distante. No buscaba platicar conmigo... ni preguntarme qué pensaba. Me trataba como si yo ya fuera suya... (tono bajito) ... como si no hiciera falta conocerme. Nunca hubo cariño... ni palabras dulces. (silencio breve) Más bien era como un deber: él tenía que hacerse cargo de mí... y yo tenía que obedecerle... no más.

Entrevistadora: Gracias por tu sinceridad. Cuéntame, ¿hubo ceremonia? ¿Cómo fue tu boda?

María: Sí... mmm... (pausa) hubo una ceremonia en la iglesia del pueblo. Me vistieron de blanco... me pusieron mi velo. Todos estaban bien contentos: la música sonaba... las mujeres reían mientras servían los platos... los hombres ahí tomando. Yo, en cambio... (tono bajito) ... sentía un vacío en el estómago. La fiesta era grande... mmm... (silencio breve) ... pero por dentro yo estaba triste. No era mi celebración... era más como una despedida... de mi vida de niña.

Entrevistadora: ¿Cómo te sentiste ese día?

María: (Se le humedecen los ojos) Sentí miedo... mmm... (pausa) veía a la gente bailar, aplaudir... y yo pensaba: “Ya no hay regreso”. Cuando me miraba al espejo con el vestido... (tono bajito) ... me preguntaba quién era esa muchacha que parecía contenta... pero que en verdad... (silencio breve) ... estaba quebrada por dentro.

Entrevistadora: ¿Recuerdas si tu familia o la de tu esposo te dijeron algo especial ese día?

María: Mi mamá me abrazó... mmm... (pausa) y me dijo al oído: “Acuérdate que ahora tu deber es obedecer a tu esposo”. Mi papá nomás me dio la mano... (tono bajito) ... frío, como si fuera un trato ya hecho. La familia de mi esposo me repetía que ya era parte de ellos... que debía “portarme bien” y cumplir (silencio breve). Nadie me preguntó cómo me sentía... mmm... (pausa) era como si mis sentimientos... no importaran.

Entrevistadora: ¿Y después de la boda, cuando llegaste a la casa de tu esposo? ¿Cómo fue esa experiencia?

María: Fue muy duro... mmm... (pausa) dejé mi cuarto, mis hermanos, mis amigas... y entré a una casa que era extraña para mí. La familia de él me miraba todo el tiempo... (tono bajito) ... esperando que yo ya supiera cocinar, lavar, atender. Yo no conocía esas rutinas... y todo el tiempo sentía miedo de fallar. (silencio breve). Dormía en una cama que no era mía... comía en una mesa donde nadie me hablaba con cariño. (Pausa larga) Yo me sentía sola... mmm... atrapada en un lugar que yo no elegí.

Entrevistadora: ¿Y económicamente, tu situación cambió después de casarte?

María: No... no mejoró. (Pausa) Pensaban que con él yo iba a estar más segura... mmm... pero no fue así. Él trabajaba en el campo... ganaba poquito. Yo tenía que salir a vender verdura pa' completar. Nunca hubo abundancia... (tono bajito) ... siempre justos, siempre con la preocupación de que no alcanzara. (silencio breve). A veces yo me preguntaba: "¿Pa' esto me casaron?"... (pausa)... así decía yo.

Entrevistadora: María, ya nos contaste cómo fue la boda y tu llegada a la casa de tu esposo. ¿Cómo fueron esos primeros meses viviendo juntos?

María: (Suspira) Fueron meses bien pesados... mmm... (pausa). Yo llegué a una casa que no conocía... con personas que no me miraban como hija ni como hermana, sino como alguien que tenía que cumplir. Me levantaba de madrugada... antes que amaneciera... porque tenía que ayudar a moler el maíz pa' las tortillas. Yo no sabía hacerlo bien... (tono bajito) ... nunca lo había hecho sola... y me daba miedo que me regañaran. Siempre sentía sus miradas encima... mmm... (silencio breve) ... esperando a ver si yo fallaba. El día era largo: barrer... lavar ropa en el río... cargar agua... cocinar. Y en la noche, atender a mi esposo. (pausa) Era como si yo ya no tuviera derecho a descansar. Yo quería dormir... mmm... pero no podía. Él decía que era mi obligación estar con él. (tono muy bajo) Y yo, con miedo... (silencio)... obedecía.

Entrevistadora: Entiendo... y en medio de todas esas tareas, ¿cómo era la relación con tu esposo al inicio de la convivencia?

María: (Hace una pausa) Era frío... mmm... (pausa) no hablaba mucho conmigo. Solo me decía lo que yo tenía que hacer. Nunca me preguntó si yo estaba bien... o si me sentía contenta. Pa' él... (tono bajito) ... yo ya era su esposa y tenía que comportarme así, como tal. Cuando algo no salía como él quería... que la comida estaba simple... que la ropa no quedaba bien lavada... se enojaba. Primero eran palabras duras... gritos... (silencio breve)

... y después ya vinieron los golpes. Yo me quedaba callada... mmm... porque ¿a dónde iba yo a ir? (pausa) No tenía a dónde.

Entrevistadora: Entonces, ¿desde el inicio hubo momentos de violencia?

María: Sí... (pausa) al principio eran nomás reclamos y gritos... mmm... pero pronto ya fueron empujones... jalones de cabello... golpes. Yo estaba sola... (tono bajito) ... sin apoyo... sin a quién contarle. Mi familia me decía que “así es el matrimonio” ... que yo debía aguantar. (Silencio breve) Y yo lo creí. Pensaba que... mmm... (pausa)... que no tenía salida.

Entrevistadora: Qué difícil... y en medio de eso, ¿cuándo llegaron tus hijos?

María: Muy pronto... mmm... (pausa) a los poquitos meses ya estaba embarazada de mi primer hijo. Me acuerdo que yo me sentía bien confundida... con miedo. Nadie me explicó cómo cuidarme... ni qué hacer. Solo me decían: “Ya eres mujer, ya vas a ser madre”. Cuando nació... yo tenía apenas diecisiete años. (tono bajito) Lo cargaba en mis brazos... y me sentía chiquita también... (silencio breve) ... como si yo y él fuéramos igual de indefensos. Pero no hubo tiempo de aprender... mmm... (pausa). Enseguida me volví a embarazar. Cuando tenía dieciocho... ya tenía dos hijos. Y después vinieron los otros. Fueron cuatro en pocos años. Mi cuerpo estaba cansado... mi espalda dolía... (tono muy bajo) ... mi ánimo siempre estaba abajo. (silencio largo) No tuve un respiro... entre embarazo y embarazo.

Entrevistadora: ¿Cómo cambió tu vida con la maternidad tan temprana y seguida?

María: Se volvió más dura... mmm... (pausa). Yo ya no solo atendía a mi esposo y a la casa... ahora eran los niños: bañarlos... darles de comer... lavar su ropita. Apenas dormía. Muchas veces me acostaba en el petate... con el bebé en los brazos... y me ponía a llorar en silencio. (Silencio largo) Nadie se enteraba. Sentía que mi vida... mmm... (tono bajito) ... se me escapaba entre pañales y llantos.

Entrevistadora: ¿Tu esposo o su familia te apoyaban en algo?

María: Muy poco... mmm... (pausa). Él decía que su trabajo era traer el dinero del campo... aunque nunca alcanzaba. Y su familia pensaba que era mi obligación aguantar todo. Si yo me quejaba del cansancio... (tono bajito) ... me respondían: “Así es la vida de las mujeres, tienes que acostumbrarte”. Nunca hubo palabras de aliento... mmm... (silencio breve) ... nunca un descanso.

Entrevistadora: Y en medio de esa rutina tan pesada, ¿cómo te sentías tú, María?

María: (Se queda en silencio, voz entrecortada) Me sentía atrapada... mmm... (pausa) como si mi vida se hubiera acabado cuando tenía dieciséis años. Cada día era lo mismo: levantarme temprano... trabajar... aguantar... callar. Pensaba en la escuela... en mis amigas... (tono bajito) ... en lo que hubiera sido seguir estudiando. A veces yo soñaba con ser maestra... mmm... (silencio breve) ... pero al despertar solo veía la realidad: pañales... tortillas... regaños.

Entrevistadora: ¿Qué significaba para ti estar así?

María: Que estaba sola... mmm... (pausa). No podía salir... ya no veía a mis amigas... no tenía con quién platicar. En la casa de mi esposo no había espacio pa’ mí... (tono bajito) ... solo pa’ lo que yo debía hacer. Era como si me hubieran borrado... (silencio breve) ... y me hubieran puesto otro papel: el de esposa obediente... y madre.

Entrevistadora: María, hemos hablado de los primeros meses de tu matrimonio, de tus hijos, de las responsabilidades. Me gustaría que pudiéramos detenernos un poco en algo muy importante: ¿cómo vivías la relación con tu esposo en cuanto a la violencia y el control?

María: (Hace una pausa larga) Desde que yo llegué a su casa... mmm... (pausa) entendí que mi voz no valía mucho. No era como que me preguntaran: “¿qué quieres?”, “¿cómo te sientes?”. No. Todo ya estaba decidido: a qué hora levantarme... qué hacer... cómo comportarme... hasta cómo vestir. Si yo trataba de hacer algo distinto... mmm... (tono

bajito) ... él se molestaba. Lo mismo pasaba con mi cuerpo. Yo no podía decidir cuándo quería estar con él... ni si estaba cansada o enferma. Era obligación... porque así me repetían: “eres su mujer, tienes que cumplir”. Yo apenas tenía dieciséis... diecisiete años... (silencio breve) ... y sentía que mi cuerpo no era mío. Era como si fuera de él... como si yo ya no tuviera derecho a decir que no.

Entrevistadora: ¿Y cómo se expresaba la violencia en tu día a día?

María: (Respira hondo) A veces eran gritos... mmm... (pausa) que la comida estaba mal... que la casa no estaba limpia... que yo era lenta. Otras veces eran golpes... empujones... jalones de cabello. Y cuando yo no quería tener relaciones... (tono bajito)... también era violencia. Porque él no me dejaba decidir. Me obligaba. Yo me quedaba quieta... mmm... llorando en silencio... (silencio breve)... porque sabía que si yo me resistía, iba a ser peor. Después, al otro día, me tenía que levantar temprano... como si nada hubiera pasado: moler el maíz... hacer las tortillas... dar de desayunar. Nadie hablaba de lo que pasó en la noche. (pausa) Era como un secreto... mmm... como algo que todos saben, pero nadie dice. Yo sabía que estaba mal... (tono muy bajo)... pero lo callaba. Y él actuaba como si fuera lo más normal del mundo.

Entrevistadora: ¿Y en tu familia o en tu comunidad alguien cuestionaba esas situaciones?

María: No... nadie. (pausa) Al contrario. Cuando yo una vez me animé a decirle a mi mamá que él me trataba mal... mmm... (tono bajito)... ella me dijo que “todos los hombres son así”, que “una debe aguantar por los hijos”. Y en la comunidad... las mujeres mayores repetían lo mismo: “Así es la vida de casada”... “no seas malagradecida, al menos tienes esposo que te mantiene”. (Silencio breve) Entonces yo pensaba: “Tal vez soy yo... mmm... (pausa)... la que está mal por quejarme”.

Entrevistadora: Entonces, ¿crees que la violencia era vista como normal, que se veía como parte de la vida?

María: Sí... totalmente. (pausa) Desde niña yo lo vi en mi casa: mi papá le gritaba... y le pegaba a mi mamá. Pa' mí... mmm... (tono bajito) ... eso era lo normal. Cuando me pasó a mí, lo primero que pensé fue: "Me tocó igual que a ella". (Silencio breve) Nunca pensé que pudiera ser distinto... porque toda la gente lo aceptaba. Nadie decía que era injusto. Al contrario... mmm... (pausa)... si una mujer quería separarse o se quejaba, la juzgaban... la señalaban.

Entrevistadora: ¿Recuerdas alguna situación que se te haya quedado grabada, que todavía hoy te pese?

María: (Hace un silencio largo) Sí... mmm... una vez, después de tener a mi segundo hijo. Yo estaba muy débil... (pausa)... apenas podía caminar. Esa noche yo no quería estar con él... le pedí que me dejara descansar... que estaba adolorida. Pero él se enojó. Me gritó que yo era su mujer... y que debía obedecer. (Tono bajito) Me obligó. Yo lloraba bajito... mmm... abrazando la almohada pa' que no se escuchara. (Silencio breve) Y al otro día, antes de que saliera el sol... ya estaba en el metate moliendo maíz... como si nada. Nadie supo. (Pausa) Nadie preguntó. Esa herida... mmm... me acompaña hasta hoy.

Entrevistadora: Y después de experiencias así, ¿cómo te mirabas a ti misma?

María: Me veía como alguien que no valía... mmm... (pausa) como si yo solo sirviera pa' dar hijos... y obedecer. Perdí la confianza en mí... en mi palabra... (tono bajito)... en mi cuerpo. Nunca me sentí dueña de nada... ni siquiera de mis pensamientos. Todo lo decidían los demás: cuándo casarme... cuándo tener hijos... cómo vivir. (Silencio breve) Yo no decidía... nada.

Entrevistadora: ¿Hubo algún momento en que quisieras romper con todo eso?

María: Muchas veces lo pensé... mmm... (pausa). Sobre todo cuando veía a mis hijos... cuando escuchaba sus preguntas. Me daba miedo que mis hijas creyeran que la violencia es normal... (tono bajito)... o que mis hijos crecieran pensando que está bien maltratar. Pero yo

no sabía cómo hacerlo... tenía miedo de irme... mmm... (silencio breve)... miedo de que la gente me señalara... miedo de que me quitaran a mis hijos. Entonces yo me quedaba... tragándome el dolor... (pausa) así, calladita.

Entrevistadora: ¿Y qué papel jugaron tus hijos en cómo miras ahora esas experiencias?

María: Ellos son los que me abrieron los ojos... mmm... (pausa). Cuando los veo, pienso que no quiero que vivan lo mismo. No quiero que mis hijas crean que su cuerpo no es de ellas... (tono bajito) ... ni que mis hijos repitan lo que vieron en su papá. Ellos me dan fuerza pa' resistir... mmm... (silencio breve) ... pa' decirme que mi vida no terminó en ese matrimonio. Que todavía puedo buscar... (pausa)... otra forma de vivir.

Entrevistadora: María, me contabas hace un momento de todo lo que viviste en tu matrimonio. Quisiera preguntarte directamente: ¿sigues casada actualmente?

María: (Hace un silencio, respira hondo) No... ya no. (Pausa) Hace tres años yo tomé la decisión de separarme. Me costó mucho llegar a ese punto... mmm... porque muchos años pensé que no podía... que no tenía derecho. Pero llegó un momento en que sentí que, si yo seguía ahí... (tono bajito) ... me iba a perder por completo. Que ya no iba a quedar nada de mí. Entonces me armé de valor... mmm... (silencio breve) ... y dije: "ya basta".

Entrevistadora: Fue una decisión muy fuerte. ¿Qué fue lo que te ayudó a dar ese paso?

María: (Se le humedecen los ojos) Fue el cansancio... mmm... (pausa) y el miedo de que mis hijos crecieran viendo todo eso. Un día escuché que en el municipio había una Instancia de la Mujer. Yo nunca había ido... ni sabía qué hacían ahí... pero me animé a acercarme. (tono bajito) Tenía mucho miedo de que no me creyeran... de que me dijeran que debía regresar con él. Pero fue al revés: me escucharon... mmm... (silencio breve)... no me juzgaron. Me dijeron que lo que yo vivía era violencia... y que podía pedir ayuda. Ahí... (pausa)... ahí empezó mi camino.

Entrevistadora: ¿Y qué pasó en esa Instancia?

María: Me apoyaron mucho... mmm... (pausa). Me acompañaron pa' iniciar el divorcio... me explicaron mis derechos... me llevaron a las oficinas, porque yo sola... (tono bajito) ... yo sola no hubiera sabido qué hacer. También me invitaron a unas pláticas con otras mujeres... y ahí entendí algo bien importante: que lo que yo había vivido no era normal... (silencio breve) ... que yo no tenía por qué aguantar. Escuchando a las demás... mmm... (pausa)... me di cuenta que no era la única, que había otras como yo. Y eso... (tono suave) ... eso me dio mucha fuerza.

Entrevistadora: Qué valioso ese apoyo... Y ahora, después del divorcio, ¿tu exesposo se hace responsable de tus hijos?

María: (Niega con la cabeza) No... mmm... (pausa) él no les da dinero. No coopera pa' su escuela... ni pa' la comida. Todo lo mantengo yo sola: los útiles... los zapatos... la comida de diario... la ropa. (tono bajito) A veces me siento bien desesperada, porque lo que gano vendiendo verdura no alcanza... y tengo que hacer milagros pa' estirar el dinero. Es como si me hubieran puesto una carga extra por haberme separado. (silencio breve) Yo misma digo: es el precio que tengo que pagar... mmm... (pausa)... por haber tomado la decisión de dejarlo.

Entrevistadora: Entiendo... ¿cómo vives ese sentimiento de que es como un precio que debes pagar?

María: Es duro... mmm... (pausa). Porque a veces me siento como castigada: sin pareja... sin apoyo de dinero... sin la compañía de mi familia. Pero al mismo tiempo... (tono bajito) ... pienso que es mejor este precio que seguir aguantando golpes y humillaciones. Prefiero luchar sola... con mis hijos... mmm... (silencio breve) ... que estar al lado de alguien que me destruye. Es un precio alto... (pausa)... pero también es una forma de libertad.

Entrevistadora: Dijiste algo muy importante: que las pláticas en la Instancia te ayudaron. ¿De qué manera te sirvieron esas reuniones?

María: Me abrieron los ojos... mmm... (pausa). Antes de ir, yo pensaba que todo lo que me pasaba era normal. Yo decía: “mi mamá vivió lo mismo... mis tías también... entonces así tiene que ser”. Pero ahí me explicaron lo que es la violencia... mmm... (tono bajito) ... que una mujer tiene derecho a decidir sobre su vida... que no está obligada a aguantar. Escuchar esas palabras fue como... (silencio breve) ... como quitarme una venda de los ojos.

Entrevistadora: ¿Y tu familia? ¿Te apoyaron en ese proceso?

María: (Baja la mirada, voz entrecortada) No... mmm... (pausa) mi familia no me apoya. Pa’ ellos fue una vergüenza que yo me separara. Me dicen que una mujer divorciada es como una mujer “perdida”. (Tono bajito) Dejaron de hablarme... me hicieron a un lado. A veces me los encuentro en la calle... mmm... (silencio breve) ... y voltean la cara. Eso duele mucho... porque son mis papás... mis hermanos... Y yo hubiera querido... (pausa)... tenerlos cerca.

Entrevistadora: Debe ser muy doloroso. ¿Cómo has enfrentado esa falta de apoyo familiar?

María: Al principio me dolió mucho... mmm... (pausa). Lloraba todas las noches. Me sentía completamente sola. Pero después... mmm... me fui haciendo más fuerte. (Tono bajito) Aprendí que no puedo esperar de ellos algo que nunca me van a dar. Ahora me agarro de mis hijos... de mi trabajo... (silencio breve)... y de lo que aprendí en esas pláticas. No tengo el respaldo de mi familia... mmm... (pausa)... pero tengo la tranquilidad de no vivir violencia todos los días. Y eso... (tono suave)... eso me da paz.

Entrevistadora: Y ahora, cuando miras hacia atrás, ¿qué significa para ti haberte separado?

María: Significa recuperar mi voz... mmm... (pausa). Me costó lágrimas... me costó quedarme sola... me costó cargar con todo el peso de mis hijos yo sola. Pero también

significa que ya nadie me golpea... que ya nadie me humilla... (tono bajito) ... que puedo dormir tranquila en la noche. Hoy sé que tengo derechos... mmm... (silencio breve) ... que no era normal lo que yo viví. Pa' mí, separarme fue como empezar de nuevo... aunque sea desde abajo... aunque sea con mucho esfuerzo. (Pausa) Fue volver a sentir que mi vida... mmm... también me pertenece.

Entrevistadora: María, después de todo lo que viviste, me gustaría preguntarte algo diferente... ¿cuál dirías que es el mejor recuerdo que guardas de tu matrimonio?

María: (Se queda pensando) Es difícil... mmm... (pausa) encontrar recuerdos buenos. Fueron años con más sombras que luces. Pero si pienso en algo que sí me dio alegría... mmm... (tono suave) ... fueron los momentos cuando nacieron mis hijos. A pesar de todo el dolor... del miedo... de sentirme sola... cuando los tuve en mis brazos sentí una fuerza nueva. Como si ellos... (silencio breve) ... me dieran un motivo pa' seguir. Cada uno de mis hijos fue una luz... mmm... en medio de la oscuridad de mi matrimonio. Ellos fueron lo único que me hizo sonreír en esos años. No son recuerdos de pareja... (pausa)... sino de ser mamá. Esos instantes de ver sus caritas por primera vez... mmm... son lo más bonito que me quedó.

Entrevistadora: Gracias por compartirlo, María... Y, al contrario, ¿cuál consideras que ha sido el momento más complicado que viviste en tu matrimonio?

María: (Hace una pausa larga, respira hondo) Hubo muchos momentos bien difíciles... mmm... (pausa). Pero el que más me marcó fue una noche que yo estaba enferma... con fiebre. Me dolía todo el cuerpo... apenas podía moverme. Yo le pedí que me dejara descansar... que no me sentía bien... mmm... (tono bajito). Pero él se enojó. Me gritó que yo era su mujer... y que tenía que obedecer. Me obligó. Yo lloré bajito... (silencio breve) ... abrazada a la almohada, porque sabía que no podía resistirme. Al otro día... con la misma fiebre y el cuerpo adolorido... mmm... (pausa)... me levanté a moler el maíz y a preparar el desayuno, como si nada. Ese momento me rompió por dentro... (tono muy bajo) ... porque

entendí que ni en la enfermedad mi cuerpo era mío. Fue el recuerdo más doloroso... mmm... (silencio largo) ... el que todavía me duele cuando lo pienso.

Entrevistadora: Escucharte conmueve mucho... Y después de todo lo vivido, ¿cómo sientes que esta experiencia cambió tu forma de ver la vida?

María: Antes yo pensaba que mi destino ya estaba marcado desde niña... mmm... (pausa). Que tenía que casarme... que debía obedecer y aguantar, como mi mamá y mis tías. Nunca pensé que podía haber otra forma de vivir. Pero después de tantos años... de tanto dolor... mmm... (tono bajito) ... de haberme separado... aprendí que no todo tiene que ser así. Que las mujeres también tenemos derecho a decidir... que podemos levantar la voz, aunque nos cueste caro. Ahora veo la vida de otra manera. No me engaño... mmm... (silencio breve) ... sigo batallando con el dinero... sigo sola porque mi familia no me apoya... sigo siendo señalada en mi comunidad. Pero ya no me siento una sombra... (pausa)... ahora sé que valgo. Y, sobre todo... mmm... (tono suave) ... quiero enseñarles a mis hijos que ellos pueden tener una vida distinta. Que no repitan los errores... que yo viví.

Entrevistadora: Y hablando de tu comunidad, ¿cómo fue tu relación con ella después de casarte?

María: (Suspira) En la comunidad... mmm... (pausa) las cosas son bien duras pa' las mujeres. Cuando yo me casé, ya no me vieron como una joven con sueños... ni con planes. Ya era "la esposa de alguien". Me quitaban mi nombre... (tono bajito) ... y me nombraban con el de él: "la mujer de fulano". Y con eso venían las exigencias: que yo debía comportarme... que debía obedecer... que ya no podía andar sola... ni con amigas. (Silencio breve) Era como si me pusieran una etiqueta... mmm... que me borraba como persona. Y después... cuando yo me separé... todo fue peor. Me señalaron... me juzgaron... me llamaron "mujer perdida". Algunas mujeres dejaron de hablarme... otras me evitaban en la calle. Incluso mi propia familia me dio la espalda... (pausa)... porque pa' ellos fue una vergüenza. Me quedé sin su apoyo... sin sus palabras. (Silencio) Pero también debo decir que encontré otra forma de comunidad... en las pláticas de la Instancia de la Mujer. Ahí

conocí mujeres que habían pasado por cosas parecidas... mmm... (tono suave) ... que me escuchaban sin juzgar. Fue la primera vez que sentí acompañamiento de verdad... que me di cuenta que no estaba sola. Esa comunidad me sostuvo... aunque no fuera la misma del pueblo. Con ellas aprendí a nombrar lo que viví: violencia. (pausa) Y con ellas entendí... mmm... que yo sí merecía algo mejor.

Entrevistadora: María, después de todo lo que nos compartiste, quisiera hacerte una pregunta muy importante. Si tuvieras frente a ti a una niña o adolescente que está en riesgo de casarse, ¿qué mensaje le darías?

María: (Se queda en silencio, respira hondo, voz entrecortada) Le diría que no se deje presionar... mmm... (pausa). Que, aunque la familia insista... aunque le digan que es “lo mejor” ... que ella recuerde que tiene derecho a decidir. Yo me casé a los dieciséis años... (tono bajito) ... y todavía era una niña. No estaba lista pa’ tantas responsabilidades. Mi vida cambió de golpe... mmm... (silencio breve) ... y perdí muchas cosas: mi juventud, mis sueños, mi libertad. Le diría que siga en la escuela... aunque parezca difícil. Que busque apoyo en sus maestras... en alguna amiga... mmm... (pausa)... en las instancias de mujeres. Que no se deje convencer con promesas de seguridad... o que así “va a estar protegida”. El matrimonio no protege... (tono muy bajo) ... muchas veces lastima. Les diría a esas niñas que su vida vale... mmm... (silencio breve) ... que tienen derecho a esperar, a soñar... a elegir cuándo y con quién quieren compartir su vida.

Entrevistadora: Qué mensaje tan fuerte... Y pensando en tu comunidad, ¿qué crees que se necesita cambiar para evitar que estas situaciones sigan ocurriendo?

María: Muchas cosas... mmm... (pausa). Primero, la forma en que las familias ven a las hijas. En mi comunidad todavía piensan que las niñas son una carga... que hay que casarlas jóvenes pa’ que otro se haga responsable de ellas. Eso tiene que cambiar. Las familias deben entender que las niñas tienen derechos... mmm... (tono bajito) ... que tienen derecho a estudiar... a tener sus propios sueños... a crecer sin violencia. También se necesita hablar más del tema. En mi pueblo... (silencio breve) ... casi nadie dice nada. Se ve como algo

normal... como una costumbre. Pero no lo es... mmm... (pausa)... es violencia. Si hubiera más información... más pláticas... tal vez las familias empezarían a pensarlo... a cuestionarse.

Entrevistadora: ¿Y qué papel podrían tener las escuelas, las autoridades, las organizaciones o incluso los medios de comunicación?

María: Un papel muy grande... mmm... (pausa). En las escuelas, los maestros y maestras deberían estar atentos a las niñas que de repente ya no van... porque muchas veces es porque ya las casaron... o porque las obligan a cuidar a sus hermanitos. Ellos pueden ser los primeros en darse cuenta... mmm... (tono bajito) ... y ayudar. Las autoridades deberían acompañar... no esperar hasta que ya pasó. Cuando yo me casé, nadie me preguntó si yo quería. Nadie del municipio... nadie de fuera. (Silencio breve) Si hubiera habido alguien que me dijera: “esto no está bien... tienes derecho a decir no” ... quizá hubiera sido distinto. Las organizaciones... como la Instancia de la Mujer donde yo fui después... mmm... (pausa)... son muy importantes. Ahí me escucharon... me ayudaron a divorciarme... me hicieron ver que lo que yo vivía era violencia. Si esas instancias estuvieran en más lugares... y se acercaran más a las comunidades... mmm... (tono suave) ... más niñas sabrían que no están solas.

Entrevistadora: Y ahora que has vivido este proceso, ¿te gustaría participar en actividades para prevenir estos matrimonios en tu comunidad?

María: Sí, me gustaría mucho... mmm... (pausa). Porque yo sé que mi historia puede servir de ejemplo. Si yo hubiera escuchado a otra mujer decir que tenía derecho a elegir... (tono bajito) ... tal vez mi vida hubiera sido distinta. Me gustaría hablar con las niñas... decirles que no están solas... mmm... (silencio breve) ... que busquen ayuda... que no se dejen presionar. También quisiera hablar con los papás y las mamás... pa’ que entiendan que casar a sus hijas no es protegerlas... (pausa)... es lastimarlas. Si mi voz sirve pa’ que una niña no viva lo que yo viví... mmm... (tono suave) ... valdrá la pena.

Entrevistadora: María, para cerrar esta entrevista, ¿hay algo más que quieras compartir o que consideres importante?

María: (Se queda en silencio, luego sonríe suavemente) Sí... mmm... (pausa) quiero decir que no es fácil hablar de todo esto. Son recuerdos que todavía duelen. Pero también sé que, si yo me quedo callada... mmm... (tono bajito) ... es como si siguiera aceptando la violencia. Yo quiero que mi historia sirva pa' que otras niñas no pasen por lo mismo... pa' que sepan que no están solas... que tienen derechos. Quiero que quede claro que separarme no fue fácil... (silencio breve) ... que me costó quedarme sin el apoyo de mi familia... que me costó mantener sola a mis hijos. Pero a pesar de todo... mmm... (pausa)... fue lo mejor que pude hacer. Porque ahora tengo paz... y la oportunidad de enseñarles a mis hijos un camino diferente.

Entrevistadora: Gracias, María. Y dime, ¿cómo te sentiste durante esta entrevista?

María: Al principio estaba nerviosa... mmm... (pausa)... con miedo de recordar. Pero poco a poco me sentí escuchada... como si soltara un peso que yo llevaba cargando desde hace mucho. Me sentí acompañada... (tono bajito). Creo que contar mi historia me ayuda a sanar... mmm... (silencio breve) ... y ojalá también ayude a que otras niñas y mujeres se animen a hablar... y a buscar apoyo.

Entrevista 4

Datos generales

Edad: 20 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: secundaria.

Estado civil actual: casada.

Número de hijas/os: 1

Ocupación: ama de casa

Edad al momento del matrimonio o unión: 16 años

Entrevistadora: Gracias, Rosa, por aceptar platicar conmigo. Para comenzar, ¿nos podrías contar un poco de ti? ¿A qué te dedicas actualmente, de qué comunidad vienes y si hablas alguna lengua indígena?

Rosa: Tengo veinte años... mmm... (pausa). Ahorita soy ama de casa y me dedico a las labores del hogar: limpiar... cocinar... lavar... cuidar a mi hijo. Eso ocupa casi todo mi día. Soy de Santiago Tetepa, una comunidad náhuatl, donde crecí con mi familia. En mi casa siempre hablamos náhuatl... (tono bajito) ... es mi lengua de yo, la que aprendí de mis papás y mis abuelos. El español lo empecé a aprender cuando fui a la escuela... mmm... (silencio breve) ... y fue ahí donde ya pude hablar en los dos idiomas. Llegué hasta la secundaria... pero ya no pude seguir estudiando... (pausa)... por mi matrimonio.

Entrevistadora: Qué importante lo que nos compartes, Rosa. Me gustaría que nos platicaras, ¿cómo era tu vida antes de casarte o unirte con tu pareja? ¿Qué recuerdas de tu familia, la escuela, las amistades o de lo que hacías día a día?

Rosa: Mi vida antes de casarme era muy distinta... mmm... (pausa) aunque también tenía muchas limitaciones. Vivía con mis papás y mis hermanos. Mi mamá siempre se dedicó al hogar... a cuidar la casa y a todos nosotros. Mi papá trabajaba en el campo... sembrando

maíz y frijol. Soy la más pequeña de seis hermanos: cuatro hombres y dos mujeres. Desde niña entendí que en mi familia los hombres tenían más libertad... mmm... (tono bajito)... más voz. Ellos podían salir... tomar decisiones... hasta decidir cosas sobre nosotras. A las mujeres, en cambio, nos tocaba obedecer. (Silencio breve) Yo veía que mi mamá se casó a los quince años... y mi hermana también se casó joven. Aun con esas reglas... mmm... (pausa)... sí recuerdo momentos bonitos: jugar con mis amigas en la escuela... ayudarle a mi mamá a preparar las tortillas... acompañar a mi papá al campo alguna vez.

Entrevistadora: Qué interesante... ¿cómo era tu relación con tu familia en ese tiempo?

Rosa: Había cariño, sí... mmm... (pausa)... pero también mucho control. Con mi mamá hablaba más... ella me daba consejos... pero también estaba marcada por su historia: se casó muy joven y no tuvo otra vida que la del hogar. Con mi papá era diferente... (tono bajito) ... él era muy estricto. Lo que él decía... mmm... se tenía que cumplir. Mis hermanos tenían más libertades... podían salir sin dar tantas explicaciones... y yo no. (silencio breve) Yo sabía que mi lugar era en la cocina... ayudando a mi mamá.

Entrevistadora: Entiendo, Rosa. Y cuéntame, ¿ibas a la escuela en esos años? ¿Qué importante era para ti estudiar?

Rosa: Sí... yo fui a la escuela hasta terminar la secundaria. (pausa) La escuela era de las cosas que más disfrutaba. Ahí aprendí español... porque en mi casa solo hablábamos náhuatl. Me gustaba leer... escribir... aprender cosas nuevas. Las materias que más me gustaban eran español y biología. La escuela me dejaba soñar... mmm... (tono suave) ... pensar que yo podía ser diferente. Mis amigas también eran parte de eso: con ellas platicaba... nos reíamos... hacíamos tareas juntas. Pero también había momentos difíciles... mmm... (silencio breve) ... porque en la casa me decían que debía ayudar. Y a veces tenía que dejar mis tareas pa' atender las cosas del hogar.

Entrevistadora: Se nota que tenías muchas ganas de aprender. ¿Qué sueños o planes tenías antes de casarte?

Rosa: Mi mayor sueño era seguir estudiando... mmm... (pausa). Yo quería entrar a la preparatoria... y después estudiar una carrera. Siempre me imaginaba siendo enfermera... (tono bajito) ... porque yo veía que en la comunidad hace falta gente pa' atender la salud. En mis sueños también estaba viajar... conocer otros lugares... mmm... (silencio breve) ... no quedarme siempre en lo mismo. Yo quería tener una vida distinta... (pausa)... a la de mi mamá y mi hermana.

Entrevistadora: Qué hermoso lo que compartes. Y si no te es difícil, ¿nos podrías contar cómo fue que llegaste a casarte tan joven?

Rosa: Todo pasó porque quedé embarazada cuando tenía dieciséis años... mmm... (pausa). En mi comunidad, cuando eso pasa, se espera que el muchacho “cumpla” con la muchacha... o sea, que se case con ella... o que se vaya a vivir con ella. Mis papás hablaron con la familia de él... mmm... (tono bajito) ... y decidieron que yo debía irme con él. Él tenía veinte años. Me dijeron que era lo mejor... (silencio breve) ... pa' mí y pa' la familia.

Entrevistadora: Imagino que fue muy fuerte para ti... ¿cómo lo viviste en ese momento?

Rosa: Fue muy difícil... mmm... (pausa). Yo sentí miedo... tristeza... y mucha incertidumbre. Yo todavía me veía como estudiante... con mis planes y mis amigas... y de pronto me vi en una casa ajena... con un esposo... con responsabilidades... y con un embarazo. Me decían que mi obligación era casarme... cuidar la casa... y ser madre. (Tono bajito) Yo lloraba mucho al principio... mmm... (silencio breve) ... porque me dolía haber dejado la escuela... y porque sentía que yo no pude decidir por mí misma.

Entrevistadora: ¿Qué fue lo que más cambió en tu vida después de esa unión?

Rosa: Lo que más cambió fue que perdí mi libertad... mmm... (pausa). Dejé la escuela... dejé de ver a mis amigas... dejé de soñar como antes. Ahora todo giraba alrededor de la casa: cocinar... lavar... limpiar... y luego cuidar a mi hijo. (Tono bajito) Sentía que mi mundo se

había hecho... mmm... muy pequeño. Antes yo podía imaginar un futuro distinto... (silencio breve) ... pero después... mi futuro ya estaba marcado por ser esposa... y madre.

Entrevistadora: Rosa, ya nos decías que eres ama de casa. ¿Cómo es un día normal para ti ahora?

Rosa: Me levanto temprano pa' preparar el desayuno... mmm... (pausa). Luego limpio la casa... lavo la ropa... y estoy al pendiente de mi hijo. Después preparo la comida... vuelvo a acomodar todo... mmm... (tono bajito)... y sigo con las tareas del hogar. Todo mi día está lleno de cosas de la casa. A veces me siento bien cansada... (silencio breve)... y siento que los días son iguales. Que no tengo tiempo pa' mí misma... mmm... (pausa)... ni pa' pensar en mis propios sueños.

Entrevistadora: Gracias por compartirlo. Y en cuanto a tu relación de pareja, ¿cómo la describirías actualmente?

Rosa: Es complicada... mmm... (pausa). Hay días en que sí nos llevamos bien... pero también hay momentos en que yo siento que no tengo voz pa' las decisiones. En la comunidad todavía se cree que el hombre es el que manda... (tono bajito) ... y eso se repite en mi casa. Aunque hemos aprendido a convivir... mmm... (silencio breve) ... yo sigo sintiendo que mi opinión... no tiene el mismo valor.

Entrevistadora: Rosa, mirando hacia atrás, ¿qué es lo que más extrañas de tu vida antes de casarte?

Rosa: Extraño mucho la escuela... mmm... (pausa). Extraño sentarme en el salón... aprender... hacer tareas... platicar con mis amigas. Pa' mí estudiar era un espacio de libertad... (tono bajito) ... donde yo podía ser yo misma. Extraño también soñar con ser enfermera... mmm... (silencio breve). Siento que ese camino se cerró... y aunque me duele... (pausa)... a veces pienso que ya no hay forma de retomarlo.

Entrevistadora: Rosa, ya nos contaste de tus estudios y de tus sueños. Ahora me gustaría preguntarte, ¿cómo conociste a tu pareja?

Rosa: Lo conocí en la misma comunidad... mmm... (pausa). Aquí casi todos nos conocemos. Él vivía en otra parte del pueblo... pero yo lo veía seguido cuando iba a la cancha de fútbol... en las fiestas patronales... o en las reuniones de la plaza. Al principio era solo un saludo... un “buenas tardes” cuando nos encontrábamos. Pero poco a poco él empezó a buscarme más. Se acercaba a platicar... mmm... (tono suave) ... me preguntaba cómo estaba... me hacía reír con cosas sencillas. Yo tenía dieciséis años... y él ya tenía veinte. Pa’ mí era algo nuevo... porque nunca había tenido una relación. Todo lo que él me decía me hacía sentir especial... mmm... (silencio breve) ... aunque en el fondo también tenía miedo de que mi familia se enterara.

Entrevistadora: Entiendo... ¿y cómo era la relación de cortejo en esos momentos?

Rosa: Aquí en la comunidad... mmm... (pausa)... el cortejo no es tan libre como en otros lados. No puedes salir a pasear sola con un muchacho... porque la gente empieza a hablar... y eso trae problemas con la familia. Él me buscaba en las fiestas del pueblo... o me regalaba cositas... mmm... (tono suave) ... como dulces o pulseras hechas a mano. Era su manera de enseñarme que le interesaba. Yo me sentía contenta... porque nunca nadie se había fijado en mí así... mmm... (silencio breve) ... pero al mismo tiempo sabía que mi papá no lo iba a permitir. Siempre tenía que cuidarme... (pausa)... de que no me vieran mucho tiempo con él... porque luego luego había comentarios de los vecinos.

Entrevistadora: ¿Y cómo inició el noviazgo? ¿Hubo algo en particular que marcara ese inicio?

Rosa: Todo empezó en una fiesta patronal. Ese día él me pidió que fuera su novia... mmm... (pausa). Yo acepté, aunque no sabía bien qué era eso de tener novio... porque en mi casa nunca se hablaba de eso. Más bien estaba prohibido. Después de eso nos veíamos de vez en cuando... pero siempre escondidos. Nos mandábamos recados con los amigos... mmm...

(tono bajito) ... nos buscábamos en los ratitos libres. Y cuando podíamos platicar, hablábamos de cosas sencillas... de la escuela... de lo que queríamos hacer. Yo me sentía emocionada... mmm... (silencio breve) ... como si estuviera viviendo algo que era solo mío. Pero en el fondo sabía que, si mi papá lo descubría... (pausa)... me iba a regañar muy fuerte.

Entrevistadora: Comprendo, Rosa. Y en ese tiempo, ¿qué opinaba tu familia sobre la relación?

Rosa: Mi familia no lo veía bien... mmm... (pausa). En mi casa siempre decían que las mujeres no debíamos tener novios... que eso era mal visto... y que lo correcto era casarse. Cuando se enteraron de que yo lo veía... hubo problemas. Mis hermanos fueron los primeros en reclamarme... mmm... (tono bajito) ... me dijeron que yo estaba “echando a perder mi camino” ... y que no debía andar con él. Mi papá me regañó mucho... me prohibió verlo... y me recordó que en la familia “las mujeres se casan, no andan de novias”. Mi mamá... aunque no decía tanto... me hablaba con tristeza. Ella me contaba que la casaron a los quince años... mmm... (silencio breve) ... que nunca pudo decidir. Y que mi hermana también pasó por lo mismo. Era como si ya esperaran que a mí también me tocara. (pausa) Sentía que nadie me apoyaba pa’ elegir algo distinto. Por eso nuestra relación fue siempre escondida... mmm... (tono muy bajo)... y con miedo.

Entrevistadora: Rosa, después de que inició tu noviazgo, ¿en qué momento se empezó a hablar de la posibilidad de casarse?

Rosa: La verdad es que nunca fue un tema que habláramos bien... mmm... (pausa)... así libre, como pasa en otras parejas. Todo empezó porque quedé embarazada, cuando tenía dieciséis años. Antes de eso, él a veces decía que algún día quería que viviéramos juntos... mmm... (tono bajito) ... pero eran palabras al aire, no era algo seguro. Cuando supimos del embarazo... ya no fue cosa de nosotros dos... (silencio breve) ... sino de las familias. Aquí en la comunidad es casi una regla: si una muchacha queda embarazada, el muchacho debe “cumplir” ... hacerse responsable. Entonces, de repente, la palabra “casarse”... mmm... (pausa)... ya no fue una decisión. Fue una obligación.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentiste tú cuando se empezó a hablar de matrimonio?

Rosa: Fue muy duro pa' mí... mmm... (pausa). Me sentí triste... con miedo... y hasta confundida. Yo sabía que en mi familia y en mi comunidad las mujeres se casan jóvenes: mi mamá a los quince... mi hermana igual... y muchas vecinas también. En cierto sentido... mmm... (tono bajito) ... yo lo esperaba, porque parecía que era el destino de todas. Pero al mismo tiempo, yo tenía la esperanza de que conmigo fuera distinto... porque yo había terminado la secundaria... y soñaba con seguir estudiando. Cuando escuché que ya hablaban de matrimonio... mmm... (silencio breve) ... sentí como si me arrancaran esos sueños de golpe. No me preguntaron qué quería... (pausa)... solo me dijeron: “ya te vas a ir a vivir con él... porque así debe ser”.

Entrevistadora: ¿Cómo fue el proceso para proponerte matrimonio? ¿Hicieron algo especial?

Rosa: No hubo nada especial... mmm... (pausa). No fue como esas historias de las novelas... con flores... un anillo... o una pregunta bonita. Aquí fue distinto: mi papá habló con mi mamá... y luego con los papás de él... mmm... (tono bajito) ... y entre ellos arreglaron todo. Me acuerdo que una tarde mi papá me llamó... mmm... (silencio breve) ... y me dijo que ya habían acordado que yo me iría a vivir con él. Que era lo que correspondía... porque yo estaba embarazada. Así, sin más. No me preguntaron qué pensaba... ni cómo me sentía. Ese fue el “proceso de propuesta” ... (pausa)... si se puede llamar así. Pa' mí fue más un aviso... mmm... (tono muy bajo) ... que una invitación.

Entrevistadora: ¿Hablaron con tu familia directamente de esto?

Rosa: Sí, claro... todo se trató entre las familias... mmm... (pausa). Primero mis papás se enteraron de que yo estaba embarazada... y lo vieron como una vergüenza... como algo que había que “resolver”. Entonces fueron con los papás de él... mmm... (tono bajito) ... pa' que él se hiciera responsable. Mi papá y mi suegro fueron los que hablaron más. Discutieron

cómo se iba a hacer... que yo debía mudarme con él... y que desde ese momento él tenía que hacerse cargo. Yo estaba ahí... escuchando... mmm... (silencio breve) ... pero sin voz. Sentía como si no fuera mi vida... (pausa)... como si otros la estuvieran decidiendo por mí.

Entrevistadora: Y en ese momento, Rosa, ¿tú querías casarte?

Rosa: No... para nada... mmm... (pausa). Yo no quería casarme en ese momento. Tenía apenas dieciséis años... estaba en la secundaria... con mis amigas... con mis sueños. Si yo hubiera podido elegir... mmm... (tono bajito)... no me hubiera casado tan pronto. Yo quería seguir estudiando... quería ser maestra o enfermera... quería conocer otras cosas. Pero en ese momento me dijeron que ya no podía pensar en eso... (silencio breve)... que ahora mi deber era ser esposa y madre. Sentí como si me cerraran una puerta en la cara... mmm... (pausa). No tuve opción. Solo me dijeron que debía aceptar... que era mi destino. Pa' mí fue bien doloroso... (tono muy bajo)... porque sentí que mi vida... ya no me pertenecía.

Entrevistadora: Rosa, cuando se decidió que te casarías, ¿hubo alguna ceremonia o ritual? ¿Fue civil, religioso o tradicional?

Rosa: No fue como esas bodas que se ven en la tele... mmm... (pausa). No hubo vestido blanco... ni misa en la iglesia... ni papeles firmados en el civil. En mi caso fue algo muy sencillo... casi como un trámite entre las familias. Se hizo un encuentro en casa de mis suegros: mi papá, mi mamá y unos de mis hermanos fueron a hablar con la familia de él. Llevamos comida... lo que aquí se acostumbra pa' mostrar respeto y formalidad: pan... refrescos... mmm... (tono bajito) ... y un mole que preparó mi mamá. No hubo fiesta grande... ni música... ni ropa especial. Yo solo llevaba mi ropa sencilla... un rebozo que me dio mi mamá... y una bolsita con mis cosas. Lo que importaba era que yo ya me fuera a vivir con él... porque estaba embarazada... mmm... (silencio breve) ... y que la comunidad supiera que "él estaba cumpliendo". Fue más un acto de compromiso tradicional... (pausa)... que una celebración.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentiste tú ese día, cuando se llevó a cabo esta unión?

Rosa: Me sentí con un nudo en la garganta... mmm... (pausa). No me sentía feliz... ni emocionada... ni lista. Al contrario... sentía un gran vacío. Mientras veía a mi mamá y a mi hermana ayudarme a doblar mi ropa pa' llevarla a la casa de mi esposo... yo quería llorar... mmm... (tono bajito). Tenía miedo... porque sabía que mi vida estaba cambiando pa' siempre... y no era por mi elección. También sentí tristeza por dejar mi casa... mi cama... mis cositas... (silencio breve) ... y porque sabía que ya no iba a regresar como antes. Ese día, aunque todos decían que era un paso normal... mmm... (pausa)... yo sentía que me estaban arrancando de mi mundo... y entregándome a otro.

Entrevistadora: ¿Recuerdas si tu familia te dijo algo especial ese día? ¿O la familia de tu esposo?

Rosa: Sí... sí me acuerdo muy bien... mmm... (pausa). Mi papá me dijo que desde ese momento yo debía portarme como mujer... que mi deber era obedecer a mi esposo... y no dar problemas. Fue más como un regaño... mmm... (tono bajito) ... que un consejo. Mi mamá me abrazó... y aunque no lloró... se le veía la tristeza en los ojos. Ella me dijo: “aguanta... sé obediente... y no te regreses”. (silencio breve) Esas palabras me marcaron... porque entendí que su propia historia... mmm... (pausa)... se estaba repitiendo conmigo. Mis hermanos casi ni me hablaron... estaban serios... como si fuera una responsabilidad cumplida. La familia de mi esposo me recibió... pero no con alegría. Más bien fue como un “pues aquí está ya... ahora él se hace cargo”. No hubo palabras de bienvenida bonitas... mmm... (tono bajo) ... solo un ambiente de compromiso. Yo sentí que no llegaba como una persona querida... (silencio)... sino como una obligación... que se entregaba de una casa a otra.

Entrevistadora: Y después de esa unión, Rosa, ¿mejoró tu condición económica al casarte?

Rosa: No... la verdad no mejoró... mmm... (pausa). Yo pensaba que tal vez al casarme mi vida iba a ser más fácil... porque me decían que ya iba a tener quien me mantuviera. Pero la realidad fue otra. Mi esposo trabajaba en lo que podía: en la milpa... en la construcción...

mmm... (tono bajito) ... a veces de ayudante en el pueblo. El dinero nunca alcanzaba... apenas pa' la comida y lo más básico. En mi casa con mis papás, aunque también había carencias... mmm... (silencio breve) ... al menos yo no me preocupaba si faltaba algo, porque ellos se hacían cargo. En cambio, cuando me casé, yo empecé a sentir la responsabilidad de administrar lo poquito que había... de cocinar con lo justo... de estirar el gasto. Económicamente no fue un paso pa' adelante... (pausa)... fue más bien una carga nueva. Pasé de ser hija... a ser madre y esposa... mmm... (tono muy bajo) ... sin haber tenido nunca la oportunidad de trabajar o tener mis propios ingresos. Hoy me doy cuenta de que, más que mejorar... mmm... (silencio)... mi vida se volvió más difícil en ese sentido.

Entrevistadora: Rosa, ya casada o unida, ¿cómo es tu vida diaria?

Rosa: Mis días empiezan muy temprano... casi al amanecer... mmm... (pausa). Lo primero era preparar el desayuno, porque él salía a trabajar al campo o a la construcción... y quería su comida lista. Después barro la casa... lavo los trastes... atiendo a mi hijo... y mientras él dormía... mmm... (tono bajito) ... trataba de adelantar la ropa o ir por agua. El resto del día era igual: limpiar... cocinar... cuidar al niño... volver a lavar lo que se ensuciaba. Hay días en que apenas puedo sentarme un ratito pa' descansar... (silencio breve). Siento que el tiempo ya no es mío... mmm... (pausa)... que todo gira alrededor de la casa y la familia. Cada día parece igual al otro. No había espacio pa' pensar en mis sueños... ni pa' convivir con mis amigas... ni pa' estudiar. Esa rutina se volvió mi vida... mmm... (tono muy bajo) ... y al principio me costaba mucho aceptarlo, porque me daba cuenta de lo distinto que era... comparado con cuando yo estaba en la escuela.

Entrevistadora: ¿Y quién toma las decisiones en la casa?

Rosa: En la casa... él es quien decidía todo... mmm... (pausa). Desde el dinero... hasta cosas chiquitas. Por ejemplo, él decide si podíamos gastar en ropa... o si era mejor guardar pa' otra cosa. Él decide si vamos a visitar a su familia... o no. Incluso si yo podía ir a ver a mis papás. A veces me preguntaba qué pensaba... mmm... (tono bajito) ... pero era solo como por cortesía, porque al final él hacía lo que quería. Yo sé que mi voz... no tiene el

mismo peso. A mí me educaron pa' creer que el hombre es el que manda... y la mujer obedece. Así que muchas veces... mmm... (silencio breve) ... yo me quedaba callada pa' evitar problemas. Esa sensación de no tener control sobre mi propia vida... mmm... (pausa larga) ... me pesaba mucho.

Entrevistadora: Rosa, ¿y cómo es tu relación con tu pareja en general?

Rosa: Hay momentos tranquilos... mmm... (pausa)... cuando estamos juntos y platicamos un poquito, o cuando él juega con nuestro hijo y se ve más cercano. En esos ratos... (tono suave) ... sí siento un poco de compañía. Pero la mayoría del tiempo... mmm... (silencio breve) ... era una relación donde yo tenía que ajustarme a lo que él quería. Él pensaba que, como es mayor que yo... y como yo no trabajo fuera y solo me dedico a la casa... mmm... (tono bajito) ... pues que yo no tenía mucho derecho a opinar. Yo me siento más como una persona bajo su cuidado... (pausa)... que como su compañera. Aunque sí hay cariño en algunos momentos... mmm... (tono muy bajo) ... también había mucha distancia... y mucho control.

Entrevistadora: ¿Se ha llegado a enojar contigo? ¿En qué momentos se enojaba? ¿Cómo reacciona cuando se enojaba?

Rosa: Sí... él se enojaba seguido... mmm... (pausa). Se molesta por cosas que parecen pequeñas, pero pa' él son importantes: si la comida no está lista a la hora exacta... si la ropa no está bien lavada... si la casa está desordenada. También se enoja si yo le llevo la contraria en algo... o si quiero ir a ver a mi familia sin pedirle permiso primero. Cuando se enoja, lo hace con gritos... mmm... (tono bajito) ... levanta mucho la voz y me dice palabras duras. Que yo no sirvo... que soy floja. A veces avienta cosas pa' enseñar su coraje. Él no me golpea... pero el miedo estaba ahí... (silencio breve) ... porque con solo verlo molesto yo ya sabía que podía pasar algo. Yo reacciono quedándome callada... bajando la cabeza... mmm... (pausa)... tratando de no responder pa' no hacerlo enojar más. Aprendí a adivinar sus estados de ánimo: si veía que venía de mal humor... mejor no hablaba. Si notaba que algo no le gustaba... mmm... (tono muy bajo) ... trataba de corregirlo rápido.

Entrevistadora: Rosa, me gustaría que recordáramos un momento importante. ¿Cómo te sentiste cuando recibiste la noticia de tu embarazo?

Rosa: Fue un momento muy duro... mmm... (pausa)... algo que me marcó pa' siempre. Yo tenía apenas dieciséis años y acababa de terminar la secundaria. Cuando me di cuenta que estaba embarazada... sentí como si mi vida cambiara en un segundo. Al principio no lo creía... mmm... (tono bajito) ... me costaba aceptarlo. Me preguntaba si era verdad... o si podía ser un error. Cuando lo confirmé, sentí miedo... mucho miedo... (silencio breve). Pensaba en mis papás... en cómo me iban a regañar... en lo que iba a decir la comunidad. También sentí vergüenza... porque aquí la gente habla... mmm... (pausa)... y un embarazo a esa edad no se ve bien. Al mismo tiempo me entró una tristeza grande... porque entendí que mi sueño de seguir estudiando se estaba acabando. Yo quería entrar a la preparatoria... y luego estudiar una carrera... pero todo eso se borró de golpe. En esos días lloraba mucho... mmm... (tono muy bajo)... a escondidas. Sentía que había fallado... que había decepcionado a mi familia... y que ya no tenía salida.

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionó tu esposo cuando se enteró?

Rosa: Él también se sorprendió... mmm... (pausa). Me acuerdo que cuando yo se lo dije... él se quedó callado un rato... como sin saber qué decirme. Después me dijo que no había de otra... que tenía que hacerse responsable. No fue una reacción de alegría... mmm... (tono bajito) ... como tal vez hubiera pasado si las cosas fueran distintas. Fue más bien una reacción de preocupación... y resignación. Él me dijo que teníamos que hablar con mi familia... porque si no, el problema iba a ser mayor. Aquí en la comunidad... (silencio breve) ... si una muchacha queda embarazada, el muchacho está obligado a “cumplir”. Entonces él lo vio como una obligación... mmm... (pausa)... no como una decisión de los dos. No me abrazó... ni me dijo palabras de ánimo. Me habló con seriedad... como si estuviera aceptando un deber. Yo me sentí sola... mmm... (tono muy bajo) ... porque esperaba un poquito de apoyo... que me dijera que íbamos a salir adelante juntos. Pero lo que vi en él... (pausa)... fue más presión que consuelo.

Entrevistadora: Rosa, con todo lo que has vivido, ¿cuál es el mejor recuerdo que tienes de tu matrimonio?

Rosa: Sí... (pausa suave) ... yo creo que el mejor recuerdo que tengo es cuando nació mi hijo. Aunque yo era muy joven y estaba asustada... cuando lo tuve en mis brazos por primera vez sentí una emoción muy grande, algo que nunca había sentido antes. Fue como si, dentro de toda mi tristeza y mi confusión... (silencio breve) ... apareciera un rayito de luz. Ese día entendí que tenía una razón para seguir. Aunque mi vida ya había cambiado de una forma que yo no quería... él me daba fuerzas para no rendirme. Me acuerdo que lo miré y pensé... (tono bajito) ... “por ti voy a luchar”. También tengo guardados algunos momentos en que mi esposo estaba de buen humor... cuando se sentaba a jugar con el niño o cuando platicábamos tranquilos, sin peleas, sin gritos. Esos momentos son pocos... pero me daban un poquito de esperanza... como si tal vez algún día las cosas pudieran ser diferentes. Son recuerdos chiquitos... mmm... (pausa)... pero son los que me ayudan a pensar que no todo fue puro dolor.

Entrevistadora: Y, al contrario, ¿cuál consideras que ha sido el momento más complicado de tu matrimonio?

Rosa: Han sido muchos momentos difíciles... (pausa)... pero lo más duro es vivir con miedo. Miedo a que él se enoje... a que me grite... a que me humille. Me pesa mucho no tener mi libertad. Recuerdo un día... (silencio breve) ... que yo quería ir a ver a mi mamá porque estaba enferma. No le avisé, pensé que no pasaba nada. Pero cuando regresé... (tono bajo) ... él se enojó mucho. Me gritó delante de otras personas, me dijo que yo no respetaba su palabra, que no debía salir sin permiso. Eso me dolió bastante... no solo por lo que dijo, sino porque me sentí como una niña regañada... (pausa)... sin derecho a decidir nada. Ese día entendí lo atrapada que estaba, que ni siquiera podía ir a ver a mi familia así nomás. También hubo veces que, si la comida no estaba lista, aventaba un plato... o una silla. Yo me quedaba temblando... (voz bajita) ... con mucho miedo. Esos momentos son los que más me han marcado... porque me hicieron sentir que yo no tenía control sobre mi vida.

Entrevistadora: Rosa, con todo lo que viviste, ¿hubo algo que hiciste para resistirte o protegerte durante este tiempo?

Rosa: Sí... (pausa) aunque en ese tiempo yo sentía que no tenía muchas opciones, siempre busqué mis maneras de resistir... y de cuidarme poquito. Una de esas formas fue guardar mis cuadernos y mis libros de la secundaria. Aunque ya no podía ir a la escuela, en las noches... cuando mi hijo ya estaba dormido y la casa estaba en silencio... (silencio breve) ... yo los sacaba despacito y me ponía a leer. Era mi forma de no dejar morir mis sueños... de recordar que yo también podía aprender, que mi cabeza servía pa' pensar. Eso me daba fuerza, aunque lo hacía escondida. También aprendí a protegerme con el silencio. Cuando él se enojaba, yo mejor me callaba... (tono bajo) ... no porque estuviera de acuerdo, sino porque sabía que, si respondía, podía ser peor. Ese silencio era como un escudo, una forma de cuidarme. Y dentro de mí... aunque él creyera que yo aceptaba todo... (pausa)... yo me repetía que un día las cosas podían cambiar, que no todo estaba perdido. Que algún día mi vida sería distinta.

Entrevistadora: Y si tuvieras la oportunidad de cambiar algo sobre tu matrimonio, ¿qué sería?

Rosa: Cambiaría muchas cosas... (pausa larga) ... Sí, muchas. Primero... (tono bajito) ... no me hubiera casado tan joven. Si yo hubiera podido elegir, me habría esperado... mmm... habría terminado la prepa, tal vez estudiado una carrera. Me hubiera gustado vivir mi juventud, hacer mis propias cosas, sentir que yo llevaba mi propio camino. No digo que no quisiera tener familia... (silencio)... pero lo hubiera hecho más adelante, cuando yo me sintiera lista, no porque otros decidieran por mí. También cambiaría cómo se toman las decisiones en la casa. Me gustaría que hubiera más respeto... que mi voz contara... (pausa)... que no fuera siempre “él manda y yo obedezco”. Yo quisiera que hubiera igualdad... que yo pudiera opinar sobre mi vida y la de mi hijo. Si pudiera cambiar algo... (suspiro)... sería eso: haber tenido la oportunidad de elegir mi camino... y vivir un matrimonio con respeto, no con miedo.

Entrevistadora: Rosa, después de todo lo que has vivido, ¿te has preguntado por qué sigues casada?

Rosa: Sí... (hace una pausa)... sí me lo he preguntado muchas veces. Y... mmm... no es fácil la respuesta, porque son varias cosas que me tienen aquí.

Primero... (silencio)... en la comunidad así es la costumbre. Aquí separarse no se ve bien. Si una mujer se va, la gente habla... dicen que es “rebelde”, que “no aguantó”, que “no sirvió de esposa”. Y esas palabras... (baja la voz)... pesan mucho. Una no quiere que la señalen, ni que su hijo escuche cosas malas de su mamá.

También sigo casada... por la dependencia. Yo no tengo trabajo propio... no tengo ingresos. Solo terminé la secundaria, y con un niño chiquito... (suspiro)... es difícil encontrar empleo. Si me separo, tendría que hacerme cargo sola de todo... y no sé cómo le haría. Lo que él gana no es mucho, pero... pues... algo es. Y eso me da un poquito de seguridad para lo básico. Otra cosa es el miedo. Él tiene carácter fuerte... se enoja rápido. Y yo no sé cómo reaccionaría si le digo que quiero dejarlo. A veces pienso que puede ponerse violento... (silencio largo)... y ese miedo me deja quieta. Mejor me callo, aguanto... aunque por dentro me duela.

Y está mi hijo. Pienso mucho en él. No quiero que crezca sin su papá... pero tampoco quiero que aprenda las mismas cosas de él. Es una contradicción... mmm... me quedo para que tenga papá, pero me duele que él vea los pleitos, las diferencias, todo eso que pasa entre nosotros.

Entrevistadora: ¿Has pensado alguna vez en separarte o en buscar otra vida?

Rosa: Sí... (hace una pausa) ... sí lo he pensado muchas veces. He soñado... mmm... con vivir sola con mi hijo, con poder decidir yo misma, con sentirme libre. A veces me imagino trabajando... estudiando algo en las tardes... viviendo diferente, pues. Pero cuando pienso en eso... (silencio)... también me llegan las dudas, los miedos. ¿De dónde voy a sacar dinero para mantenernos? ¿Dónde vamos a vivir? ¿Qué va a decir la gente del pueblo? ¿Y qué va a pasar si él se entera...? (baja la voz). Es como si... mmm... esos pensamientos me volvieran a encerrar. Como si me jalaran otra vez pa' atrás.

Entrevistadora: ¿Qué es lo que más te detiene de tomar la decisión de separarte?

Rosa: (Hace una pausa) Lo que más me detiene... mmm... es el miedo. Miedo a cómo va a reaccionar mi esposo... y miedo al qué va a decir la gente del pueblo. Aquí, cuando una mujer se separa... (silencio)... la señalan. Dicen que “anda en malos pasos”, que “ya anda buscando otro hombre”. Y yo... yo no quiero que mi hijo escuche eso... que crezca oyendo cosas así. (Baja un poco la voz) También me detiene... mmm... que no tengo dinero propio. No tengo trabajo. Y pensar en pagar renta... comida... ropa... la escuela del niño... (silencio corto) ... me asusta. A veces siento que me quedo porque... porque no tengo otra opción clara. (Habla más bajito) Como si el camino pa’ salirme todavía no lo viera bien.

Entrevistadora: ¿Qué piensas que necesitarías para poder tomar esa decisión?

Rosa: (Hace una pausa) Yo necesitaría apoyo... mmm... primero económico. Un trabajo, pues... uno donde yo pueda mantenerme... y mantener a mi hijo. También necesitaría un lugar seguro pa’ vivir... (silencio breve) ... un lugar donde no tenga miedo de que él venga a buscarme y me haga daño. Y... mmm... (tono bajito) ... sobre todo necesitaría sentirme acompañada. Saber que no estoy sola... que mi familia, o mis amigas, o alguien... me apoyaría si yo doy ese paso. Si yo supiera que, al separarme, tengo dónde estar... y cómo salir adelante... (respira hondo) ... creo que sí me atrevería. Pero ahora... mmm... ahora siento que no tengo esas cosas. Por eso... por eso sigo aquí.

Entrevistadora: ¿Y cómo te imaginas tu vida si un día pudieras separarte?

Rosa: (Hace una pausa larga) Yo me la imagino... mmm... más tranquila. Me veo trabajando... aunque sea en algo sencillo... pero sintiendo que lo que gano es mío... que yo puedo decidir qué hacer. Me veo acompañando a mi hijo en la escuela... (tono suave) ... estando con él sin miedo, sin que alguien me diga que no puedo. Me imagino una vida sin gritos... sin ese miedo de equivocarme todo el tiempo. Me imagino... mmm... siendo libre.

Aunque tenga que esforzarme mucho... aunque sea difícil. (Silencio breve) Y aunque ahorita se vea lejos... esa idea me da fuerza. Porque pienso que... tal vez... con el tiempo... mmm... sí pueda lograrlo.

Entrevistadora: Rosa, en tu comunidad, ¿a qué edad se espera que las mujeres se casen o se unan?

Rosa: Aquí en Santiago Tetepa... mmm... (pausa) se espera que las mujeres se casen muy jóvenes. Desde los 15... 16 años. Hasta hay muchachas que se casan antes... apenas saliendo de la secundaria... o sin terminarla. Y la gente lo ve como algo normal... (silencio)... como si así tuviera que ser. Dicen que entre más joven... mmm... “mejor aprende uno a obedecer y a atender al esposo”. Para los hombres es distinto. Ellos sí pueden esperar... casarse a los 25, 30 años... y nadie les dice nada. Pero a las mujeres... (baja un poco la voz) ... si ya pasamos de los 18 sin casarnos... la gente empieza a hablar. Dicen que “ya se quedó” ... o que “nadie la quiere”. Es como si nuestra vida... mmm... estuviera marcada por esa edad. Si no te casas joven... te juzgan. Aunque una quiera seguir estudiando... o tenga otros planes... (pausa)... igual hablan.

Entrevistadora: ¿Y qué se dice de las mujeres que no se casan jóvenes?

Rosa: Aquí se dice mucho... mmm... (pausa)... y casi nunca es bueno. A las que no se casan jóvenes... les ponen etiquetas. La gente murmura que son “raras”... que “andan de rebeldes”... o que “nadie las quiso”. Si una muchacha decide seguir estudiando... mmm... también la critican. Dicen que pierde el tiempo... que “se le va a pasar la edad”. Yo he escuchado que hasta dicen que “ya no sirve”... porque no encontró marido a tiempo. (Silencio breve) Es muy duro... porque una siente esa presión encima. Las mujeres terminan pensando que tienen que casarse... nomás pa’ que no las señalen. Esa presión... mmm... pesa más que lo que una quiere. Porque nadie quiere que la vean como “la que no vale”... o “la que dio mal ejemplo”.

Entrevistadora: Rosa, ¿y qué opinan en tu comunidad sobre las relaciones sexuales en niñas o adolescentes?

Rosa: Es una contradicción muy grande... mmm... (pausa). Por un lado, siempre nos dicen que tenemos que ser “decentes”... que debemos respetarnos... que las niñas y las muchachas no deben tener relaciones... porque eso trae vergüenza a la familia. Pero cuando pasa... (silencio breve)... todo cae sobre nosotras. No hablan de la responsabilidad del hombre. No preguntan si fue decisión... si hubo presión... nada. Si una muchacha queda embarazada... lo primero que dicen es que “el muchacho tiene que cumplir”. Eso quiere decir que él se tiene que casar con ella... o ella se tiene que ir a vivir con él. Así... lo que antes veían como un pecado... mmm... lo “arreglan” con un matrimonio. Nadie cuestiona que sean adolescentes... nadie pregunta si están listas. Es como si la vergüenza se borrara con casarse... aunque eso quiera decir que la muchacha pierde su libertad... (voz bajita)... y su camino propio.

Entrevistadora: ¿Y qué papel juegan la religión, las costumbres o la pobreza en estos matrimonios?

Rosa: Juegan un papel bien grande... mmm... (pausa). Aquí la religión es muy fuerte. Casi todas las familias son católicas... y la iglesia tiene mucha influencia. Ahí enseñan que el matrimonio es lo correcto... que la mujer debe obedecer al hombre... y que su lugar es la casa. Entonces, muchas veces los papás dicen que sus hijas se casen jóvenes porque “así manda Dios”... (silencio breve)... así lo repiten. Las costumbres también pesan mucho. En mi casa siempre se decía que así fue antes: mi mamá se casó a los 15... mi hermana igual... y la gente decía que “así debe ser”. Es como una cadena... mmm... que pasa de generación en generación. Romper eso... (voz bajita) ... es muy difícil. Y la pobreza lo complica todo. Muchas familias sienten que no tienen dinero pa’ mantener a todas las hijas... y ven el matrimonio como una salida. Dicen que, si la hija se casa, ya no gastan en ella... que el esposo se va a hacer cargo. Algunas veces hasta dicen que así la “aseguran”... como si el matrimonio fuera una garantía de techo y comida. Pero en verdad... mmm... no es seguridad.

Es entregar a las niñas a una vida que ellas no eligieron. Yo siento que es todo junto... la religión, las costumbres y la pobreza... (pausa)... lo que hace que aquí se siga viendo normal que las muchachas se casen tan jóvenes.

Entrevistadora: Rosa, ¿cómo es ahora tu relación con tu familia de origen?

Rosa: La relación con mi familia... mmm... (pausa)... ya no es como antes. Cuando vivía en su casa los veía diario: comíamos juntos, hacíamos las cosas de la casa, hasta compartíamos los problemas. Pero ahora, ya casada... mmm... ya no tengo esa cercanía. Solo los visito cuando mi esposo me da permiso... o cuando hay fiesta patronal, misa... o algún compromiso que no se puede evitar. A veces pasan semanas... (silencio)... sin que pueda ir. Con mi mamá... (tono suave) ... sigo teniendo un vínculo fuerte. Ella siempre me recibe con los brazos abiertos, me da comida, me pregunta cómo estoy. Yo siento que se preocupa... aunque no lo diga mucho.

Lo veo en sus ojos... mmm... en cómo me mira, como si supiera lo que vivo... y quisiera protegerme, aunque también esté amarrada por la costumbre. A veces me dice que tenga paciencia... que aguante... que piense en mi hijo. Pero también, en voz bajita... (pausa)... me dice que no repita con él lo que pasó conmigo. Con mi papá... la relación es más fría. Él casi no habla conmigo. Me saluda, pregunta por mi hijo... y ya. Siento que para él que yo me casara joven... mmm... fue lo esperado. Lo que “debía pasar”. A veces me duele esa indiferencia... (baja la voz)... porque me hubiera gustado que me apoyara... que me dijera que yo podía elegir otra vida. Pero en su manera de ver las cosas... eso no existe. Con mis hermanos... es distante. Ellos siempre tuvieron más libertad que yo. Y ahora que soy casada... me tratan como si ya no fuera de la casa... como si ya no les tocara opinar de mí. Me saludan, hablamos poquito cuando nos vemos... pero no hay confianza. En cambio, con mi hermana... mmm... es diferente. Ella también vivió lo mismo: la casaron joven, dejó la escuela, dejó sus sueños.

Cuando hablamos... (silencio suave)... me entiende sin que yo tenga que decir mucho. Me da consejos, me escucha... y a veces lloramos juntas... recordando lo que nos tocó. Ella es la única de mi familia... con quien siento que puedo hablar con sinceridad... de lo que me pasa.

Entrevistadora: Y Rosa, ¿cómo ha sido tu rol como madre?

Rosa: Ser madre... mmm... (pausa)... ha sido lo más difícil y lo más bonito a la vez. Difícil porque yo misma era casi una niña cuando nació mi hijo. No sabía cómo cuidarlo... cómo darle de comer... cómo hacerlo dormir. Aprendí como pude... a base de intentos, de errores, de noches sin dormir. Hubo noches en que él lloraba mucho... y yo también lloraba... (silencio)... porque no sabía qué hacer y me sentía sola.

Y ser madre no me quitó lo demás: tenía que cocinar, lavar, limpiar, atender a mi esposo. Era como si el día... mmm... nunca me alcanzara. Pero también... (tono más suave)... es lo más hermoso que me ha pasado. Cuando lo vi por primera vez... sentí un amor bien grande... algo que nunca había sentido. Él se volvió mi motivo pa' seguir, la razón por la que me levanto cada día... aunque esté cansada. Cuando lo oigo reír, cuando me abraza, cuando me dice "mamá" ... (pausa)... todo el esfuerzo parece valer la pena. Él me da fuerza en los momentos más oscuros... cuando siento que ya no puedo más.

Al mismo tiempo... mmm... ser madre me hace pensar mucho en el futuro. Yo no quiero que mi hijo repita mi historia. No quiero que crezca con miedo... o que lo obliguen a cosas que él no quiere. Quiero que pueda estudiar... que tenga libertad... que conozca otros caminos. Mi mayor deseo... (voz bajita) ... es que su vida sea distinta a la mía. Que tenga más oportunidades... muchas más.

Entrevistadora: Rosa, si pudieras hablar con una niña o adolescente que está en riesgo de casarse, ¿qué mensaje le darías?

Rosa: Le diría... mmm... (pausa)... que no tenga miedo de decir lo que siente. Que no se quede callada... como yo me quedé muchas veces. Sé que a veces una se siente sola... (silencio)... como si no hubiera salida. Pero siempre hay alguien con quien se puede hablar: una maestra, una amiga, una tía... alguien que escuche... alguien que apoye. Le diría que sus sueños sí valen... que no son tonterías. Si ella quiere seguir estudiando... tiene derecho a hacerlo. (Pausa suave) También le diría que casarse tan joven... mmm... no es camino fácil. No es solución. Es cargar cosas muy grandes... cuando una todavía no está lista. Es dejar la escuela... dejar amigas... dejar sueños... y ponerse una carga que después cuesta mucho

llevar. Yo le diría: “No te dejes convencer de que casarte es lo mejor pa’ ti. Tú mereces decidir tu vida. Mereces vivir tu niñez y tu juventud... sin prisas... sin presiones.” Y lo más importante... (voz bajita) ... le recordaría que no está sola.

Entrevistadora: Y desde tu experiencia, ¿qué crees que se necesita cambiar en tu comunidad para evitar estas situaciones?

Rosa: Se necesita cambiar mucho... mmm... (pausa). Porque aquí todavía se piensa que el matrimonio es lo único que puede hacer una mujer. Lo primero es que las familias entiendan... (silencio)... que las hijas no son una carga, ni una vergüenza. Muchas veces los papás casan a sus hijas jóvenes porque sienten que ya no pueden mantenerlas... o porque piensan que así “aseguran” su futuro. Pero eso no asegura nada... mmm... solo las meten en una vida difícil... sin darles opción. Los padres tienen que cambiar esa idea... y ver que las niñas también pueden estudiar... y ayudar a la familia de otras maneras. También creo que la escuela... (pausa suave) ... debe tener un papel más fuerte. En la secundaria casi no se habla de esto... y muchas niñas no saben que tienen derechos... que pueden decir que no. Si en la escuela se hablara más de igualdad... de derechos... de cómo evitar embarazos no deseados... (silencio)... tal vez las niñas tendrían más herramientas pa’ defenderse. En la iglesia nos dicen siempre que el matrimonio es lo correcto... que la mujer debe obedecer. Y eso se ha repetido tanto... mmm... que ya casi nadie lo cuestiona. Y las costumbres... (voz bajita) ... son como cadenas invisibles. Mi mamá fue casada a los 15... mi hermana igual... y todos dicen que “así ha sido siempre”. Pero eso hay que romperlo. Porque que siempre haya sido así... mmm... no quiere decir que esté bien.

Entrevistadora: Rosa, antes de terminar, ¿hay algo más que quieras compartir o que consideres importante?

Rosa: Sí... (pausa)... quiero compartir que mi historia no es única. Muchas niñas y muchachas han vivido lo mismo que yo... y muchas lo están viviendo ahorita. Lo que más duele es que casi nunca nos preguntan cómo nos sentimos... qué pensamos... qué soñamos.

Las decisiones las toman por nosotras... mmm... como si no tuviéramos voz. Por eso creo que es importante contar lo que pasó. Aunque me duela... (silencio)... sé que al hablar se abre una ventanita... para que otras niñas vean que no están solas. También quiero decir que, aunque mi vida cambió de golpe... yo sigo soñando. Tal vez ya no pude estudiar como quería... mmm... pero me agarro fuerte de que mi hijo sí pueda hacerlo. Que él tenga un camino distinto. Y quiero que otras niñas sepan que siempre hay formas de resistir... aunque sean chiquitas: leer un cuaderno escondido... seguir hablando nuestra lengua... guardar la esperanza. Yo aprendí que esos gestos pequeños... (voz bajita)... también son lucha.

Lo más importante para mí... es que no se repitan estas historias. Que las niñas puedan decidir por ellas mismas... si quieren casarse, cuándo y con quién. Que no les quiten la infancia... ni la juventud. Si mi testimonio sirve pa' que alguien abra los ojos, una familia, una autoridad, una niña que está dudando... mmm... entonces habrá valido la pena hablar. Aunque duela.

Entrevistadora: Gracias por abrir tu corazón, Rosa. Y, para terminar, ¿cómo te sentiste durante esta entrevista?

Rosa: Al principio me sentí nerviosa... mmm... (pausa)... con miedo de no poder hablar... o de que mis palabras fueran juzgadas. Recordar mi pasado me movió muchas cosas por dentro: tristeza... rabia... impotencia. Hubo momentos en que sentí como si volviera a estar ahí... (silencio)... cuando tenía 16 años y no podía decidir nada por mí misma. Pero conforme fui hablando... también sentí alivio. Fue como si en cada respuesta... mmm... soltara un poquito del peso que he cargado en silencio tantos años. Me sentí acompañada... porque usted me escuchó sin interrumpir... sin juzgar... solo dejando que mi voz saliera. Eso casi nunca pasa. Muchas veces la gente habla por mí... o decide en mi nombre. Aquí sentí que mi historia sí importaba... que lo que viví tiene valor. Aunque fue difícil... también fue sanador... (voz bajita) ... porque me hizo ver que no estoy sola. Que hay quien quiere entender lo que nos pasa a nosotras. Ahora me voy con sentimientos mezclados: tristeza por todo lo perdido... mmm... pero también fuerza por lo que todavía puedo hacer. Y esperanza... (pausa suave) ... porque pienso que, si estas palabras llegan a otras personas, tal vez se pueda evitar que más niñas pasen por lo mismo.

Entrevista 5

Datos generales

Edad: 21 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: secundaria.

Estado civil actual: casada.

Número de hijas/os: 2

Ocupación: vendedora de verduras

Edad al momento del matrimonio o unión: 16 años

Entrevistadora: Teresa, gracias por compartir tu historia. Para empezar, ¿puedes contarme un poco de ti? Tu nombre, edad, comunidad de origen, hasta qué grado estudiaste, si estás casada, a qué te dedicas y cuántos hijos o hijas tienes.

Teresa: Tengo 21 años... mmm... (pausa). Soy de Santiago Tetepa, hablo náhuatl... y terminé la secundaria. Ahora estoy casada... tengo dos hijos... y vendo verdura en el tianguis. Somos tres hermanos... yo soy la única mujer. Mi hermano mayor se fue a trabajar a Estados Unidos... (silencio)... y el otro trabaja en Tulancingo. Los tres estudiamos solo hasta secundaria... porque mi papá nunca vio importante que siguiéramos estudiando. Él decía que con lo básico... mmm... era suficiente.

Entrevistadora: ¿Cómo era tu vida antes de casarte o unirte con tu pareja?

Teresa: Antes vivía con mis papás y mis dos hermanos... mmm... (pausa). Mi vida era muy distinta: más sencilla... pero también más controlada. Mis papás eran muy estrictos conmigo. Yo no podía salir mucho... ni pasar tiempo con mis amigas... porque decían que una mujer debía estar en la casa. Pasaba las tardes ayudando a mi mamá en lo que hubiera que hacer: ir al campo a veces... cuidar a mis sobrinos pequeños... o acompañarla al mercado. Mis hermanos sí tenían más libertad... mmm... ellos podían salir a la calle, juntarse con sus

amigos... irse a trabajar sin pedir permiso. Yo veía esa diferencia todos los días... (silencio breve)... y sentía que, por ser mujer, a mí me cuidaban demasiado.

Entrevistadora: ¿Cómo era tu relación con tu familia en ese tiempo?

Teresa: Con mi mamá sí era cercana... mmm... (pausa). Ella me contaba cosas de su vida... aunque también repetía mucho las mismas reglas que le pusieron a ella: que debía obedecer... que debía portarme bien. Con mi papá... (silencio)... la relación era más dura. Él decía que las mujeres no necesitábamos estudiar tanto... que lo importante era casarnos... y atender una familia. Por eso nunca quiso que siguiéramos en la escuela después de la secundaria. A mis hermanos sí... mmm... sí les dio chance de buscarse la vida afuera. Uno se fue a Estados Unidos a trabajar... y el otro se fue a Tulancingo. Yo... (voz bajita)... yo nunca hubiera podido hacer algo así.

Entrevistadora: ¿Ibas a la escuela? ¿Hasta qué grado cursaste? ¿Te gustaba estudiar?

Teresa: Estudié hasta secundaria... mmm... (pausa). La terminé porque era lo que se esperaba... pero después ya no seguí. La verdad... no me gustaba mucho estudiar... se me hacía pesado. Y como mi papá decía que no valía la pena que las mujeres estudiaran más... mmm... yo misma dejé de ver sentido en seguir. Ya sabía que tarde o temprano me iba a casar... (silencio)... así que pensé: ¿para qué seguir en la escuela... si mi destino era estar en la casa?

Entrevistadora: ¿Cuándo conociste a tu esposo?

Teresa: Lo conocí cuando yo tenía 14 años... mmm... (pausa). Él ya tenía 20. Nos empezamos a ver en las fiestas del pueblo... platicábamos poquito... así nomás. En ese tiempo yo no entendía mucho de esas diferencias de edad... (silencio)... aquí en la comunidad es normal que los hombres mayores se acerquen a las muchachas. Yo todavía me sentía una niña... mmm... (voz bajita)... pero él ya hablaba de que quería formar una familia.

Entrevistadora: Me imagino que fue un cambio grande en tu vida. ¿Y qué opinaba tu familia sobre esa relación? ¿La aceptaban, la cuestionaban, cómo lo viviste tú?

Teresa: Mi familia lo aceptó casi de inmediato... mmm... (pausa). Como él era mayor, mis papás decían que eso era “bueno” ... que me iba a dar estabilidad. Nunca me preguntaron qué opinaba yo... (silencio)... solo me decían que lo tomara en serio. Con mis hermanos fue distinto. Cuando ellos tuvieron novias, nadie les exigía nada... mmm... pero conmigo sí. Porque ya estaban pensando en el matrimonio. Yo sentía que mi vida... (voz bajita) ... se estaba decidiendo sin mí.

Entrevistadora: Teresa, me gustaría que me contaras un poco sobre ese momento tan importante en tu vida... ¿cómo fue que descubriste que estabas embarazada?

Teresa: Yo tenía 16 años cuando empecé a sospechar... mmm... (pausa). Al principio pensé que era un atraso normal... pero luego me sentía rara: me mareaba... me cansaba mucho... tenía náuseas. No entendía bien qué me pasaba. Fue mi mamá la que primero se dio cuenta... (silencio)... porque ella me ve todos los días. Me preguntó si había pasado algo... y yo me puse nerviosa... mmm... porque en el fondo sabía que sí podía estar embarazada. Al final me llevó con una señora de la comunidad... una que tiene experiencia. Y fue ella quien me confirmó que estaba esperando un bebé. Ese momento... (voz bajita) ... nunca se me olvida. Sentí como si el mundo se me viniera encima.

Entrevistadora: Me imagino que fue un golpe muy fuerte... ¿qué sentiste cuando lo confirmaste?

Teresa: Sentí miedo... mmm... mucho miedo. Yo misma todavía me sentía una niña... (pausa)... y de repente ya tenía otra vida dentro de mí. También sentí vergüenza... mmm... porque sabía que aquí, en la comunidad, eso se ve como “un error” ... algo que se debe corregir con un matrimonio. No pensé en mí... (silencio breve) ... solo pensé en lo que iban a decir mis papás... y la gente.

Entrevistadora: Y cuando supiste la noticia, ¿cómo hiciste para decírselo a tu novio?

Teresa: Me costó mucho trabajo... mmm... (pausa). Pasaron varios días en que no sabía cómo decirle. Yo pensaba: “¿y si se enoja?... ¿y si me deja sola?” (silencio breve). Al final lo busqué... y se lo dije directo: que estaba embarazada. Él se quedó callado mucho rato... mmm... (pausa larga) ... como sorprendido. Y yo sentía que me estaba ahogando en ese silencio. Después me dijo que se iba a hacer responsable... que no me preocupara. Pero en vez de sentir alivio... (voz bajita) ... sentí más peso encima. Porque en mi mente eso significaba una sola cosa: mmm... ya me iba a casar.

Entrevistadora: Y así fue... cuando se empezó a hablar de matrimonio, ¿cómo se dio ese proceso? ¿Tú ya lo esperabas?

Teresa: Sí... mmm... (pausa)... ya lo esperaba. Porque en mi casa y en la comunidad siempre es así: si una muchacha se embaraza... tiene que casarse. En cuanto mis papás supieron, hablaron con él y con su familia. Dijeron que había que “arreglar” la situación... mmm... (silencio breve). Yo estaba ahí... pero era como si no estuviera. Nadie me preguntó qué quería... ni cómo me sentía. Era un acuerdo entre los adultos... (voz bajita)... no mío.

Entrevistadora: ¿Recuerdas cómo fue la preparación o formalización del matrimonio? ¿Hicieron algo especial?

Teresa: No fue como una boda soñada... mmm... (pausa). No hubo anillo... ni palabras bonitas... ni una propuesta. Fue más como un arreglo. Mi papá habló con su papá... mmm... y entre ellos decidieron que yo ya debía irme a vivir con él. Hicieron una reunión chiquita en la casa... (silencio breve) ... vinieron algunos familiares y vecinos... y ahí se dijo que ya estábamos casados. Yo estaba muy nerviosa... triste... (voz bajita) ... sentía como si me estuvieran entregando.

Entrevistadora: Escucharte me hace pensar que todo fue muy rápido y con poco espacio para ti... ¿cómo lo miras ahora, recordando ese momento?

Teresa: Lo recuerdo con mucha tristeza... mmm... (pausa). Todo pasó de golpe: primero saber que estaba embarazada... luego dar la noticia... y de inmediato ya estaban hablando de matrimonio. No tuve tiempo de pensar... (silencio)... ni de decidir nada. Fue como si mi vida dejara de ser mía... mmm... y pasara a ser de los demás.

Entrevistadora: ¿Cómo te sentiste el día de tu boda? Imagino que fue muy distinto para ti que para los demás.

Teresa: Sí... para los demás era una fiesta... mmm... (pausa). Había comida, música... la gente platicaba y se reía. Pero para mí no era fiesta. Yo tenía un nudo en la garganta todo el tiempo... (silencio)... quería llorar. No estaba feliz. Sentía que ese día no era mío... mmm... sino de los demás. En la noche, cuando me fui a la casa de mi esposo... sentí como si dejara atrás mi vida de niña para siempre. Me dolió... (voz bajita)... porque yo no estaba lista.

Entrevistadora: ¿Ese día tu familia o la de tu esposo te dijeron algo especial?

Teresa: Mi mamá me dijo que tenía que ser fuerte... mmm... (pausa)... que así era la vida de las mujeres. Que ahora debía cuidar a mi esposo... y a mi hijo. Mi papá solo me dijo que me portara bien... (silencio breve) ... como si con eso bastara. La familia de mi esposo me aconsejó que lo obedeciera... mmm... y que me dedicara a la casa. Nadie me preguntó cómo me sentía... (voz bajita). Fueron más instrucciones... que palabras de cariño.

Entrevistadora: Y después de casarte, ¿cómo fue tu situación económica? ¿Cambió algo para ti?

Teresa: Pensé que iba a mejorar... mmm... (pausa)... porque ya no iba a depender de mi papá. Pero no fue así. Mi esposo trabaja en el campo... y lo que gana depende de la cosecha. A veces hay... a veces no... (silencio breve). No alcanza para mucho. Por eso yo empecé a vender verduras en el tianguis... mmm... para tener un poquito más. La verdad... casarme

no mejoró mi vida económica. Solo me dio más responsabilidades... (voz bajita)... más cargas que llevar.

Entrevistadora: Teresa, después de la boda ya estabas embarazada. Si recuerdas, ¿cómo fueron esos primeros meses de embarazo viviendo ya como esposa?

Teresa: Fueron muy pesados... mmm... (pausa). Yo apenas me estaba acostumbrando a vivir en otra casa... con otra rutina... y al mismo tiempo mi cuerpo estaba cambiando. Me cansaba bien rápido... me dolía la espalda... y a veces tenía náuseas desde la mañana hasta la noche. Iba al centro de salud... mmm... pero casi no me explicaban nada. Yo me quedaba callada... (silencio breve) ... porque me daba vergüenza preguntar. Sentía que iban a decir que no sabía nada. En la casa tenía que aprender todo: cocinar para él... lavar su ropa... tener la comida lista. A veces me levantaba con mareo, pero igual tenía que hacer las cosas. Sentía como si de un día a otro... mmm... hubiera dejado de ser muchacha... y me hubieran hecho adulta a la fuerza.

Entrevistadora: Me imagino que fue un tiempo de muchas emociones encontradas... ¿qué sentimientos te acompañaban durante ese embarazo?

Teresa: La mayor parte del tiempo tenía miedo... mmm... (pausa). Escuchaba a las señoras decir que el parto era muy doloroso... o que había mujeres que no lo resistían. Eso me asustaba mucho... (silencio breve). Tenía que estar en la casa, cuidándome... y al mismo tiempo cumpliendo con mis nuevas obligaciones. Había momentos en los que me sentía sola... mmm... como si nadie entendiera que yo también necesitaba cariño... apoyo. Y también sentía coraje... (voz bajita) ... porque no fue mi decisión casarme... ni ser madre tan pronto. Pero ya no podía hacer nada pa' cambiarlo.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue el apoyo de tu familia o de tu esposo en ese tiempo?

Teresa: Mi mamá me ayudaba poquito... (suspira suave). Ella me decía lo que sabía de los embarazos, porque también fue mamá muy joven. Pero sus consejos siempre venían con esa

idea de que... mmm... yo tenía que aguantar, porque así es la vida de las mujeres. (Baja la mirada) Mi esposo trabajaba casi todo el día en el campo. Cuando llegaba... venía cansado... y si venía de mal humor, pues... (hace una pequeña mueca) ... a veces me hablaba fuerte. No era malo todo el tiempo, pero... tampoco era un apoyo. Él esperaba que yo cumpliera como esposa, nada más. Así que... aunque estaba rodeada de gente... (pausa larga) ... muchas veces me sentía sola. Como si cargara un peso grande... uno que no podía compartir con nadie.

Entrevistadora: Y cuando llegó el momento del parto, ¿qué recuerdos vienen a tu mente de ese día?

Teresa: Ese día fue de los más duros de mi vida... mmm... (pausa). Empecé con dolores en la madrugada... y me asusté mucho. Mi mamá me acompañó... pero aun así tenía miedo. El dolor... (silencio)... sentía que me partía en dos. Gritaba, lloraba... pensaba que no iba a poder resistir. Cada contracción me hacía sentir más pequeña... mmm... como si estuviera luchando con algo que me rebasaba. Cuando por fin nació mi hijo... y escuché su llanto... (voz temblorosa) ... sentí un alivio bien grande. Lo pusieron en mis brazos... y lo abracé con todas mis fuerzas. En ese momento sentí dos cosas juntas: una alegría inmensa... porque estaba vivo... y también un peso bien grande... (pausa lenta) ... porque pensé: “Ahora ya nada será igual... ahora mi vida es de él”.

Entrevistadora: Ese momento debió ser muy intenso para ti... ¿qué sentiste exactamente cuándo viste a tu hijo por primera vez?

Teresa: Lo vi tan chiquito... tan frágil... (pausa) y me dio mucha ternura. Pero al mismo tiempo... mmm... me dio miedo, porque no sabía si de verdad iba a poder cuidarlo como debía. Yo tenía apenas 16 años, era casi una niña... y me preguntaba: “¿seré capaz?”. (Se queda pensando un momento) Me dio alegría tenerlo en mis brazos... sí... pero también me dio tristeza, porque sentí que con su llegada se cerraban las puertas de mi propia vida como joven. Es un sentimiento difícil de explicar... (voz bajita)... amor y miedo juntos, felicidad y pérdida... al mismo tiempo.

Entrevistadora: ¿Y cómo cambió tu vida cotidiana con la llegada del bebé?

Teresa: Cambió todo... todo. Ya no había tiempo para mí. Apenas dormía, porque mi hijo lloraba en la noche y tenía que darle pecho. Y en el día me levantaba temprano, hacía de comer, lavaba la ropa, limpiaba la casa. (Suspira). Muchas veces estaba tan cansada que sentía que me iba a caer... pero aun así tenía que seguir. Mi esposo quería su comida lista, mi hijo me necesitaba... y yo siempre me dejaba al último. Al principio pensé que ser mamá me iba a dar alegría... pero la verdad es que casi todo el tiempo estaba agotada, como atrapada en una rutina que no se acababa. La gente me felicitaba porque “ya cumplía como mujer” ... pero por dentro yo me sentía sobrepasada, como si me hubieran quitado la oportunidad de vivir mi juventud.

Entrevistadora: Teresa, ya con tu hijo en brazos y viviendo como esposa, me imagino que tu vida cambió mucho. ¿Cómo fue para ti adaptarte a todo al mismo tiempo: al matrimonio y a la maternidad?

Teresa: Fue un cambio bien grande y bien pesado. Yo apenas estaba aprendiendo a ser mamá... y ya tenía que aprender también a ser esposa. Tenía que atender a mi bebé, que me necesitaba todo el tiempo, y al mismo rato cocinar, lavar, limpiar y hacer lo que mi esposo esperaba de mí. Sentía que no había descanso. A veces me levantaba con mucho sueño, con dolor en el cuerpo... pero igual tenía que pararme. No había de otra. Fue como si de un día para otro me pusieran dos vidas encima: la de madre y la de esposa... y yo ya no tuviera derecho a seguir siendo joven.

Entrevistadora: Me imagino lo difícil que fue... ¿cómo era tu relación con tu esposo en ese tiempo?

Teresa: Él era mayor que yo, y se notaba mucho. A veces me hablaba como si yo no supiera nada, como si siempre tuviera que pedirle permiso para todo. Había días en que era cariñoso con el bebé, pero conmigo era más duro. Esperaba que la comida estuviera lista, que la ropa

ya estuviera lavada, aunque yo no hubiera dormido en toda la noche. Yo sentía que, para él, ser esposa era obedecer y cumplir. No siempre era malo, pero nunca se puso en mis zapatos para ver cómo me sentía o qué necesitaba yo.

Entrevistadora: ¿Y cómo se repartían las responsabilidades en la casa y con el bebé?

Teresa: (Suspira hondo) La verdad... casi todo era para mí. (Silencio corto) Él trabajaba en el campo y siempre decía que por eso llegaba cansado, que yo debía encargarme de la casa y del niño. A veces, solo a veces, lo cargaba un ratito... (cambia a un tono más bajo) pero si el bebé empezaba a llorar, me lo regresaba de inmediato. “Atiéndelo tú, eres su mamá”, decía. (Silencio largo). Yo me quedaba con lo más pesado: las noches sin dormir, darle de comer, bañarlo, cuidarlo cuando se enfermaba. (Suspira) Y aparte lavar la ropa, cocinar, barrer... todo. (Cambia el tono, un poco más triste) Era como si todo recayera sobre mí... como si yo estuviera sola con todo eso.

Entrevistadora: Debió de ser agotador... ¿cómo te sentías en esos primeros meses como esposa y madre?

Teresa: (Suspira profundamente) Me sentía cansada... cansada todo el tiempo. (Silencio corto) Había días en que me dolía el cuerpo, los brazos, la espalda... y los ojos se me cerraban del sueño, pero aun así tenía que seguir. (Silencio largo) También me sentía sola. Aunque vivía con mi esposo, no sentía que él fuera un apoyo... (cambia a un tono más bajo) era como si tuviera que enfrentar todo yo sola. (Respira hondo, voz temblorosa) Y me daba tristeza... mucha tristeza... porque sentía que mi juventud se había ido demasiado rápido. Mientras mis amigas seguían en la secundaria, riendo, platicando en la calle... (silencio corto) yo estaba en mi casa cuidando a un bebé... y a un esposo. (Cambia de tono, más apagado) A veces miraba hacia afuera por la ventana, escuchaba las risas de otras muchachas, y pensaba... “esa también pudo ser mi vida”.

Entrevistadora: ¿En algún momento pensaste que tu vida sería distinta después de casarte? ¿Tenías esa esperanza?

Teresa: (Suspira suavemente) Sí... lo pensé. Cuando me dijeron que me casaría, pensé (silencio corto) que al menos mi vida iba a mejorar en lo económico, que ya no dependería de mi papá. (Cambia a un tono más bajo) Pero no fue así. La situación siguió siendo difícil... igual de escasa, igual de incierta. (Silencio largo) Y con la llegada de mi hijo, todo se hizo más caro: más gastos, más preocupaciones, más responsabilidades. (Respira hondo) Entonces, en lugar de sentirme más libre... (silencio corto) ... me sentí más atada. Más limitada. Como si cada paso en vez de abrirme camino me lo cerrara un poquito más.

Entrevistadora: Escucharte me hace pensar que asumiste muchas responsabilidades siendo muy joven... ¿cómo ves ahora ese tiempo en tu vida?

Teresa: (Silencio corto) Lo veo con tristeza. (Suspira hondo, voz suave) Pienso que tuve que madurar a la fuerza... que dejé de ser yo para convertirme en lo que otros esperaban: madre y esposa. (Pausa larga) No tuve opción... no tuve elección. (Cambia a un tono más quebrado) Fue una adaptación dolorosa, porque no tuve tiempo de prepararme... ni de decidir cómo quería vivir mi vida. (Silencio largo) A veces siento que me empujaron a un camino que no escogí.

Entrevistadora: Teresa, me gustaría abrir un espacio para hablar un poco de tu relación con tu esposo. ¿Cómo es la convivencia con él, sobre todo en los momentos en que hay enojo o problemas?

Teresa: (Suspiro corto) La convivencia no siempre es fácil... (Pausa breve) Cuando él se enoja, casi siempre es porque las cosas no están como él quiere: que si la comida no está lista... que si el niño llora mucho... o si yo me tardo en algo. (Se le quiebra un poco la voz) Su carácter cambia rápido. Levanta la voz, me habla fuerte... y yo prefiero callarme para no empeorar las cosas. (Silencio corto) No llega a golpearme, pero... (respira hondo)... sus palabras duelen. Siento que me hace menos, que me trata como si yo no supiera nada. (Cambia a un tono más bajo) Yo me pongo nerviosa, porque pienso que si le contesto... se va a enojar más. (Pausa larga) Entonces me quedo callada... y hago lo que él dice.

Entrevistadora: Eso debe ser muy difícil de sobrellevar... ¿y cómo te hace sentir esa forma en la que él reacciona?

Teresa: (Suelta un suspiro largo) Me siento chiquita... como si no valiera mi palabra. (Pausa breve) A veces... (cambia el tono, un poco más firme)... siento coraje, porque pienso: “yo también me esfuerzo, también me canso, también apporto”... (Pausa corta, la voz se suaviza) pero me lo guardo. (Suspira otra vez, voz triste) Me da tristeza que él no vea lo que hago... que no reconozca el esfuerzo. (Pausa larga, se le quiebra la voz) Muchas veces me siento sola en la relación... como si, más que una pareja, fuera yo la que carga con todo.

Entrevistadora: Escucharte me hace pensar que cargas con mucho... y en medio de todo eso, ¿qué te dice tu familia? ¿Qué comentarios recibes cuando hablas de estos malos tratos?

Teresa: (Suspira hondo) Lo que más me duele... es que en mi familia lo ven como algo normal. (Pausa corta) Mi mamá me dice: “así son los hombres, tienes que aguantar”. (Su voz baja, resignada) Me aconseja que no lo contradiga, que lo atienda bien... y que así él no se enoja. (Pausa larga) Mi papá nunca me pregunta cómo estoy... solo dice que yo escogí a mi esposo y que ahora es mi deber cumplir. (Suspira, la voz se quiebra un poco) A veces me desahogo con mis tías y... (silencio breve) ... me dicen lo mismo: que es parte de la vida de casada, que todas pasan por eso. (Cambia el tono, más apagado) Es como si me dijeran que aguantar es mi destino. (Silencio largo, respira tembloroso) Yo me siento atrapada... porque no tengo a quién contarle lo que vivo... sin que me digan que lo soporte.

Entrevistadora: ¿Cómo te sientes cuando escuchas esas palabras de tu familia, cuando justifican lo que pasa en tu casa?

Teresa: (Suspira despacio) Me siento sola... como si no tuviera apoyo. (Pausa corta, voz suave) Me da tristeza porque pienso que... si ni mi propia familia me defiende... entonces nadie lo hará. (Silencio breve) A veces me enoja, me pregunto por qué las mujeres tenemos que aguantar siempre... (suspira) por qué todo recae sobre nosotras. (Pausa larga) Pero

después me quedo callada... porque me han enseñado que no sirve de nada reclamar. (Silencio profundo) Me acostumbro a guardarlo... aunque por dentro me duela.

Entrevistadora: Teresa, después de todo lo que me compartes, me pregunto... ¿cómo sientes que estas experiencias, los enojos de tu esposo y las palabras de tu familia, han afectado la manera en la que te ves a ti misma?

Teresa: (Suspira hondo) Me han hecho sentir menos. (Pausa corta) Muchas veces... me creo lo que me dice mi esposo... que no sirvo, que no hago nada bien. (Silencio breve... la voz se vuelve muy baja) Pienso que tal vez tiene razón... aunque dentro de mí sé que me esfuerzo mucho. (Pausa larga) Siento que no tengo valor... como si solo existiera para obedecer y cumplir. Eso me duele... porque recuerdo que de niña aún soñaba con ser enfermera, con hacer algo más... y ahora me siento atrapada en un papel que no elegí. (Suspira otra vez) Mi autoestima está muy baja. A veces me miro al espejo y... (silencio largo) no me reconozco. Me pregunto en qué momento dejé de ser la Teresa alegre... la que quería convivir con sus amigas.

Entrevistadora: Entiendo... y en esos momentos de tristeza o de sentirte pequeña, ¿qué tan acompañada te sientes?

Teresa: (Suspira despacio) La verdad... me siento sola. (Pausa corta) Aunque estoy casada y tengo dos hijos... (la voz se quiebra un poco) siento que no tengo a nadie con quien hablar de lo que realmente me pasa. (Silencio breve) Mi esposo no me escucha... y mi familia solo me dice que aguante. (Respira hondo) Entonces me guardo todo. (Pausa larga) A veces me siento como si estuviera invisible... como si mis emociones no importaran. (Cambia el tono) Me duele mucho... porque pienso que debería sentirme acompañada... y en cambio lo que tengo es un silencio que me pesa.

Entrevistadora: Teresa, me contabas que ahora tienes dos hijos. ¿En qué momento llegó tu segundo bebé? ¿Cómo recuerdas esa etapa?

Teresa: (Suspira) Mi segundo hijo nació hace un año. (Pausa corta) Yo todavía me sentía muy cansada con el primero... apenas me estaba acomodando a la rutina de ser mamá y de vender en el tianguis... (la voz se vuelve bajita) cuando me volví a embarazar. (Respira hondo) La verdad... yo no quería tener otro hijo tan pronto. Sentía que no podía con más responsabilidades, que apenas estaba aprendiendo. (Pausa larga) Pero mi esposo sí quería otro. Decía que era bueno que los hijos crecieran juntos, que así se hacían compañía. Yo me quedé callada... aunque por dentro no estaba de acuerdo.

Entrevistadora: Me imagino lo difícil que fue... ¿qué sentiste tú cuando supiste que estabas esperando de nuevo?

Teresa: (Suspira hondo) Me sentí muy triste. (Pausa corta) Lloré mucho... porque pensaba: “¿cómo voy a poder con otro niño si apenas puedo con uno?”. Sentía que mi cuerpo todavía estaba agotado del primer embarazo y del parto... y ya tenía que empezar de nuevo. (Pausa larga) También me dio coraje... porque yo había dicho que no quería, pero no me escucharon. Fue como si mi voz no contara.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue para ti vivir ese segundo embarazo, con todo lo que ya tenías encima?

Teresa: (Suspira profundo) Fue muy cansado... (Pausa corta) Tenía que atender al mayor, que todavía estaba chiquito y me pedía todo el tiempo... (La voz baja un poco) y al mismo tiempo cargar con un embarazo que me agotaba. A veces me levantaba en la madrugada porque el niño lloraba... y ya no podía dormir. Al otro día me dolía la espalda... las piernas... (pausa larga) pero igual tenía que trabajar y hacer la casa. (Respira hondo) Había días en que sentía que mi cuerpo ya no podía más.

Entrevistadora: ¿Qué decía tu esposo en ese momento?

Teresa: (Suspira) Él estaba contento... decía que era lo mejor tener otro hijo. (Pausa corta) A veces me decía que yo exageraba, que no era tan difícil... (silencio breve) pero él no sentía

lo que yo vivía en mi cuerpo. (Respira hondo) Yo sentía que no entendía... ni mi cansancio... ni mi miedo... ni todo lo que se me juntaba aquí adentro. (Pausa larga) Para él era alegría... pero para mí... era otra carga... otro miedo... otra renuncia a lo que yo quería.

Entrevistadora: ¿Y cómo cambió tu vida cotidiana cuando llegó tu segundo hijo?

Teresa: (Suspira) Todo se duplicó... las desveladas... los gastos... el trabajo. (Silencio) Mi hijo mayor tenía celos y también necesitaba atención... y yo no me daba abasto. Había días en que estaba con uno en brazos y el otro llorando... (pausa larga) ... y yo también quería llorar. (Respira entrecortado) Siento que me hice más fuerte a la fuerza... porque no tenía otra opción. (Pausa) Pero también siento que perdí más de mí misma... que me quedé sin tiempo... sin descanso... sin espacio para nada más que mis hijos... y mi esposo.

Entrevistadora: Teresa, después de todo lo que has vivido con tus dos hijos, me gustaría preguntarte algo... ¿has pensado en el futuro, en si quieres tener más hijos o ya no?

Teresa: (Suspira largo) Sí... lo he pensado mucho. (Pausa breve, voz baja) Y la verdad... yo ya no quiero más hijos. Siento que con dos es suficiente... (inhala despacio) ... apenas puedo con ellos. Económicamente también es difícil. Yo quisiera darles lo mejor... que estudien... que tengan ropa... comida... y sé que con más hijos... (silencio largo)... no podría. Mi cuerpo también se cansa mucho... siento que ya no podría con otro embarazo. Ya no.

Entrevistadora: Entiendo... ¿y cómo hablas de esto con tu esposo? ¿Él piensa lo mismo que tú?

Teresa: (Suspira hondo) Ahí es donde está el problema... (Se queda en silencio) Él sí quiere más hijos. Dice que mientras Dios mande... hay que aceptarlos. Yo le he dicho que ya no quiero... (pausa breve) ... que estoy cansada... pero me contesta que esas cosas no se planean, que los hijos llegan y uno debe recibirlos. Siento que no me escucha... (silencio largo) ... que no le importa lo que yo pienso... ni lo que siente mi propio cuerpo. Como si no tuviera derecho a decidir.

Entrevistadora: Y en tu caso, ¿has tenido información sobre cómo cuidarte para no volver a embarazarte? ¿Has pensado en usar algún método?

Teresa: (Suspira) He escuchado en el centro de salud sobre anticonceptivos... sí... pero nunca me lo explicaron bien. (Pausa breve) A veces me hablan de inyecciones, de pastillas, del DIU... pero siempre rápido, como si no importara mucho lo que yo entienda. (Se queda en silencio unos segundos) Yo he pensado en usar algo... porque ya no quiero más hijos. Pero mi esposo... (hace una pausa larga)... él no está de acuerdo. Cambia el tono, imitando lo que él dice: “que eso es malo para la salud... que las mujeres se enferman... y que es como ir contra lo que Dios manda”. Entonces no me deja... y yo... yo termino sin poder decidir sobre mi propio cuerpo.

Entrevistadora: Eso debe ser muy frustrante... ¿cómo te hace sentir no poder decidir sobre tu propio cuerpo?

Teresa: (Suspira profundo) Me siento... atrapada. (Pausa corta) Me da coraje... porque pienso que es mi cuerpo... y debería tener yo la última palabra. (Se queda en silencio) A veces siento como si mi vida no fuera mía... como si solo estuviera para cumplir lo que otros quieren: mis papás antes... (suspira)... mi esposo ahora. Me da tristeza... pensar que no tengo ese derecho, que no puedo elegir ni siquiera... (silencio largo) ... sobre tener hijos.

Entrevistadora: Teresa, con todo lo que me has compartido sobre tu vida de casada, me pregunto si en algún momento has pensado en separarte de tu esposo. ¿Alguna vez te ha pasado por la mente esa posibilidad?

Teresa: Sí... (pausa corta)... a veces lo he pensado. Sobre todo, en los días en que las cosas se ponen muy difíciles... cuando él se enoja o me habla feo... o cuando siento que no me escucha. (Respira hondo) En esos momentos... me viene la idea de que tal vez estaría mejor sola, sin tener que aguantar tantas cosas. (Pausa larga) Pero después... (suspiro)... me pongo a pensar y... me da miedo.

Entrevistadora: Entiendo... ¿qué es lo que te da miedo cuando piensas en separarte?

Teresa: Lo que más... (pausa corta) ... lo que más me da miedo es no poder salir adelante sola. (Respira hondo) Yo trabajo en el tianguis... pero lo que gano... (silencio breve)... no alcanza para mantener a mis hijos, ni para pagar todo lo necesario. (Pausa larga) Pienso en ellos... en cómo darles de comer... en cómo pagar sus cosas...y siento que... (suspiro)... sería imposible. También me asusta que me rechacen... o que me señalen en la comunidad. Aquí... (silencio corto)... aquí se ve muy mal que una mujer se separe. La gente habla... siempre habla. Dicen que una mujer separada es problemática, que no supo cuidar a su esposo... (Se le quiebra un poco la voz) Yo no quiero que mis hijos carguen con esos comentarios... no quiero que les digan cosas... por mi culpa.

Entrevistadora: Entonces no es solo una decisión tuya, sino que también pesa lo que diría la comunidad y tu propia familia... ¿qué piensas de eso?

Teresa: Sí... exactamente. (Pausa corta) Aquí... aquí todo se sabe y todo se comenta. Si una mujer se separa... la empiezan a criticar, a decir que fue su culpa. (Pausa larga) Muchas veces... la misma familia la presiona pa' que regrese con el esposo, aunque él la trate mal. (Se queda en silencio) Yo siento que... si me separo... (pausa breve)... no tendría apoyo. Que todos me juzgarían. Mi mamá misma me dice que... “aguante”, que así son los hombres. (Suspiro lento) Entonces... me quedo con esa idea... (pausa larga)... de que es mejor callar y seguir, aunque por dentro... (voz entrecortada)... no esté bien.

Entrevistadora: Y cuando piensas en esa posibilidad de vivir sola con tus hijos, ¿cómo te imaginas ese escenario?

Teresa: Me lo imagino... (pausa corta) ... con miedo... y con dudas. (Respira hondo) Pienso que... pues sí... estaría más tranquila, porque ya no tendría que aguantar los enojos de mi esposo. (Pausa larga) Pero también... me imagino muchas dificultades: (no mira al frente) ... no tener suficiente dinero, no poder con tantas responsabilidades yo sola. (Suspiro lento)

No sé si tendría dónde vivir... (pausa breve) ... si mis hijos podrían estar bien. (Se queda en silencio unos segundos) Eso... eso me detiene. Porque siento que... (voz entrecortada) ... no estoy preparada.

Entrevistadora: ¿Y qué sentimientos se mueven en ti cuando te das cuenta de que, aunque lo piensas, al final no ves posible separarte?

Teresa: Me da tristeza... (pausa corta) ... porque siento que estoy atrapada en una vida que... (suspiro)... yo no elegí. Me da coraje pensar que... pues ni puedo decidir si quiero seguir en este matrimonio. (Pausa larga, voz bajita) Pero también... me da resignación... como si... (silencio breve) ... aceptara que así va a ser siempre. (Respira hondo) A veces... me digo a mí misma que tengo que ser fuerte, que todo lo hago por mis hijos... (pausa suave) ... y eso... eso me ayuda a seguir.

Entrevistadora: Teresa, me gustaría detenerme en algo más general. Según lo que has visto y vivido, ¿cómo piensas que la gente de tu comunidad ve cuando una muchacha se casa o se junta siendo muy joven?

Teresa: Aquí... (pausa corta) ... casi todos lo ven como algo normal. No es raro que una muchacha de... 14, 15... o 16 años ya esté casada... o esperando un hijo. La gente no se sorprende, porque lo mismo les pasó a muchas mamás... y abuelitas. Lo ven como una costumbre que se repite: (suspiro) “si yo me casé joven... también mi hija lo hará”. (Pausa larga) Hasta parece que... pues lo esperan. En las pláticas de las familias, o en los bailes del pueblo... (silencio breve) ... se comenta así nomás, con naturalidad, como si fuera parte de la vida... y ya.

Entrevistadora: Entonces, ¿dirías que se llega a normalizar mucho?

Teresa: Sí... (pausa corta)... demasiado. Cuando pasa, lo ven como lo correcto. Dicen: “ya se arregló la muchacha”... “ya tiene su casa”... “ya cumplió con su papel”. Y hasta lo celebran, porque piensan que así ya no va a andar sola... que ya va a estar bajo la

responsabilidad de un hombre. Para ellos es una forma de protegerla, de asegurar que no “dé problemas”. (Silencio breve) Pero no piensan en lo que la muchacha quiere... o siente. Solo piensan que... pues ya está en su lugar.

Entrevistadora: ¿Y qué pasa cuando una muchacha queda embarazada pero no se casa?

Teresa: Eso sí está mal visto... (pausa corta). La critican mucho. Dicen que sus papás no la supieron cuidar, que no tiene vergüenza. Hasta se burlan. Entonces... aunque una no quiera casarse, muchas veces lo hace para que no hablen mal. En la comunidad pesa mucho lo que dice la gente. A veces más que lo que una misma piensa. (Silencio breve) Es como una presión fuerte: si no te casas, eres señalada... y si te casas, aunque seas muy joven, te dicen que hiciste lo correcto.

Entrevistadora: ¿Y cómo lo ves tú ahora, después de haber pasado por eso?

Teresa: Yo ahora lo veo diferente... (pausa corta). Entiendo que para mis papás y para mucha gente es lo normal, porque así vivieron ellos. Pero yo... yo siento que no está bien. (Pausa larga, voz más bajita) A mí me cortó la vida, me quitó la oportunidad de estudiar, de soñar otras cosas. Me puso responsabilidades para las que... (silencio breve) ... yo no estaba lista. (Respira hondo) A veces me duele pensar que, si la comunidad no lo viera como algo tan normal, yo hubiera tenido otra oportunidad. Pero aquí se repite... una y otra vez... y una misma termina creyendo que así debe ser.

Entrevistadora: ¿Crees que esa forma de pensar ha cambiado en algo con las nuevas generaciones o sigue igual?

Teresa: Cambia poquito... (pausa corta)... pero muy despacio. Hay algunas familias que ya apoyan más a sus hijas pa' que estudien, que dicen que no es necesario casarse tan pronto. Pero la mayoría... (silencio breve)... sigue pensando igual: que es mejor que la muchacha se case rápido, que no “pierda el tiempo” en otras cosas. (Pausa larga) Todavía es muy fuerte la idea de que casarse joven es lo correcto.

Entrevistadora: Teresa, me gustaría que habláramos un poco de tu trabajo. ¿Cómo ha sido para ti combinar la venta de verduras con el cuidado de tus hijos y las responsabilidades de la casa?

Teresa: Es muy complicado... (suspiro suave). Mis hijos están chiquitos y siempre... siempre me necesitan. (Pausa corta) Cuando voy al tianguis a vender, a veces tengo que llevarlos conmigo, porque... pues no hay quién los cuide. Ahí están, entre las canastas y la gente... (silencio breve) ... llorando, o pidiéndome que los cargue, y yo al mismo tiempo tengo que atender a los clientes. (Respira hondo) Otras veces los dejo con mi mamá...pero me quedo intranquila... (pausa)... pensando si estarán bien. Y cuando regreso a la casa... (silencio corto) ... me esperan todas las tareas del hogar. Entonces no descanso. Es como si trabajara todo el día... dentro y fuera de la casa.

Entrevistadora: Me imagino que es un esfuerzo enorme... ¿y con todo ese trabajo?, ¿cómo sientes la situación económica de tu familia?

Teresa: La verdad... (pausa corta)... es que el dinero nunca alcanza. Lo que gano en el tianguis... (suspiro)... apenas sirve pa' completar la comida, comprar la leche... los pañales. A veces hay días buenos... (silencio breve)... cuando vendo más. Pero también hay días que regreso casi con lo mismo que llevé. (Respira hondo) Es duro... porque siento que me esfuerzo mucho... y al final... (pausa)... sigo batallando con lo mismo. (Pausa larga) A veces me duele... tener que decirles a mis hijos que no les puedo comprar algo... porque... pues no hay dinero.

Entrevistadora: Y cuando logras tener un buen día en el tianguis y ganas un poco más, ¿cómo lo vive tu esposo?

Teresa: Ahí es donde... (pausa corta) ... vienen los problemas. Aunque son pocas veces... cuando yo llego a ganar más que él... (se queda en silencio un momento) ... se enoja. Me dice cosas como que no es justo, que él es el hombre... y que él debería ser el que más aporta.

No lo dice siempre... (suspiro suave) ... pero se le nota la molestia. Yo siento que se pone incómodo, como si mi trabajo... (pausa)... le quitara valor a lo que él hace en el campo. En lugar de alegrarse... porque el dinero sirve pa' los niños... (silencio breve) ... se molesta. Eso me duele... porque yo no lo hago pa' competir... (voz bajita) ... lo hago porque... pues necesitamos.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sientes tú en esos momentos, cuando tu esfuerzo no es reconocido?

Teresa: Me siento... (pausa corta) ... desanimada. A veces pienso que... mejor ni hubiera trabajado... (aunque sé, mmm, que el dinero hace falta). Me da tristeza... (suspiro)... que, en vez de sentirse apoyado... él se enoje. Yo quisiera que viera que no es una competencia, que lo hago por la familia... (voz bajita) ... pero parece que pa' él es más importante demostrar que él es el que manda... el que mantiene. (Se queda en silencio un momento) Me siento como si mi trabajo... (pausa larga) ... nunca valiera lo mismo.

Entrevistadora: A pesar de esas dificultades, ¿qué significa para ti tener tu propio ingreso, aunque sea poco?

Teresa: Para mí... (pausa corta) ... significa mucho. Aunque no sea mucho dinero, me da un poquito de seguridad... (suspiro suave) ... saber que puedo aportar algo, que no dependo completamente de él. (Pausa breve) Me da fuerza sentir que, gracias a mi trabajo, mis hijos pueden comer un poco mejor... o tener lo que necesitan. A veces... (silencio corto) ... me da la sensación de que con mis ventas recupero un pedacito de mi libertad, aunque sea chiquito. (Respira hondo) Eso... eso me anima a seguir, aunque sea duro.

Entrevistadora: Teresa, me gustaría que platicáramos ahora sobre tu familia de origen. ¿Cómo es tu relación actual con tu mamá, tu papá y tus hermanos, ahora que ya estás casada y tienes a tus hijos?

Teresa: Con mi mamá... (pausa corta) ... me sigo llevando cercana. Ella a veces me ayuda a cuidar a mis hijos cuando voy al tianguis, aunque no siempre puede... porque también tiene sus cosas. (Suspira suave) Me da consejos, pero casi siempre son los mismos de antes: que aguante... que los hombres son así... que no me queje. Yo sé que me lo dice porque ella vivió lo mismo, pero... (silencio breve) ... a veces me duele que no me dé otro tipo de apoyo, que no me diga que también tengo derecho a decidir, que merezco algo mejor. Aun así... (voz bajita)... es con quien más puedo hablar, aunque no siempre me entienda.

Con mi papá la relación es... distante. Él casi no se mete en mis cosas, pero cuando lo hace es para recordarme que debo cumplir con mi esposo. Nunca me pregunta cómo estoy... (pausa)... ni cómo me siento. Para él, mientras yo cumpla con mi papel de esposa y madre, todo está bien. Eso me hace sentir... invisible, como si solo sirviera para demostrar que hice lo que él esperaba: casarme joven, tener hijos, quedarme en la casa.

Mis hermanos... (silencio corto) ... ya no viven aquí. El mayor está en Estados Unidos, y el otro en Tulancingo. Ellos se fueron a buscar trabajo, otra vida. A veces me mandan mensajes o vienen de visita, pero... no están al pendiente de lo que vivo cada día. Tampoco me preguntan mucho por mi situación con mi esposo, como si pensarán que ese es “mi camino” ... y ya.

(Pausa larga) A veces... sí, a veces siento envidia de la libertad que ellos tuvieron: pudieron salir, buscar su vida en otro lugar... y yo me quedé aquí, atrapada en lo que la familia... y la comunidad... decidieron por mí.

Entrevistadora: ¿Y cómo te hace sentir esa diferencia entre lo que tus hermanos pudieron hacer y lo que te tocó a ti?

Teresa: Me da... (pausa corta)... tristeza y coraje. Ellos también solo estudiaron la secundaria, igual que yo, pero tuvieron más opciones: viajar, trabajar, ganar su propio dinero, conocer otros lugares. (Suspira) A mí nunca me dieron esa oportunidad. Siempre me dijeron que mi destino era casarme y formar una familia. (Pausa larga) A veces pienso que... si hubiera nacido hombre... mi vida sería distinta. Que tal vez sí hubiera podido salir, estudiar más, trabajar donde yo quisiera. (Se queda en silencio un momento) Me duele esa

diferencia... porque siento que no fue justo. Que a mí... (cambia el tono, un poco quebrado)... me cortaron las alas antes de que pudiera usarlas.

Entrevistadora: ¿Entonces dirías que tu familia te apoya, o sientes que más bien te mantiene en ese papel de “esposa y madre”?

Teresa: Yo siento que... (pausa corta) ... que me apoyan solo en lo básico, como cuando mi mamá me cuida a los niños un rato. Pero en lo demás... (silencio breve)... me mantienen en el mismo papel. (Suspira) Me repiten que debo aguantar, que esa es mi vida, que así les tocó a ellas y así me toca a mí. Nadie... (voz bajita) ... nadie me dice que puedo cambiar, ni que merezco algo distinto.

(Pausa larga) Entonces sí, tengo el apoyo de mi familia... pero es un apoyo que me limita, que me ata a la misma historia que vivieron ellas. (Respira hondo) Es como si... aunque me ayuden, no quisieran que yo caminara diferente.

Entrevistadora: Teresa, y en cuanto a la comunidad, ¿cómo sientes que te ven ahora que ya eres una mujer casada y madre joven?

Teresa: En la comunidad... (pausa corta)... me ven como si yo hubiera cumplido con lo que se esperaba de mí. Como tuve hijos joven y me casé, nadie lo cuestiona. (Suspira) Al contrario, a veces me dicen: “ya cumpliste, ya tienes tu familia”. Para la mayoría... eso es lo correcto. Me saludan con respeto, sí, me preguntan por mis niños, y lo ven como algo normal, como si yo estuviera... bien.

(Pausa larga, voz bajita) Pero yo siento que... detrás de esas palabras... hay una vigilancia. Como si estuvieran mirando si me porto “como debe ser”. (Respira hondo) Esperan que yo sea una esposa obediente, que cuide mi casa, mis hijos, que no dé de qué hablar. (Silencio) A veces... siento que no me miran como persona, sino como un papel que tengo que cumplir.

Entrevistadora: ¿Escuchas comentarios o juicios de la gente por ser una mujer joven con hijos?

Teresa: Sí... (suspiro corto)... algunos me felicitan y me dicen que está bien que mis hijos hayan llegado pronto, porque “así me dará tiempo de disfrutar a mis nietos”. (Pausa breve) Otros dicen cosas como: “qué bueno que tu esposo se hizo responsable”. Lo dicen como si yo... (silencio corto)... no hubiera tenido nada que ver, como si solo importara que él “cumpliera”. (Respira hondo) Pero también hay juicios escondidos. Si salgo mucho al tianguis, dicen que descuido a mis hijos... (pausa larga)... y eso me pesa, porque yo voy al tianguis para que no les falte nada.

Si un día gano más que mi esposo, dicen que lo hago quedar mal, como si yo no tuviera derecho a trabajar o a esforzarme. (Suspiro largo) Todo el tiempo siento que me observan, como si la comunidad... (pausa)... vigilara que cumpla con lo que esperan de mí.

A veces siento que camino cuidando cada paso, porque cualquier cosa que haga... puede darles motivo para hablar.

Entrevistadora: ¿Y cómo te hacen sentir esas miradas o esas expectativas de la gente?

Teresa: Me hacen sentir... (pausa corta)... atrapada. Aunque no me lo digan directo, yo sé que esperan que me quede en mi casa, que cuide a mis hijos, que respete a mi esposo sin cuestionar nada. (Suspira despacio) Cuando hago algo distinto, como salir a vender... o decir lo que pienso... (silencio breve)... me siento juzgada.

Es como si no tuviera derecho a equivocarme, porque en cuanto pasa algo... (pausa larga)... empiezan los chismes. Que si ando mucho en la calle, que si hablo de más, que si ya “no parezco mujer de casa”.

(Respira hondo, voz bajita) Eso me cansa... porque me doy cuenta de que no solo es mi esposo el que me controla. (Silencio corto) También la comunidad lo hace... pero de otra manera, más callada... más pesada. Como una sombra que siempre está ahí.

Entrevistadora: ¿Y cómo es tu participación en la vida del pueblo más allá de tu casa? ¿Te sientes parte de la comunidad?

Teresa: Participo en lo básico... (pausa corta)... como en las fiestas o en algunas reuniones,

pero siempre... siempre acompañada. (Suspira suave) No me siento libre de ir sola, ni de decidir por mí misma.

A veces me gustaría... (pausa breve)... involucrarme más, pero sé que si una mujer habla demasiado... o se mete en asuntos de hombres... (silencio corto)... la critican, la señalan, dicen que “no se sabe su lugar”.

Entonces... (voz bajita)... prefiero mantenerme al margen. (Pausa larga) Me siento parte de la comunidad, sí, porque aquí nací, aquí crecí... pero al mismo tiempo siento que... (silencio)... nunca soy completamente libre dentro de ella.

Entrevistadora: Si pudieras cambiar algo en la manera en que la comunidad ve a las mujeres jóvenes que se casan, ¿qué sería?

Teresa: Cambiaría... (pausa corta)... esa idea de que casarse joven es lo único correcto. (Suspira hondo) Me gustaría que la comunidad entendiera que las muchachas también tenemos derecho a estudiar, a trabajar... a decidir. (Pausa breve, voz más suave) Que no nos juzguen por no casarnos, o por querer otra vida distinta. (Silencio corto) Porque yo siento que... si eso cambiara... (pausa larga)... muchas no pasarían lo mismo que yo.

Entrevistadora: Teresa, después de todo lo que me has compartido sobre tu vida, tu matrimonio, tu familia y la comunidad, me gustaría cerrar con una pregunta más personal: ¿qué piensas ahora de tu historia y qué quisieras que cambiara para que otras muchachas no vivan lo mismo?

Teresa: Cuando pienso en todo lo que me ha pasado... (silencio corto)... siento tristeza... y a veces coraje. (Suspira despacio) Me casé muy joven, no porque yo quisiera, sino porque quedé embarazada... y porque en mi familia... y en la comunidad... pues así se esperaba. (Pausa larga, la voz se quiebra un poco) Dejé de estudiar... y agarré responsabilidades para las que... (suspiro)... yo no estaba lista. He tenido que aguantar muchas cosas: los enojos de mi esposo, las críticas de la gente, la presión de mi familia. A veces... (silencio breve)... me siento invisible, como si mi voz... no importara nada.

(Silencio largo, cambia el tono, más suave) Pero también pienso que... no todo está perdido. Que mi historia... puede servir pa' que otras niñas... otras muchachas... no pasen por lo mismo. (Suspira hondo) Yo quiero que mis hijos aprendan a respetar... que no repitan lo que hacen muchos hombres aquí... que creen que mandar... y enojarse... es lo normal.

(Pausa lenta, voz más firme) Si algo pudiera cambiar en la comunidad... sería esa costumbre de ver el casamiento tan temprano como si fuera... lo natural. (Silencio corto) Yo quiero que entiendan que no está bien... que no es la única salida pa' nosotras. (Suspira) Que también podemos soñar... decidir... tener una vida distinta.

Entrevistadora: Teresa, quiero agradecerte de corazón por haber compartido conmigo tu historia. Sé que no es fácil hablar de experiencias tan profundas y que remueven tantos sentimientos. Valoro mucho tu confianza, tu sinceridad y la fuerza con la que has contado lo que has vivido.

Tus palabras son muy importantes, porque ayudan a comprender mejor lo que significa casarse tan joven, lo que implica para la vida de una mujer y cómo lo viven en tu comunidad. Estoy segura de que tu voz puede servir para que otras personas entiendan, reflexionen y trabajen por un futuro distinto para las niñas y adolescentes.

Gracias por abrir este espacio conmigo, por poner en palabras tu experiencia y por regalarnos la oportunidad de aprender de ti.

Entrevista 6

Datos generales

Edad: 32 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: primaria.

Estado civil actual: casada.

Número de hijas/os: 4

Ocupación: ama de casa

Edad al momento del matrimonio o unión: 17 años

Entrevistadora: Antes que nada, Citlali, quiero agradecerte mucho por darte este tiempo para platicar conmigo y compartir tu experiencia. Para empezar, ¿me podrías contar algunos datos generales sobre ti? Por ejemplo, tu edad, de dónde eres, qué lengua hablas, hasta qué grado estudiaste, tu estado civil, tus hijos y a qué te dedicas actualmente.

Citlali: Pues... yo tengo 32 años. Soy de acá, de Santiago Tetepa. Mi lengua... mi lengua es el náhuatl, así crecí, así hablo con mi familia. (Hace una pequeña pausa) Estudié nomás hasta la primaria... ya no pude seguir, pues. Estoy casada y... pues tengo cuatro hijos. Yo soy ama de casa, eso me toca hacer todos los días. (Silencio breve) Así es mi vida, pues.

Entrevistadora: Gracias, Citlali. Me gustaría que me platicaras, si te parece bien, ¿a qué edad fue que te casaste o te uniste con tu esposo?

Citlali: Me... me casé a los 17 años, pues. Era yo todavía muchachita. (silencio cortito) Así pasó.

Entrevistadora: Me gustaría regresar un poco al tiempo antes de que te casaras. ¿Cómo era tu vida familiar en esos años, cuando aún vivías con tus papás?

Citlali: Yo... yo vivía con mis papás y con mis hermanos. Era de las hijas más grandes, pues... así que desde chiquita me tocaba ayudar en la casa. (Silencio breve) Solo acabé la primaria... ya no seguí porque tenía que ayudar a mi mamá. (Respira hondo) Ella se levantaba bien tempranito, pa' hacer la comida... y luego se iba a la milpa con mi papá. Y yo, pues, me quedaba a cuidar a los hermanitos más chicos, a lavar la ropa... a moler el nixtamal... a barrer. (Pausa larga) Así era, pues. Así crecí.

Entrevistadora: Entonces desde muy temprana edad ya tenías muchas responsabilidades...

Citlali: Sí... desde como los ocho, nueve años, yo ya sabía que mi tiempo era pa' ayudar en la casa. (Silencio) Yo veía que otras niñas sí se iban a la secundaria... pero, pues, yo ni me hacía ilusiones. Yo sabía que no me iban a dejar. Mi mamá decía que pa' qué, que al final nosotras, las mujeres, nos íbamos a casar... y que la escuela, pos, no servía pa' eso. Entonces... pues ya, me conformé.

Entrevistadora: ¿Y cómo veías tú esa situación?

Citlali: Pues... al principio sí me daba coraje, la verdad. A mí me gustaba aprender... leer, escribir. (Silencio breve) Pero ya con el tiempo... pues me fui resignando. (Hace un suspiro largo) Entendí que así era mi vida, que mi lugar estaba en la casa... ayudando, pues. Y acá en la comunidad... (mueve la cabeza despacio) se piensa que una mujer sola no vale. Que, si no te casas, si no tienes hijos... pues como que no eres nadie. (Pausa) Hasta las vecinas decían que las muchachas que no se casan joven “se quedan” ... y que eso es vergüenza pa' la familia. (Silencio más largo) Así crecí oyendo todo eso.

Entrevistadora: Escucharte me hace pensar en lo fuerte que son esas ideas en tu comunidad. ¿Cómo te hacían sentir a ti esas expectativas?

Citlali: Yo... yo me sentía como con un peso encima, pues. Como que... ya estaba escrito lo que me iba a tocar. (Silencio) Una no puede pensar en otras cosas... porque todo lo que oye es que el valor de una está en casarse y tener hijos. Si no, dicen que te quedas cuidando

a tus papás... y que la gente empieza a hablar mal de ti. (Respira hondo) Yo... yo llegué a pensar que eso me iba a pasar a mí. Que ya no me iba a tocar casarme y que... pues mi vida se iba a quedar ahí, en la casa de mis papás. (Pausa larga) Así lo sentía, como si no hubiera otra cosa.

Entrevistadora: Citlali, me gustaría preguntarte algo... desde tu experiencia, ¿cómo se mira en tu comunidad el que las muchachas se casen tan jóvenes?

Citlali: Aquí, en Santiago Tetepa... pues el casarse joven se ve como lo normal, ¿no? Como lo que tiene que pasar. (Silencio breve) La mayoría de las muchachas se casan como a los catorce, quince años... porque así dicen que son las costumbres. Dicen que si una no se casa a esa edad... ya se está quedando. Y eso, pues, la gente lo ve mal. (Pausa) No importa si una quiere estudiar... o trabajar... o hacer otra cosa. (Respira hondo) Lo que vale aquí... es que te cases.

Entrevistadora: Entonces hay una especie de expectativa colectiva, como una presión para que suceda a cierta edad.

Citlali: Sí... sí, así es. Desde que una es niña lo oye: “ya mero te toca”, “ya tienes edad”, “¿qué van a decir si no te casas?”. (Silencio breve) Si una mujer pasa de los dieciséis o diecisiete sin comprometerse... ya empiezan los comentarios. Que si nadie la quiso... que si va a quedar solterona... que lo único que le va a tocar es cuidar a los papás hasta que mueran. (Pausa) A veces ni te lo dicen directo, pero... lo sientes. Las vecinas lo comentan entre ellas... los hombres se burlan... hasta la misma familia lo repite. (Silencio largo) Así es acá, pues.

Entrevistadora: Y, ¿qué se dice de las muchachas que no llegan a casarse?

Citlali: Se piensa que son mujeres sin valor... como si no sirvieran pa' nada. (Silencio breve) Aquí creen que una mujer sola es una carga, pues... que nomás está ocupando espacio. (Respira hondo) La palabra que más se oye es que “no es nadie”. (Pausa larga) Y... y eso

duele. Porque una crece pensando que su vida no vale... si no es esposa y madre. Así te lo hacen sentir, pues.

Entrevistadora: ¿Y qué pasa con las que sí se casan jóvenes? ¿Cómo las ve la comunidad?

Citlali: A esas... pues sí, las felicitan. Dicen que ya cumplieron, que ya tienen su lugar como mujeres. (Silencio breve) Aunque se casen con un hombre mucho mayor... o aunque tengan problemas en su casa... la gente igual lo aplaude, porque ya hicieron lo que se espera. Tener hijos y estar casada es como ganarse un respeto así... automático, pues. Te dicen: “ya eres señora”, “ya tienes tu familia”. (Respira hondo, deja un silencio) En cambio... si una no hace eso, ya es motivo de chismes... de burlas... hasta de desprecio, pues. (Pausa larga) Así lo ve la gente de aquí.

Entrevistadora: Citlali, quisiera preguntarte... en tu experiencia, ¿qué papel tienen la familia, los padres, los abuelos o incluso las autoridades tradicionales de la comunidad en estas decisiones de matrimonio?

Citlali: La familia... esa es la que más pesa, pues. Los papás, los abuelos... ellos son los que dicen cuándo ya es tiempo de casarse. (Silencio breve) Si llega un hombre a pedir la mano... casi siempre ellos deciden. A veces ni te preguntan si quieres... o si no. Nomás te dicen: “es buen hombre... ya trabaja... ya tiene cómo mantenerte”. Y con eso... pues ya basta pa’ ellos. (Pausa larga) Y si la muchacha se resiste tantito... la convencen. Que es lo mejor pa’ ella, que ya se le va a ir la edad... que así debe ser. No lo ven mal... al contrario. Lo miran como parte de la costumbre, pues.

Entrevistadora: Y en medio de todo eso, ¿sientes que las mujeres tienen libertad para decidir sobre su pareja y el momento de unirse?

Citlali: No... la verdad, no. Aquí se habla mucho de la obediencia, pues. Obedecer a los papás... obedecer a los mayores... obedecer al marido. (Silencio breve) Una mujer que dice que no... o que quiere esperar tantito más... ya queda mal vista. Yo me acuerdo que cuando

tenía dieciséis... y no estaba casada... la gente ya empezaba a decir que me iba a quedar. “Ahí se va a quedar esa muchacha”, decían. (Pausa larga) Entonces, aunque una quisiera decidir... pues la presión es bien fuerte. (Respira hondo, voz más bajita) Te hacen sentir que no tienes opción... que tu camino ya está marcado, pues. (Silencio largo) Así lo vive una.

Entrevistadora: Comprendo... y ¿qué papel juegan la religión, las costumbres o incluso la pobreza en que se den estos matrimonios?

Citlali: Sí... todo eso influye mucho, pues. La religión aquí pega fuerte. Dicen que casarse es lo correcto... que es la única forma de que una mujer sea respetada. (Silencio breve) Y las costumbres... esas pesan igual. Porque desde hace muchas generaciones se hace así... y nadie quiere cuestionar nada. Y la pobreza... pues también. Muchas familias dicen que, casando a la hija, ya es una boca menos que alimentar. O que, con un esposo mayor, ella va a estar más cuidada. (Pausa larga, suspira) A veces el matrimonio se arregla como si fuera un trato... porque el hombre tiene tantito más dinero... o porque dice que él se va a hacer cargo de la muchacha. (Silencio) Así se hacen las cosas aquí.

Entrevistadora: Te escucho y noto que es como una red de muchas fuerzas que hacen difícil que una mujer decida por sí misma.

Citlali: Sí... sí, así es. Una crece sintiendo que no tiene otra salida, pues. (Silencio breve) Yo misma lo viví... sentía que, si no aceptaba, iba a quedar mal con mi familia... que los iba a defraudar. (Respira hondo) Y también pensaba que toda la comunidad me iba a señalar... que iban a hablar de mí. (Pausa larga) Es como... como un destino que ya está escrito pa' nosotras. (Silencio más largo) Así lo siente una.

Entrevistadora: Citlali, ¿recuerdas algunas frases o comentarios que escuchabas de tu familia o de la gente de la comunidad sobre el tema de casarte?

Citlali: Sí... sí me acuerdo muy bien. Desde que cumplí catorce años... ya empezaban a decir cosas. (Silencio breve) Mi abuela siempre repetía: “Ya estás en la edad... no te vayas

a quedar”. Y mis tías decían: “Más vale que vayas pensando en casarte... porque las muchachas que no se casan joven... luego ya nadie las quiere”. (Pausa larga) Mi papá también me decía... (voz más baja) “Una mujer en la casa de sus padres es una carga... mejor que un hombre se haga responsable de ti”. (Silencio más largo) Así crecí oyendo todo eso, pues.

Entrevistadora: Son frases muy duras...

Citlali: Sí... pero en ese tiempo yo lo veía normal, pues. Porque todas oíamos esas cosas. (Silencio corto) Hasta las vecinas hacían comentarios. Cuando yo pasaba por la calle... escuchaba que decían: “Ya está creciendo y todavía no tiene compromiso”. (Pausa larga) O se reían bajito y murmuraban: “Esa ya se va a quedar pa’ vestir santos”. (Respira hondo, aprieta un poco las manos) Yo sentía vergüenza... como si de veras hubiera algo mal conmigo por no casarme todavía. (Silencio largo) Así me hacía sentir todo eso

Entrevistadora: ¿Qué efecto tenían en ti esas palabras?

Citlali: Me hacían sentir como si... como si estuviera contra el reloj, pues. Como que ya no tenía tiempo pa’ decidir. (Silencio breve) La presión... era bien fuerte. Yo escuchaba cosas como: “Mejor con él que con nadie”... “aunque sea mayor, ya trabaja y te va a cuidar”... o “no seas necia, es lo que te conviene”. (Pausa larga, respira hondo) Y... cuando una crece oyendo eso... pues lo termina creyendo, ¿no? Yo pensaba que, si no aceptaba, iba a defraudar a mi familia... y que la comunidad me iba a señalar. Así lo sentía... como si no hubiera otra salida pa’ mí.

Entrevistadora: Entonces era más bien como un camino ya marcado, más que una decisión tuya.

Citlali: Exactamente... no era si yo quería o no. Era que “ya me tocaba”, pues. (Silencio breve) Si yo me resistía... iba a quedar mal con mis papás. Y eso aquí... es vergüenza, vergüenza grande. Por eso... por eso a veces siento que mi esposo... pues... como que me

hizo un favor al casarse conmigo. (Pausa larga, voz más bajita) Porque yo ya estaba pasando la edad que todos esperaban... y no quería ser la burla de la gente. Así lo sentía yo en ese tiempo.

Entrevistadora: Y ahora, con tus 32 años, ¿cómo ves esas frases que escuchabas de niña y adolescente?

Citlali: Ahora... ahora sí me duelen esas cosas. (Silencio breve) Porque entiendo que... pues... me hicieron sentir menos. Me quitaron la oportunidad de soñar con otra vida. (Respira hondo) En ese tiempo yo pensé que era normal... que así debía ser. Pero ahora veo que fueron palabras que me marcaron... que me hicieron creer que mi valor nomás estaba en casarme y tener hijos. (Pausa larga) A veces... sí me da coraje, la verdad. Porque sé que... si hubiera tenido apoyo pa' seguir estudiando... tal vez hubiera tenido otros caminos... otra vida, pues. (Silencio largo) Así lo siento ahora.

Entrevistadora: Citlali, me gustaría que me platicaras un poco de tu esposo... ¿cómo lo conociste y cómo fue que empezaron a hablar de casarse?

Citlali: Pues... yo lo conocía de vista desde hace tiempo, sí. Aquí en la comunidad... casi todos nos conocemos, pues. (Silencio breve) Y él... él era de los que ya tenían respeto. Porque era mayor... trabajaba sus tierras... tenía sus animalitos. A mí me llevaba como quince años. Yo lo veía como un hombre ya grande... ya hecho y derecho, pues. (Pausa larga) Lo miraba en las fiestas patronales... en la iglesia... en las reuniones del pueblo. (Suelta un suspiro suave) Pero nunca... nunca imaginé que él se fuera a fijar en mí. (silencio largo)

Entrevistadora: ¿Y cómo fue que se dio ese acercamiento?

Citlali: Un día... pues él fue a hablar directo con mi papá. Así nomás. Le pidió permiso pa' visitarme... pa' empezar a “tratar”, como decimos aquí. (Silencio breve) Yo me enteré después... cuando mis papás ya estaban de acuerdo. Mi mamá me dijo: “Es buen hombre... ya trabaja... no es vago. Más vale que aceptes”. (Pausa larga, respira hondo) Y mi papá

también dijo que era buena oportunidad... porque él ya estaba “sentado” ... ya tenía cómo darme seguridad. (Silencio más largo, voz bajita) Así me lo dijeron, pues.

Entrevistadora: O sea que primero fue una decisión conversada entre él y tu familia, antes de que tú tuvieras voz.

Citlali: Sí... casi no me preguntaron qué quería yo. Más bien... nomás me informaron. (Silencio breve) Me dijeron que ya estaba en edad... que no me hiciera la difícil... porque si no, después nadie me iba a querer. (Respira hondo, la voz se vuelve más bajita) Mi mamá me dijo clarito: “Es mejor que te cases ahora... porque ya vas de salida”. (Pausa larga) Yo tenía diecisiete años... pero en la comunidad ya decían que me estaba quedando. (Silencio profundo, aprieta las manos) Así fue como me lo hicieron sentir.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentiste al escuchar todo eso?

Citlali: Sentí... sentí miedo, pues. Y mucha confusión. (Silencio breve) Yo lo conocía, sí... pero no le tenía confianza. Ni lo veía como alguien con quien yo... pues... pudiera hacer mi vida. Él era un hombre mucho mayor... ya con experiencia. Y yo... yo apenas había terminado la primaria... nomás me dedicaba a ayudar en la casa. (Pausa larga) Pero con tanta presión... sentí que no tenía opción. (Voz más bajita) A veces... hasta pensaba que, si él me quería... entonces me estaba haciendo un favor. (Silencio largo) Así me sentía en ese tiempo.

Entrevistadora: ¿Llegaste a tener algún espacio para platicar a solas con él antes del matrimonio?

Citlali: Muy poquito, la verdad. Él venía a la casa y... pues... hablaba conmigo, pero siempre estaban mis papás ahí... o algún hermano sentado cerquita. (Silencio breve) Me preguntaba cosas sencillas... que qué me gustaba comer... qué hacía en el día. No era como esas historias de amor que salen en la tele, no... ahí no había enamoramiento ni noviazgo. (Suelta un suspiro lento) Era más como... como un acuerdo, pues. Él decía que me iba a cuidar... que

conmigo iba a estar acompañado. (Silencio largo) Y mis papás... pues se tranquilizaron. Porque ya no iban a tener la carga de una hija “soltera”.

Entrevistadora: Entonces, más que una elección tuya, fue una decisión marcada por tu familia y la costumbre.

Citlali: Sí... sí, exactamente. Yo acepté porque sentía que... pues... no había otra salida. (Silencio breve) Mis tías me decían: “Mejor con él que con nadie”. Y mis papás me repetían: “Ya es tiempo... no puedes esperar más”. (Pausa larga, respira hondo) Yo... con todo el miedo que tenía... preferí obedecer. Pensaba que, si decía que no... me iba a convertir en una vergüenza pa’ mi familia. (Silencio profundo) Así lo sentí en ese momento.

Entrevistadora: Citlali, ¿cuál fue la opinión de tu familia cuando se habló de la idea de que te casaras?

Citlali: Para ellos... fue algo bueno, pues. Casi un alivio. (Silencio breve) Mi papá decía que ya era tiempo... que yo no podía seguir en la casa a los diecisiete, porque se iba a ver mal. Me repetía: “Mejor que te cases ahora... porque si no, después va a ser más difícil”. (Pausa larga, baja la mirada) Y mi mamá decía que con él iba a estar segura... que él me iba a mantener... que me iba a cuidar, porque era trabajador. (Silencio, la voz más suave) Nunca... nunca me preguntaron de verdad si yo quería. Ellos ya lo daban por hecho... como si fuera el siguiente paso natural, pues.

Entrevistadora: ¿Y en tu comunidad se acostumbra que la familia del novio ofrezca algo a la familia de la novia?

Citlali: Sí... sí, todavía se acostumbra eso. (Silencio breve) Mi esposo llevó una ofrenda: pan... refrescos... dos botellas de aguardiente... un poco de dinero... y hasta unas cajas de cerveza. Todo eso lo entregó en mi casa... como señal de respeto y compromiso, pues.

(Pausa larga) No es como vender a la muchacha... pero sí es una manera de mostrar que tiene intenciones serias... que puede hacerse cargo. (Respira hondo) Yo me acuerdo cómo todos estaban contentos ese día... porque él “cumplió” con la costumbre.

Entrevistadora: ¿Y tu familia tuvo que poner algo para la ceremonia o para que empezaran el matrimonio?

Citlali: Sí... sí, también. Aquí se acostumbra que las dos familias cooperen. (silencio breve). Mi mamá... mis tías... y hasta las vecinas se juntaron pa’ preparar la comida. Hicieron mole... arroz... y tortillas a mano. (Respira hondo) Mi papá mató un borrego pa’ la fiesta. Y la familia de mi esposo... pues ellos llevaron pulque, refrescos... y música. (Pausa larga) Al final se hizo un convivio grande... como si todos celebraran más que yo. (Silencio largo) Así se acostumbra aquí, pues.

Entrevistadora: ¿Qué edad tenía tu esposo en ese momento y cómo era su comportamiento contigo?

Citlali: Él tenía... treinta y dos años. Yo lo veía como un hombre ya grande... con experiencia, pues... mientras yo apenas estaba saliendo de ser una muchacha. (Silencio breve) Al principio... era muy serio. Casi no hablaba conmigo. Nomás decía que yo tenía que aprender a obedecer... y a comportarme como una “buena mujer”. (Respira hondo, pausa larga) En público... sí, en público me trataba con respeto. Pero en la casa... (baja la voz) era distinto. Me exigía... me corregía... Y me dejaba bien claro que ahora él era el que mandaba.

Entrevistadora: ¿Y tú, Citlali, realmente querías casarte en ese momento?

Citlali: La verdad... no. Yo tenía miedo... no me sentía lista, pues. (Silencio breve) Yo hubiera querido esperar... conocer a alguien con calma... quizá estudiar tantito más... pero ya ni me hacía ilusiones. Mi familia... y la comunidad... lo veían como lo mejor pa’ mí. Y yo no quería que dijeran que era desobediente... o una vergüenza. (Pausa larga, respira

hondo) Entonces... pues acepté. Aunque por dentro... (silencio, la voz baja un poco) sentía que no era mi decisión. (Silencio largo) Así fue como pasó.

Entrevistadora: ¿Hubo una ceremonia o ritual para formalizar la unión? ¿Fue civil, religioso o tradicional?

Citlali: Sí... sí hubo misa en la iglesia del pueblo. (Silencio breve) Vinieron los padrinos... esos que ellos eligieron. Y al terminar... pues todos nos fuimos a la casa de mis papás. Ahí fue la fiesta. (Respira hondo) No hicimos matrimonio civil... porque casi nadie lo hace aquí. Lo importante era la parte religiosa... cumplir con la tradición, pues.

(Pausa larga) La gente comió... bebió pulque... bailó. Yo me acuerdo que todos estaban bien alegres. Pero yo... yo sentía un nudo aquí en la garganta. Ese día me vestí de blanco... con un vestido sencillo que me prestaron. Y aunque todos me felicitaban... (respira tembloroso) por dentro yo nomás pensaba: “Ya se acabó mi vida de muchacha... ahora ya soy esposa”. (Silencio profundo) Así lo sentí ese día.

Entrevistadora: Citlali, ya me contaste cómo fue tu boda y lo que significó casarte a los 17. Ahora quisiera que me platicaras, ¿cómo fueron esos primeros meses de vida en matrimonio?

Citlali: Muy... muy difíciles, la verdad. (Silencio breve) Los primeros días yo me sentía como si... como si no estuviera en mi propia piel, pues. Dejé la casa de mis papás... a mis hermanos... mi cama... todo lo que era mío, lo que conocía. (Pausa larga, la voz más baja) Y de un día pa’ otro... ya estaba en la casa de mi esposo. Un espacio que... (silencio cortito) no sentía mío. Con reglas nuevas... con costumbres distintas... Y con gente que me estaba mirando todo el tiempo... pa’ ver cómo me comportaba. (Silencio largo) Yo me sentía como... como si ya no tuviera lugar en ningún lado.

Entrevistadora: ¿Cómo fue esa adaptación al nuevo hogar?

Citlali: Complicada... y dolorosa, pues. (Silencio breve) Yo estaba acostumbrada a ayudarle a mi mamá... pero no a llevar sola la responsabilidad de todo. En casa de mis suegros... las

cosas se hacían distinto. Y yo... yo no conocía sus formas. (Pausa larga, la voz más bajita) Su mamá me miraba de arriba abajo... así... bien fuerte. Me decía que tenía que aprender rápido... porque ahora era la esposa de su hijo. Ella repetía: “Aquí ya no eres muchacha... aquí ya eres mujer... y tienes que obedecer”. (Silencio más largo) Yo sentía esa mirada encima... todo el tiempo. Como si cualquier error que yo hiciera... (respira hondo) fuera a confirmar que no servía. (Silencio profundo) Así me hicieron sentir desde el principio.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue la convivencia con tu esposo en ese tiempo?

Citlali: Era... era extraña, pues. (Silencio breve) Él trabajaba en el campo... y llegaba cansado. Esperando que todo estuviera listo: la comida caliente... la casa limpia... la ropa lavada. (Pausa larga, respira hondo) Y si algo faltaba... o no le parecía... se molestaba. No me hablaba con cariño... no. Más bien con autoridad... como dándome órdenes. Decía que tenía que aprender a ser una buena esposa... a no contestar... a no salir sin permiso. (Silencio profundo) Yo... yo me sentía chiquita frente a él. Era un hombre de treinta y dos años... ya con experiencia. Y yo... yo apenas una adolescente... que todavía soñaba con otras cosas. Así era mi vida en esos días.

Entrevistadora: Imagino que fue un cambio muy grande para ti...

Citlali: Sí... sí, demasiado. (Silencio breve) Pasé de ser la hija que ayudaba en la casa de mis papás... a convertirme en la mujer responsable de un hogar. Ya no podía salir a jugar con mis amigas... ni visitar a mi familia cuando yo quisiera. (Pausa larga) Si quería ir a ver a mi mamá... tenía que pedir permiso. Y a veces... a veces me lo negaba. (Silencio profundo) Yo sentía como si... como si me hubieran cerrado las puertas del mundo. Y que solo me quedaban tres lugares: la cocina... el patio... y el cuarto. Así era mi vida... bien chiquita, pues.

Entrevistadora: ¿Y qué emociones recuerdas de esos primeros meses?

Citlali: Miedo... tristeza... soledad. (Silencio breve) Yo lloraba por las noches... despacito... en silencio... porque no quería que él... ni nadie... me escuchara. (Respira hondo) A veces me preguntaba si... si de veras esa iba a ser mi vida pa' siempre. (Pausa larga) En la comunidad todos me felicitaban... que porque ya tenía esposo... que porque ya era “señora”. Me decían: “Ya cumpliste... ya tienes tu familia”. Y yo... por dentro... sentía un vacío grande... enorme. Como si hubiera perdido algo de mí... algo que ya no iba a recuperar. (Silencio profundo, la mirada hacia el piso) Así me sentía en esos días.

Entrevistadora: ¿Hubo algo que te ayudara a sobrellevar esa etapa?

Citlali: Creo que... lo único fue la rutina, pues. (Silencio breve) Poco a poco fui aprendiendo a hacer lo que se esperaba de mí: cocinar como a él le gustaba... lavar su ropa... guardar silencio cuando estaba enojado. (Pausa larga, respira hondo) Yo misma me fui convenciendo de que tenía que aceptar mi suerte. A veces me decía, bajito, allá conmigo misma: “Ya no eres muchacha... ya no puedes soñar... ahora eres esposa”. (Silencio) Y eso... eso me calmaba un poquito. Pero en el fondo... siempre sentí que me faltaba algo. Como si hubiera dejado mis ilusiones a un lado... sin tener siquiera la oportunidad de elegir. (Silencio profundo) Así lo cargué por dentro.

Entrevistadora: ¿Y cómo te trataba la comunidad en esos primeros meses?

Citlali: Me trataban con respeto... como si ya hubiera subido de nivel, pues. (Silencio breve) Antes yo era “la muchacha que se estaba quedando” ... y de repente ya era “la señora de la casa de fulano”. (Pausa larga, respira hondo) Eso... eso me daba un poquito de alivio. Porque ya no escuchaba las burlas... ni los chismes. Pero al mismo tiempo... me dolía. Porque ese respeto... (silencio breve) venía nomás por estar casada. No por lo que yo era... no por mí como persona. (Silencio profundo) Eso... eso siempre me pesó acá adentro.

Entrevistadora: Citlali, ya me contaste cómo fueron los primeros meses en tu matrimonio, pero me gustaría preguntarte... ¿cómo era la relación con tu esposo cuando había problemas o desacuerdos?

Citlali: Él tenía un carácter... bien duro, pues. (Silencio breve) Se enojaba por cosas chiquitas... por cualquier detalle. Si la comida no estaba lista a la hora exacta... si se la servía tantito fría... si la ropa no quedaba como él quería... o si no encontraba sus herramientas justo donde él las había dejado... se ponía furioso.

(Pausa larga, respira hondo) También se molestaba si yo pedía permiso pa' visitar a mis papás... o si alguien me saludaba en la calle y yo respondía con una sonrisa. Todo eso... él lo veía como una falta de respeto. Y así... así vivía yo, siempre con miedo de hacerlo enojar.

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionaba cuando se enojaba?

Citlali: Primero... primero levantaba la voz. (Silencio breve) Su tono cambiaba... como si me estuviera regañando, pues. A veces... golpeaba la mesa con el puño... o aventaba cosas... nomás pa' demostrar su coraje. Me decía que era floja... que no sabía ser mujer de casa... que me tenía que "enderezar". (Silencio) Algunas veces me empujó... o me jaló fuerte del brazo. No... no llegaba a golpearme siempre... pero yo sentía un miedo constante... de que cualquier día sí lo hiciera. (La voz se quiebra un poquito) Lo peor eran sus palabras... porque me hacían sentir inútil... y chiquita. (Silencio profundo, la mirada se pierde) Eso era lo que más me dolía.

Entrevistadora: ¿Y qué hacías tú en esos momentos?

Citlali: La mayoría de las veces... me quedaba callada. (Silencio breve) Porque si yo contestaba... él decía que lo estaba retando. Y ahí... ahí se ponía más agresivo. (Respira hondo) Entonces aprendí a guardar silencio... a bajar la cabeza... y nomás esperar a que se le pasara. (Pausa larga, la voz muy suave) Después... trataba de hacer todo lo más rápido... y lo más perfecto que podía. Pa' que no encontrara motivo pa' enojarse. Era como... como caminar sobre cáscaras de huevo... todo el tiempo.

Entrevistadora: ¿Qué te decían en tu familia cuando compartías estas situaciones?

Citlali: Cuando yo le contaba a mi mamá... ella me decía: “Así son los hombres, hija... tienes que aguantar”. (Silencio breve) Y mis tías... ellas repetían: “No lo hagas enojar... mejor tenle paciencia... porque si no se va a ir y te va a dejar sola”. Hasta mi papá... una vez me dijo: “Más vale un marido enojón... que ser una mujer abandonada”.

(Silencio profundo, aprieta las manos con fuerza) En lugar de apoyarme... me pedían que aguantara. Que no hablara. Que me callara, pues. Así me dejaron... sola con mi miedo.

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionaba la comunidad si llegaban a enterarse?

Citlali: La gente... lo veía normal, pues. (Silencio breve) Decían que los hombres son así... que a veces tienen que gritar o imponerse... pa’ que la mujer “entienda”. Hasta algunas vecinas me aconsejaban: “Cocínale lo que más le gusta y así no se enoja”... o “Cuando venga cansado, mejor no le hables”. (Pausa larga, respira hondo) Pa’ ellos... eso no era violencia. Era parte del matrimonio. Aquí se piensa que si un hombre se enoja... es porque la mujer no está cumpliendo bien su papel. (Silencio profundo) Así lo justificaban todos.

Entrevistadora: Entonces había como una normalización completa de esos malos tratos...

Citlali: Sí... sí, totalmente. (Silencio breve) Nadie lo ve como un problema... al contrario. Me hacían sentir que la culpable era yo. Me decían: “Si lo atiendes bien... no tiene por qué enojarse”. (Pausa larga) Era como si... como si toda la responsabilidad cayera en mí. Como si yo tuviera que evitar sus enojos... sus gritos. (Silencio breve) Entonces... pues me convencí de que era lo que me tocaba. Que casarse... significaba aguantar. Yo misma llegué a repetirme: “Más vale estar con alguien... que estar sola”. Así me fui acostumbrando... aunque por dentro me dolía todo.

Entrevistadora: ¿Y cómo lo vivías tú en tu interior?

Citlali: Me sentía atrapada y sola, pues; había noches en que lloraba en silencio, despacito, pensando que tal vez me había equivocado al casarme, pero al mismo tiempo me daba miedo separarme porque aquí se ve muy mal, dicen que una mujer sin esposo no vale y que es una

vergüenza, así que me aguantaba. (Silencio breve) Yo trataba de adivinarle el humor: si venía con el ceño fruncido, mejor no le decía nada, hacía como que estaba ocupada o me escondía tantito en la cocina, porque era vivir con miedo de su reacción, como si cualquier día pudiera estallar algo. (Silencio largo)

Entrevistadora: Citlali, me gustaría que me contaras cómo fue cuando llegó tu primer embarazo, ¿cómo lo viviste en ese momento?

Citlali: Fue muy pronto... a los pocos meses de casarme. Yo todavía andaba tratando de acostumbrarme a la casa... a mi esposo... a todo lo nuevo... y de repente... ya estaba embarazada. (Silencio breve) Tenía apenas dieciocho años y me sentía bien confundida, con miedo, pues. No sabía qué esperar... no tenía mucha información... nomás lo que había oído de mi mamá o de las vecinas. (Pausa larga) Para mí fue como un golpe de realidad... como decir: “Ya no hay vuelta pa’ atrás... ahora sí eres señora de verdad”. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Qué sentiste al enterarte?

Citlali: Al principio... pues sí me dio miedo. Yo pensaba: “¿Cómo voy a cuidar un bebé, si yo apenas estoy aprendiendo a ser esposa?”. (Silencio breve) También me sentí bien sola... porque no tenía con quién platicar mis dudas. Mi mamá nomás me dijo: “Así nos toca a todas... ahora sí ya te vas a hacer mujer”. (Pausa larga) Y en la comunidad, en vez de preguntar cómo me sentía... me felicitaban. Decían: “Ya cumplió... ya va a ser mamá”. (La voz se apaga) Yo por dentro lloraba... pero no podía enseñarlo. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionó tu esposo?

Citlali: Él sí estaba contento. Decía que así debía ser... que ya no iba a estar solo. (Silencio breve) Me decía que tener hijos era la prueba de que el matrimonio estaba bien. Pero también... se volvió más exigente. Esperaba que yo siguiera haciendo todo en la casa... aunque yo me sintiera cansada o con mareos.

(Pausa larga,) Si yo me quejaba tantito, él decía: “Así son los embarazos, no exageres”. No había espacio pa’ descansar... nada. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Cómo cambió tu vida en ese tiempo?

Citlali: Muchísimo... sí. Mi cuerpo empezó a cambiar y yo me sentía bien débil, pero aun así tenía que seguir con todo: cocinar, lavar, atenderlo a él y también a su familia. (Silencio breve) A veces me dolía la espalda... o me daban muchas náuseas, pero nadie lo tomaba en cuenta. (Pausa larga) Yo pensaba que si decía que estaba cansada... iban a decir que era floja. Entonces... pues me aguantaba. Y seguía. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y en la comunidad cómo se vio tu embarazo?

Citlali: Lo veían como una bendición, pues. La gente decía que yo ya había asegurado mi lugar como mujer. (Silencio breve) Me felicitaban, me llevaban cositas... y me decían: “Ya vas a tener tu primera criaturita, qué orgullo”. (Pausa larga, respira hondo) Yo sonreía... pero por dentro sentía tristeza. Porque no era algo que yo hubiera planeado. Era como si mi vida ya estuviera marcada: casada joven... y madre joven... justo como todos esperaban. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Qué emociones recuerdas con más fuerza de ese primer embarazo?

Citlali: Era una mezcla bien rara. Por un lado... sí sentía un poquito de alegría, porque un hijo siempre trae cariño y compañía. (Silencio breve) Pero por otro lado... tenía mucho miedo, porque yo no sabía nada de cómo ser madre... ni tenía con quién hablar claro. (Pausa larga, respira hondo) Me sentía atrapada entre las felicitaciones de la gente... y mi propio vacío por dentro. (La voz se vuelve más bajita) En las noches pensaba: “Mi vida apenas iba a empezar... y ya tengo que cuidar a alguien más”.

(Silencio hondo) Me daba nostalgia por lo que nunca tuve: estudiar... salir... elegir. (Pausa larga) Así me sentía, pues.

Entrevistadora: Y después, cuando nació tu primer hijo, ¿cómo lo viviste?

Citlali: Fue un cambio total, pues. Yo me dediqué por completo a mi niño... pero me sentía bien cansada, agotada. (Silencio breve) Mi esposo decía que era mi obligación... que ahora ya no tenía que pensar en mí, porque lo importante era el niño. (Pausa larga) Yo lo amaba, claro... pero también sentía que me estaba perdiendo a mí misma. Con su nacimiento entendí que ya no había camino pa' regresarme. Ya no era muchacha... era madre. (Silencio hondo) Y eso... para la comunidad era lo máximo. Pero pa' mí... fue como cerrar para siempre otras puertas.

Entrevistadora: Citlali, ya me contaste cómo viviste tu primer embarazo y la llegada de tu primer hijo. Me gustaría preguntarte ahora, ¿cómo fue cuando llegó tu segundo embarazo?

Citlali: Ese embarazo fue todavía más difícil... porque yo no lo quería en ese momento. (Silencio breve) Mi primer hijo estaba bien chiquito... y yo todavía andaba aprendiendo a ser madre. Me sentía cansada... sin dormir... sin tiempo pa' mí. (Pausa larga) Cuando supe que estaba embarazada otra vez... sentí un peso bien grande encima. Pensé: "¿Cómo voy a poder con otro bebé... si apenas puedo con uno?".

Entrevistadora: ¿Y tu esposo qué pensaba?

Citlali: Él sí quería más hijos. Decía que una familia grande era una bendición... que un hombre tenía que dejar descendencia. (Silencio breve) Cuando le dije que estaba embarazada otra vez, él se alegró mucho... me dijo que eso era lo correcto y que no debía quejarme. (Pausa larga, respira hondo) Yo no podía decirle que no estaba lista... porque seguro me iba a decir que yo exageraba... o que esa era mi obligación como mujer.

Entrevistadora: ¿Cómo reaccionó tu familia cuando se enteraron?

Citlali: Mis papás lo vieron bien. Hasta me dijeron: “Qué bueno, así ya no se queda solito el primero”. (Silencio breve) Y mis tías decían: “Entre más pronto tengas hijos, mejor... así los crías juntos”. (Pausa larga) Nadie me preguntó si yo lo quería... o si yo estaba preparada. (La voz bajita, triste) Pa’ ellos era lo normal: casarse... y tener hijos uno tras otro. (Silencio hondo).

Entrevistadora: ¿Y la comunidad cómo lo tomó?

Citlali: Igual que siempre... lo vieron como algo bueno. La gente decía: “Qué rápido, ya va por el segundo... así debe ser”. (Silencio breve) Me felicitaban como si fuera un logro... pero yo por dentro sentía tristeza. (Pausa larga, respira hondo) No había tenido ni un respiro entre un embarazo y el otro. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Cómo cambió tu vida con la llegada de ese segundo hijo?

Citlali: Fue mucho más cansado, pues. Tenía que atender a un bebé recién nacido... y al otro que apenas caminaba. (Silencio breve) Mi día empezaba de madrugada... y terminaba ya en la noche. No había descanso. (Pausa larga) Mi esposo seguía trabajando... y esperaba que yo lo atendiera igual, además de cuidar a los dos niños. (La voz se vuelve bajita) Yo sentía que me estaba perdiendo en esa rutina. Me miraba en el espejo... y ya no me reconocía. (Silencio hondo) Ya no era una joven de diecinueve años... era una madre cansada... de dos hijos.

Entrevistadora: ¿Qué emociones recuerdas de ese tiempo?

Citlali: Me acuerdo que me sentía bien sobrepasada, pues. Había días en que quería llorar todo el día... pero me aguantaba, porque tenía que seguir. (Silencio breve) A veces pensaba: “Yo no quería esto todavía... pero ya no hay manera de cambiarlo”. (Pausa larga) También me sentía bien sola... porque nadie entendía lo que me pasaba. Todos me decían que era una bendición... que debía dar gracias. Pero yo nomás quería descansar... tener tantito espacio pa’ mí. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y cómo era tu relación con tu esposo en ese momento?

Citlali: Él estaba orgulloso de tener más hijos... pero también se hizo más exigente. Decía que no quería verme floja... que mis deberes eran la casa y los niños. (Silencio breve) Yo sentía que pa' él lo importante era que la familia creciera... no cómo me sentía yo. (Pausa larga, la voz bajita) Nunca me preguntó si yo quería más hijos... o si me sentía lista. Nomás lo daba por hecho. (Silencio hondo).

Entrevistadora: Citlali, ya me compartiste cómo fue la llegada de tu primer y segundo hijo. Me gustaría preguntarte, ¿cómo viviste los otros embarazos que vinieron después?

Citlali: La verdad... cada embarazo fue más pesado que el otro. (Silencio breve) Después del segundo pensé que quizá ya no iba a tener más... pero a los pocos años quedé embarazada otra vez. (Pausa larga) Yo no lo buscaba... pero tampoco tenía cómo evitarlo. Aquí casi no se habla de métodos... nadie te explica nada. (La voz bajita) Y mi esposo decía que no era necesario... que los hijos llegaban cuando Dios los mandaba. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentiste al enterarte de ese tercer embarazo?

Citlali: Me dio mucha angustia, pues. Yo ya tenía dos niños chiquitos que me quitaban todo el tiempo... y al pensar en un tercero, me sentía bien desbordada. (Silencio breve) Yo pensaba: “¿Cómo voy a poder con más?”. (Pausa larga) Pero mi esposo lo recibió con alegría. Decía que entre más hijos, mejor... que así cuando él envejeciera iba a tener quién lo cuidara. Pa' él era motivo de orgullo... y pa' la comunidad también.

Entrevistadora: ¿Cómo cambió tu vida con el tercero?

Citlali: Fue bien agotador, pues. Con tres hijos ya no tenía tiempo pa' nada. (Silencio breve) Yo amanecía antes que el sol... pa' hacer el desayuno, cambiar pañales, lavar, barrer... y me acostaba ya de madrugada, todavía con un niño llorando en los brazos. (Pausa larga) Mi cuerpo estaba bien cansado... a veces sentía que me enfermaba... pero no podía pararme. Yo misma me repetía: “Si yo no lo hago... nadie lo va a hacer”.

Entrevistadora: ¿Y después llegó el cuarto embarazo?

Citlali: (Respira hondo) Sí... ese fue el más difícil de todos, pues. Yo ya no quería más hijos... estaba bien cansada, por dentro y por fuera. (Silencio breve) Cuando se lo dije a mi esposo, él nomás me contestó: “No digas eso, los hijos son bendiciones”. Yo me quedé callada... porque sabía que yo no tenía derecho a decidir. (La voz bajita) Cuando me di cuenta que estaba embarazada otra vez... lloré mucho. (Silencio hondo) Pensaba en todo lo que venía: más desvelos... más cansancio... más responsabilidades.

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionó la comunidad al saber que tendrías cuatro hijos?

Citlali: Para ellos fue algo admirable, pues. Decían: “Qué buena mujer, ya le dio cuatro hijos a su marido”. (Silencio breve) Las vecinas me felicitaban... me decían que era fuerte... que ya tenía seguro mi lugar como madre. (Pausa larga, respira hondo) Yo sonreía... pero por dentro sentía que me estaba apagando. No era algo que yo hubiera elegido... era algo que me había tocado nomás. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y cómo cambió tu vida cotidiana con cuatro hijos?

Citlali: Se volvió una rutina sin fin, pues. Desde que amanecía hasta que anochecía... yo andaba corriendo de un lado pa’ otro. (Silencio breve) Mi día era puro llanto de niños... comidas... ropa sucia... quehaceres. (Pausa larga, mueve las manos cansada) A veces ni comía bien... porque no me daba tiempo. Me miraba en el espejo... y ya no reconocía a la joven de antes. (Silencio hondo) Sentía que me había perdido... en la pura maternidad.

Entrevistadora: ¿Y qué sentías emocionalmente al tener ya a los cuatro hijos?

Citlali: Sentía amor por ellos, pues... porque son mi sangre y también me han dado momentos bonitos. (Silencio breve) Pero al mismo tiempo... mucho cansancio y tristeza. (Pausa larga) Había días en que me preguntaba: “¿Quién soy yo aparte de ser madre y

esposa?”. Sentía que ya no tenía vida propia... que mis sueños se habían quedado en el camino. (Silencio hondo) Y luego pensaba que no podía quejarme... porque pa’ los demás yo tenía todo lo que una mujer debe tener: esposo, hijos y una casa.

Entrevistadora: Citlali, me hablabas de las dificultades económicas en tu casa. Quisiera preguntarte, ¿alguna vez pensaste en trabajar fuera para apoyar con los gastos?

Citlali: Sí... muchas veces lo he pensado. Con cuatro hijos, el dinero nunca alcanza, pues. (Silencio breve) Hay días en que no tenemos pa’ la leche... pa’ los zapatos... pa’ los útiles de la escuela... o hasta pa’ una comida completa. (Pausa larga) Yo he pensado en vender comidita... en bordar pa’ afuera... en poner un puestecito en el mercado. Aunque fuera poquito, pero algo que ayudara. Pero a mi esposo... no le gusta la idea. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y qué te dice cuando tú propones ayudar con algún trabajo?

Citlali: Él se enoja, pues. Me dice que mientras él viva yo no tengo por qué trabajar... que sería una vergüenza pa’ él que la gente piense que no puede mantener a su familia. (Silencio breve) Pa’ él no es solo el dinero... es su orgullo. (Pausa larga) Siempre dice: “El hombre es el que provee... la mujer está pa’ la casa”. Y cuando yo insisto... él me recuerda que esa es la costumbre... que así fue con su mamá y con sus hermanas... que ninguna salió a buscar dinero. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Cómo te hace sentir eso?

Citlali: Me siento frustrada... e impotente, pues. Porque yo veo las necesidades de mis niños... y sé que yo podría hacer algo. (Silencio breve) Una vez, por ejemplo... corté quelites y fui al tianguis a venderlos sin decirle. Con lo poquito que gané... compré leche y pan pa’ los niños. (Pausa larga) Cuando él se enteró... se enojó muchísimo. Me dijo que lo había hecho quedar como un hombre incapaz... que ahora la gente iba a decir que no podía con su responsabilidad. Ese día... me dejó de hablar. Y la tensión en la casa... fue horrible.

Entrevistadora: ¿Y la comunidad cómo reacciona cuando una mujer trabaja?

Citlali: Aquí la gente... lo critica, pues. Dicen que si una mujer trabaja afuera... es porque su marido no la sabe mantener. (Silencio breve) Yo he oído comentarios como: “Pobre fulano, su mujer anda de callejera porque él no puede darle”. (Pausa larga) Entonces no es solo el orgullo de mi esposo... también es el qué dirán. Él tiene miedo de que se burlen de él...y yo tengo miedo de que me juzguen a mí... por querer hacer algo más.

Entrevistadora: Imagino que esto ha traído muchos conflictos entre ustedes...

Citlali: Sí... demasiados. Cuando yo le digo que el dinero no alcanza... que los niños necesitan ropa o medicina... él se pone a la defensiva. (Silencio breve) Me dice: “¿Acaso me estás diciendo que no sirvo como hombre?”. A veces la discusión sube de tono... y termina diciéndome que yo no debo opinar en esos temas... que mi lugar está en la cocina. Yo me quedo callada pa’ evitar más pleito... pero por dentro... me hierve la sangre.

Entrevistadora: ¿Cómo vives tú esas discusiones?

Citlali: Con mucha tristeza... y con enojo también, pues. (Silencio breve) Porque yo siento que tengo manos... tengo fuerzas... tengo ganas de ayudar... pero es como si me las amarraran. Siento que mi esfuerzo no cuenta. Y lo que más duele... es ver a mis hijos pedir cosas... y no poder dárselas. (La voz bajita) A veces me acuesto pensando: “Si pudiera trabajar... aunque fuera poquito... ellos tendrían más”. (Silencio hondo) Pero mi realidad es otra: tengo que hacer milagros con lo poco que hay... y aparentar que todo está bien.

Entrevistadora: Entonces tu esposo prefiere mantener esa idea de que él es el único proveedor, aunque eso signifique pasar carencias...

Citlali: Exacto... él prefiere pedir prestado, endeudarse... o trabajar el doble en el campo, antes de aceptar que yo también pueda ayudar. (Silencio breve) Para él sería como perder su autoridad... como aceptar que no puede solo. Y yo... pues yo me resigno. (La voz bajita) A

veces siento que, en vez de ser su compañera... soy como alguien encerrada... limitada... sin derecho a decidir nada.

Entrevistadora: Citlali, después de todo lo que me has compartido, la rutina, las dificultades, los conflictos, quisiera preguntarte algo muy personal: ¿alguna vez has pensado en separarte de tu esposo?

Citlali: Sí... sí lo he pensado varias veces. Sobre todo cuando estoy bien cansada... o cuando él me grita sin razón. (Silencio breve) A veces, ya en la noche, acostada, me pregunto: “¿Y si me voy? ¿Y si empiezo de nuevo con mis hijos?”. (Pausa larga) Me imagino viviendo tranquila... sin tener que aguantar sus enojos. (Silencio hondo) Pero apenas me llega ese pensamiento... también me entra un miedo bien grande.

Entrevistadora: ¿Qué es lo que más te da miedo al pensar en esa posibilidad?

Citlali: Primero... me da miedo no poder mantener a mis hijos. Somos cuatro, pues... y con lo poquito que yo sé hacer, siento que no me alcanzaría pa’ darles de comer, pa’ mandarlos a la escuela... o pa’ pagar una casita. (Silencio breve) Yo solo terminé la primaria... y nunca he tenido un trabajo de verdad. (Pausa larga) Siempre he sido ama de casa. Entonces me digo: “¿Con qué los voy a sacar adelante yo sola?”.

Entrevistadora: Y además de lo económico, ¿qué otras cosas te detienen?

Citlali: La comunidad... eso también me da mucho miedo. Aquí las mujeres que se separan... son bien mal vistas, pues. (Silencio breve) Les dicen que son “mujeres fáciles”, que no supieron cuidar a su esposo... que ya no valen. (Pausa larga) Yo he escuchado cómo critican a las que se atreven a dejar a su pareja. Dicen que regresan a la casa de sus papás como carga... que andan de un lado pa’ otro... que ya nadie las va a querer. A veces hasta las señalan en la calle... y los hijos también cargan con eso. (Silencio hondo) Eso me asusta mucho... porque no quiero que mis niños sean motivo de burlas.

Entrevistadora: ¿Cómo crees que reaccionaría tu propia familia si tomaras una decisión así?

Citlali: Creo que... no me apoyarían del todo, pues. (Silencio breve) Mi mamá seguro me diría que aguante... porque pa' ella el matrimonio es pa' siempre, pase lo que pase. Mi papá se enojaría... porque lo vería como una vergüenza pa' la familia. Tal vez sí me dejarían volver a su casa... pero yo sentiría que me reprochan... que me miran como un fracaso. Y mis hermanos... unos sí me darían la mano... pero otros seguro me dirían que yo misma lo busqué... por casarme.

Entrevistadora: ¿Y qué sientes cuando piensas en esa opción, aunque no la veas posible?

Citlali: Es una mezcla bien rara, pues. Por un lado... siento esperanza. Me imagino teniendo paz... sin gritos... sin miedo... pudiendo respirar tranquila. (Silencio breve) A veces pienso que podría empezar de nuevo... aunque fuera con poquito. (Pausa larga) Pero por otro lado... me entra la tristeza. Siento que eso no es pa' mí... que nunca lo voy a lograr. (Silencio hondo, mirada perdida) Es como si me asomara a un camino que sé que ahí está... pero no me animo a tomarlo.

Entrevistadora: ¿Dirías que vives con esa contradicción dentro de ti?

Citlali: Sí... todo el tiempo. Estoy entre el deseo de liberarme... y el miedo de perderlo todo. (Silencio breve) Entre pensar en buscar una vida diferente... y la presión de aguantar “porque así tiene que ser”. (Pausa larga) A veces me convengo de que lo mejor es quedarme... aunque no sea feliz... porque al menos mis hijos tienen techo y comida. Pero en el fondo... esa idea de separarme nunca se va. Siempre está ahí... escondida... esperando.

Entrevistadora: ¿Qué es lo que más pesa en esa decisión: el miedo a la comunidad, a tu familia o a quedarte sola con tus hijos?

Citlali: Creo que... es todo junto, pues. (Silencio breve) El miedo a que mis hijos pasen hambre... el miedo a que la gente me señale y diga que soy una fracasada... y también el

miedo a no poder yo sola. (Pausa larga) A veces me repito: “¿Y si me quedo así hasta que los niños crezcan? ¿Y si ya es demasiado tarde pa’ mí?”. Son pensamientos que siempre me acompañan... aunque yo nunca los diga en voz alta. (Silencio hondo)

Entrevistadora: Citlali, me gustaría que me platicaras ahora sobre tu relación actual con tu familia, con tus papás y hermanos. ¿Cómo es ese vínculo hoy en día?

Citlali: Es una relación complicada, pues. Yo quiero mucho a mis papás... los respeto... pero ya no es lo mismo de antes. (Silencio breve) Desde que me casé, siento que me alejé de ellos. (Pausa larga) Antes pasaba todos los días con mi mamá... le ayudaba en la cocina... o platicábamos mientras hacíamos el nixtamal. (La voz bajita) Ahora... si los visito, voy con mis hijos... y siempre tengo que pedir permiso a mi esposo. (Silencio hondo) Ya no es algo libre... como cuando vivía ahí.

Entrevistadora: ¿Y cómo te reciben tus papás cuando los visitas?

Citlali: Me reciben bien, con cariño... pero también con distancia, pues. (Silencio breve) Mi mamá me pregunta cómo estoy... pero luego luego me dice que tengo que aguantar, que el matrimonio es así. Me dice: “Mira, yo también sufrí y aquí estoy... así es la vida de las mujeres”. Mi papá me saluda... y me da gusto verlo... pero casi no hablamos de lo que yo siento. Con él es más formal... más de respeto. Siento que no puedo abrirme... porque enseguida me recordaría que no debo quejarme.

Entrevistadora: ¿Y con tus hermanos cómo es la relación?

Citlali: Con algunos hermanos sí tengo más cercanía. Mis hermanas me apoyan... me ayudan a cuidar a los niños cuando voy a la casa de mis papás. (Silencio breve) Pero también hay momentos de crítica. Algunos de mis hermanos dicen cosas como: “Tú elegiste casarte, ahora aguanta”. (Pausa larga) Eso me duele... porque no entienden que yo no tuve muchas opciones. (La voz bajita) Y también siento que me ven diferente... como si yo ya fuera “la

señora”, la que nomás está en su casa... y que ya no puede soñar con otra vida (Silencio hondo).

Entrevistadora: ¿Sientes apoyo de tu familia en lo que vives ahora?

Citlali: A veces sí... y a veces no, pues. Mi mamá me ayuda cuando puede... si estoy enferma o si tengo que dejar a los niños un rato. (Silencio breve) Pero al mismo tiempo... me presiona pa’ que aguante en el matrimonio. (Pausa larga) Mi papá casi no se mete... pero cuando lo hace... es pa’ decir que cuide a mi esposo... que no lo haga enojar. Entonces siento que sí me apoyan en cosas prácticas... pero no en lo que yo siento de verdad. (Silencio hondo)

Entrevistadora: ¿Y cómo te hace sentir eso, Citlali?

Citlali: Me hace sentir sola, pues. A veces voy con la esperanza de que me digan: “No tienes por qué aguantar” ... o “Vamos a buscar una solución”. (Silencio breve) Pero en vez de eso... me dicen que siga... que no piense en separarme. (Pausa larga) Yo los quiero... pero me duele que no me entiendan. Entonces prefiero callarme muchas cosas... porque sé que no voy a encontrar el apoyo que de veras necesito. (Silencio hondo).

Entrevistadora: ¿Podrías decir que tu familia se ha convertido más en un lugar de consejo tradicional que en un espacio donde puedes desahogarte?

Citlali: Sí... exactamente. Ellos son un refugio en algunas cosas... me ayudan con los niños... me reciben con comidita... me hacen sentir bienvenida. (Silencio breve) Pero no son un refugio pa’ mi corazón. (Pausa larga) No puedo hablar de lo que me duele... porque sé que me van a decir que aguante... que así es la vida. Y eso me hace sentir como si estuviera sola... aunque esté rodeada de ellos.

Entrevistadora: ¿Qué papel juega la comunidad en tu relación con tu familia?

Citlali: Mucho... sí. Porque sé que si yo me quejo con mi mamá... ella tiene miedo de que se corra la voz. (Silencio breve) Aquí todo se sabe... y rápido empiezan los chismes: "Citlali ya no quiere a su marido... Citlali está inconforme". (Pausa larga) Por eso ellos prefieren decirme que me quede callada... que no haga olas. Es como si mi familia también cargara con la presión de la comunidad. (Silencio hondo)

Entrevistadora: Y con todo esto, ¿cómo dirías que es tu relación actual con tu familia?

Citlali: Es de cariño... pero también de distancia, pues. (Silencio breve) Yo los quiero y sé que ellos también me quieren... pero no puedo contarles todo lo que siento. (Pausa larga) Ellos me ayudan en lo material... pero no en lo emocional. A veces siento que tengo que seguir siendo la hija obediente de siempre... aunque por dentro... quiera gritar que ya no puedo más.

Entrevistadora: Citlali, me gustaría saber tu opinión... ¿cómo crees que la comunidad mira actualmente los matrimonios tempranos, cuando las muchachas se casan muy jóvenes?

Citlali: La verdad... aquí todavía se ve como algo normal, pues. (Silencio breve) La mayoría sigue pensando que eso es lo correcto. Dicen que una muchacha que no se casa a los catorce o quince... ya se está quedando. (Pausa larga) Aunque en otros lugares los tiempos hayan cambiado... aquí en Santiago Tetepa las costumbres pesan mucho. (La voz bajita) Cuando una niña cumple trece o catorce años... ya empiezan los comentarios: "Ya está lista pa' un compromiso"... "ya va a ser mujer". (Silencio hondo) Es como una presión que nunca desaparece.

Entrevistadora: ¿Y notas algún cambio, aunque sea pequeño, en cómo se piensa sobre este tema?

Citlali: Un poco, sí... algunas muchachas que han salido a estudiar a la secundaria o a la prepa regresan con ideas diferentes. (Silencio breve) Dicen que quieren esperar más tiempo... que quieren trabajar... o seguir estudiando. Pero esas son poquitas. La mayoría termina

casándose... porque la familia, los vecinos... y hasta las autoridades de aquí... ven mal que una mujer crezca sin esposo. Yo siento que todavía falta mucho pa' que de veras cambie... porque la costumbre sigue siendo más fuerte que lo que pensamos las jóvenes.

Entrevistadora: ¿Tú crees que las mujeres de tu comunidad tienen libertad para decidir si casarse o no?

Citlali: No... no la tienen, pues. Pueden decir que no quieren todavía... pero tarde o temprano la familia insiste. (Silencio breve) Les dicen: “Ya es hora, no te hagas la difícil”. (Pausa larga) Y si la muchacha se niega... empiezan los chismes... las críticas... las miradas. Se siente como si la estuvieran empujando... hasta que al final termina aceptando. Yo lo viví en carne propia. No fue que yo lo eligiera... fue que todos a mi alrededor decían que era lo mejor pa' mí.

Entrevistadora: Si pudieras hablar directamente con una niña o adolescente que está en riesgo de casarse joven, ¿qué le dirías?

Citlali: Le diría que se valore... que piense que su vida no se acaba si no se casa a los catorce o quince, pues. (Silencio breve) Que trate de seguir estudiando, aunque cueste... porque eso sí le abre caminos. (Pausa larga) Le diría que no se deje convencer tan fácil... que no tenga miedo de decir lo que siente. Y también... que busque apoyo. Porque sola... es bien difícil aguantar toda esa presión. (Silencio hondo)

Entrevistadora: Citlali, hemos hablado de muchos aspectos de tu vida: tu niñez, tu matrimonio, los hijos, las dificultades y también lo que has sentido en todo este camino. Para ir cerrando, me gustaría preguntarte... ¿qué reflexión final te deja contar tu historia?

Citlali: Me deja pensando en todo lo que he vivido... y en lo que quisiera que fuera diferente pa' las demás. (Silencio breve) A veces siento que yo ya no puedo cambiar mi vida... que este destino ya me tocó, pues. Pero sí pienso en mis hijas... en mis sobrinas... en las niñas de la comunidad. No quiero que pasen por lo mismo... que se casen jóvenes nomás porque

la costumbre lo manda. Me gustaría que ellas tuvieran chance de estudiar... de elegir... de decidir por ellas mismas. (Silencio hondo) Yo siento que a mí... me quitaron esa posibilidad.

Entrevistadora: ¿Qué mensaje te gustaría darles a esas niñas o adolescentes que quizá hoy sienten la presión de casarse pronto?

Citlali: Les diría que no tengan miedo de decir lo que quieren... que su vida no depende de un hombre ni de cuántos hijos tengan. (Silencio breve) Que no se sientan menos por no casarse jóvenes. (Pausa larga) Yo quisiera que entiendan que ellas valen por sí mismas... que pueden soñar... y que tienen derecho a hacerlo. A veces me duele pensar... que yo no tuve a alguien que me dijera eso cuando era muchacha.

Entrevistadora: Y si pudieras decirle algo a tu comunidad, ¿qué sería?

Citlali: Que dejen de pensar que una mujer nomás vale por estar casada... y por tener hijos. (Silencio breve) Que entiendan que también podemos ser alguien si estudiamos... si trabajamos... si decidimos esperar. Que respeten las decisiones de las jóvenes... porque no todas quieren lo mismo. Yo quisiera que las costumbres cambiaran... pa' que no se repitan historias como la mía.

Entrevistadora: Citlali, de verdad te agradezco muchísimo que hayas compartido tu historia conmigo. Sé que no es fácil hablar de todo esto, pero tus palabras son muy valiosas.

Citlali: Gracias a usted por escucharme, pues. A veces siento que me guardo todo lo que pienso... porque nadie quiere oírlo. (Silencio breve) Hoy, al contarlo... siento un poquito de alivio... como si me hubiera quitado un peso de encima. Ojalá sirva... pa' que alguien más se dé cuenta de lo que vivimos muchas mujeres aquí.

Entrevistadora: Lo que me compartiste es muy importante, y créeme que será escuchado con respeto. Te agradezco tu confianza y el valor de abrir tu corazón.

Entrevista 7

Datos generales

Edad: 38 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: primaria.

Estado civil actual: viuda.

Número de hijas/os: 3

Ocupación: vendedora de verduras

Edad al momento del matrimonio o unión: 17 años

Entrevistadora: Gracias, Yolotl, por tu disposición para compartir tu historia. Para comenzar y poder conocerte mejor, ¿me podrías contar un poco sobre ti? Por ejemplo, tu edad, de qué comunidad eres, cuál es tu lengua materna, hasta qué grado estudiaste, tu estado civil actual, cuántos hijos tienes y a qué te dedicas ahora.

Yolotl: Tengo treinta y ocho años, pues. Soy de Santiago Tetepa... una comunidad náhuatl. (Silencio breve) Mi lengua materna es el náhuatl... aunque también hablo un poquito de español. (Pausa larga) Estudié nomás hasta la primaria. Ahorita soy viuda... y tengo tres hijos. (Respira hondo antes de seguir) Pa' mantenernos... vendo verduras en el mercado... y a veces también en la calle.

Entrevistadora: Me gustaría que me contaras ahora un poco más sobre tu familia de origen. ¿Cómo era tu relación con ellos cuando eras niña y después de que te casaste?

Yolotl: Desde chiquita fue difícil, pues. Yo era la única hija mujer... y eso marcó mucho mi vida. (Silencio breve) Mis tres hermanos tenían más libertad... podían salir a jugar... acompañar a mi papá al campo. (Pausa larga) En cambio a mí... me tocaba quedarme en la casa... ayudando a mi mamá en todo: lavar... moler... cocinar. Había muchas reglas: no

podía salir sola... no podía hablar con los muchachos... no podía opinar en nada de las decisiones de la familia.

Entrevistadora: Ya veo... ser la única hija mujer debió sentirse como una carga muy grande.

Yolotl: Sí... yo sentía que tenía que obedecer siempre, pues. Si alguna vez me atrevía a decir que quería seguir estudiando... o hacer otra cosa... me regañaban. (Silencio breve) Mi papá decía: “¿Pa’ qué te va a servir la escuela? Las mujeres no necesitan eso. Tú tienes que aprender a cuidar la casa”. (Pausa larga) Mis hermanos sí podían tomar sus decisiones. El mayor se quedó con mi papá en el campo... y los otros dos se fueron a Estados Unidos... y hasta ahora no han regresado. Pero yo... yo sabía que pa’ mis papás lo único que podía pasar conmigo... era que me casara... o que me quedara cuidándolos cuando ya estuvieran viejos.

Entrevistadora: Yolotl, me gustaría que me contaras cómo era tu relación con tu familia antes de casarte. ¿Cómo recuerdas esa etapa de tu vida en casa, siendo la única hija mujer entre tus hermanos?

Yolotl: (Habla despacito) Mi vida en la familia... antes de casarme... fue dura, pues. Yo era la única hija mujer entre tres hermanos... y eso me marcó desde niña. (Silencio breve) Mientras ellos salían con mi papá al campo, aprendían a sembrar... corrían libres por la comunidad... a mí me tocaba quedarme con mi mamá.

(Pausa larga) Yo aprendí a lavar... a cocinar... a moler en el metate... a cuidar los animalitos. Desde temprano entendí que había cosas “pa’ ellos”... y cosas “pa’ mí”. Y lo mío... casi siempre era la casa, el silencio... y obedecer.

(Respira hondo) Mis papás eran bien estrictos conmigo. Yo no podía salir sola... ni tener amigas fuera de la escuela. Si algún muchacho me hablaba... y alguien del pueblo lo chismeaba... me regañaban duro. Me decían que una mujer decente debía cuidarse, no hablar con hombres, no reírse tanto en público... porque eso “quitaba el respeto”.

(Silencio largo) Yo veía cómo mis hermanos podían decidir más cosas... pero yo tenía que aceptar lo que me decían. En la escuela tampoco había mucho apoyo. Terminé la primaria como pude... y cuando decía que quería seguir estudiando... mi papá me miraba feo y decía:

“¿Pa’ qué te va a servir la escuela? Tú no vas a mantener a nadie. Tu obligación es casarte y hacer tu casa”.

Mi mamá... aunque a veces parecía que me entendía... repetía lo mismo: que las mujeres no necesitaban estudios, que lo importante era aprender a servir, pa’ que algún hombre quisiera casarse conmigo.

(Suspira) Cuando fui creciendo... como a los quince o dieciséis... la presión se puso más fuerte. La gente ya le preguntaba a mis papás por qué no tenía pretendientes. Y esas preguntas... en la casa... se sentían como un reproche.

(Pausa larga) Mi papá me decía seguido que si no me casaba pronto... pues me iba a quedar con ellos, cuidándolos cuando fueran viejos. Que ese iba a ser mi destino. Era eso... o casarme.

Mis hermanos sí tenían otros caminos. El mayor se quedó con mi papá en el campo y todos lo veían como trabajador. Los otros dos se fueron a Estados Unidos... y aunque no regresaron... la familia decía que eran “hombres valientes”, que estaban buscando futuro. Nadie les decía nada. Nadie les preguntó qué querían hacer conmigo... a mí tampoco me preguntaron qué quería yo.

(Silencio hondo) Esa etapa la recuerdo con sentimientos encontrados. Sí, estaba cerca de mi mamá... hacíamos juntas las cosas del hogar... pero también sentía que mi vida no era mía. Que yo era como el “honor” de la familia... y cualquier error mío... los iba a manchar. Vivía con miedo de fallar... con el peso de obedecer... con la tristeza de sentir que mi voz no valía igual que la de mis hermanos.

Por eso... cuando llegó el día en que un hombre me pidió pa’ casarse... yo sentí que en la casa respiraron tranquilos. Como si por fin hubieran cumplido su deber.

Pa’ ellos... el matrimonio era lo más natural pa’ una hija mujer.

Pa’ mí... fue la prueba de que en mi familia... no había espacio pa’ mis propios deseos.

Entrevistadora: Yolotl, me gustaría que me platicaras cómo fue que conociste a tu esposo. ¿Recuerdas ese momento y cómo se dio la decisión de casarte con él?

Yolotl: Sí lo recuerdo... aunque no con gusto, pues. Yo no lo conocía de verdad. No era alguien con quien hubiera hablado... ni con quien tuviera trato. (Silencio breve) Él ya era un hombre grande, de unos cuarenta y cinco años... y yo apenas tenía diecisiete.

(Pausa larga) Lo conocí bien el día que fue a mi casa con su familia... a pedirme pa' matrimonio. Aquí todavía era común eso... que el hombre "pidiera" a la mujer frente a los papás. Y así pasó conmigo.

Él habló con mi papá... y ofreció una parte de una parcela como acuerdo. Pa' mi familia eso fue suficiente. Decían que así yo iba a estar "asegurada"... que no me iba a faltar nada. Recuerdo las caras de mis papás... sobre todo la de mi papá... como si por fin descansaran porque ya no sería su "responsabilidad".

(La voz bajita) Mi mamá me dio la noticia en la cocina, en voz bajita. Me dijo: "Ya te pidieron, hija... va a ser mejor pa' ti, tendrás quién te cuide". Yo nomás me quedé callada... sentí un nudo en la garganta. No me preguntaron si quería... no hubo opción.

(Silencio hondo) Mi papá fue más duro todavía: "Es tu oportunidad, no la desaproveches. Ya estás en edad... después nadie va a querer casarse contigo".

La primera vez que lo vi de cerca... cuando vino a pedir mi mano... me impresionó. Ya tenía canitas... se veía cansado... mucho mayor que yo. Me miró serio... casi sin hablar... como si yo fuera parte de un trato.

Apenas cruzamos unas palabras. Me preguntó con tono seco: "¿Sabes cocinar? ¿Sabes cuidar la casa?" Yo nomás asentí con la cabeza... porque no sabía qué decir. Ahí entendí que él no buscaba una compañera... sino una mujer que se encargara de su casa.

Yo me sentía como en otra realidad. Todo decidido sin mí. Mis padres sonrientes... mis hermanos callados... la familia de él hablando de la parcela... y yo ahí, en silencio... con miedo... sin poder levantar la voz. Lo que sentí no fue ilusión... ni amor. Fue resignación. Era como aceptar un destino ya escrito.

Ese fue el inicio de todo. Lo conocí ese día... cuando mi vida fue entregada a cambio de una tierra... y desde esa primera vez... ya se sentía que no había cariño... solo un papel que yo tenía que cumplir.

Entrevistadora: Yolotl, ¿qué opinaba tu familia sobre la relación con tu esposo cuando él llegó a pedirte?

Yolotl: Pa' mi familia... su llegada fue como un alivio, pues. Ellos ya pensaban que yo estaba "quedada"... porque a los diecisiete años todavía no tenía compromiso. (Silencio breve) En la comunidad eso se ve mal... ya había comentarios... ya había miradas.

(Pausa larga) Mi papá estaba bien convencido de que eso era lo mejor que me podía pasar. Decía que yo no era buena en la escuela... que por ese lado no tenía "futuro"... y que un hombre mayor, con tierra... me iba a dar estabilidad.

Pa' mi mamá también fue una tranquilidad. Ella decía que así ya no iba a ser su responsabilidad cuidarme... y que yo iba a tener quién me mantuviera.

(Silencio) Nunca nadie me preguntó si yo lo quería... o si lo conocía bien. Lo único que importaba era que él había entregado una parte de una parcela... como garantía de que yo iba a estar "asegurada".

En la casa hablaban de eso como si fuera una bendición... como si me hubieran hecho un favor.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentiste tú cuando se empezó a hablar de matrimonio? ¿Ya lo esperabas?

Yolotl: Yo lo sentí como un peso bien grande sobre los hombros, pues. Sí... de alguna manera lo esperaba, porque en mi casa ya me habían presionado mucho. (Silencio breve) Mi papá decía seguido que si no me casaba pronto... me iba a quedar toda la vida cuidándolos a ellos. (Pausa larga) Y la comunidad también metía presión. Las vecinas comentaban... en las fiestas me miraban raro... murmulaban por qué yo seguía soltera. Así que sí... lo esperaba. Pero eso no quiere decir que yo lo quisiera. (Silencio hondo) Cuando mi mamá me dijo que ya me habían pedido... sentí como si me quedara sin aire. No sentí ilusión... ni alegría... como dicen que siente una mujer cuando se compromete. (Pausa larga) Fue más bien miedo... angustia... resignación. Pensé que no tenía salida... que ya todo estaba decidido por mí... y que lo único que me quedaba... era obedecer.

Entrevistadora: ¿Cómo fue el proceso para proponerte matrimonio? ¿Hicieron algo especial en ese momento?

Yolotl: Fue como un ritual de la comunidad... pero hecho pa' los hombres, no pa' mí. (Silencio breve) Un día él llegó con unos familiares... y se sentaron con mi papá en la sala. Trajeron aguardiente... pan... y palabras de compromiso. (Pausa larga) Lo más importante fue que ofreció una parte de una parcela. Esa tierra... fue el "trato" que cerró la negociación. (La voz bajita) Yo estaba en la cocina con mi mamá... escuchando de lejos las voces de los hombres... riéndose... hablando fuerte. A mí no me preguntaron nada. (Silencio hondo) Cuando me llamaron... ya todo estaba decidido. Él me miró serio... casi sin sonreír. Y lo primero que me preguntó fue si sabía cocinar... si sabía cuidar una casa. Yo nomás asentí con la cabeza... porque no podía hablar. Sentí que pa' él yo no era persona... sino alguien que debía cumplir con esas tareas. No hubo palabras de cariño... no hubo detalles. Fue un acuerdo entre familias... y yo era la parte del trato que se entregaba.

Entrevistadora: ¿Tú querías casarte en ese momento?

Yolotl: No... yo no quería, pues. Si me hubieran dejado decidir... yo hubiera preferido esperar. (Silencio breve) Tal vez seguir estudiando un poquito más... aunque no era muy buena... pero aprender algo... no sé. Me hubiera gustado tener tiempo pa' mí... pa' saber qué quería de verdad. (Pausa larga) Pero nunca tuve esa opción. En mi casa ya me habían dicho claro que una mujer no podía elegir... que tenía que casarse... o quedarse cuidando a sus papás. Yo no quería ninguna de esas dos cosas... pero me hicieron creer que era mi único camino.

(Silencio hondo) Así que... acepté en silencio.

Entrevistadora: Y al recordar ese proceso hoy, con todo lo que has vivido, ¿qué piensas de esa decisión?

Yolotl: Ahora me duele darme cuenta... de que nunca me preguntaron qué sentía... ni qué quería, pues. (Silencio breve) Pa' mi familia, fue un triunfo que yo me casara con un hombre mayor... porque tenía tierras. (Pausa larga)

Pero pa' mí... fue como confirmar que mi voz no valía... que yo no contaba. Me casaron porque así “cumplían” conmigo... porque así ya no iba a ser su carga.

Y yo... por miedo... por obediencia... y porque no tenía opciones... lo acepté.

(Silencio hondo) Hoy lo pienso... y sé que no estaba lista... que no quería. Pero las circunstancias me arrastraron. Me casé más por la voluntad de otros... que por la mía.

Entrevistadora: Yolotl, me gustaría que me contaras sobre el día de tu boda. ¿Hubo alguna ceremonia o ritual en especial? ¿Fue civil, religioso o más bien algo tradicional de la comunidad?

Yolotl: Sí... hubo varias cosas ese día, pues. Primero se hizo lo civil... porque era obligatorio. Y después... la ceremonia en la iglesia. (Silencio breve) Recuerdo que el padre habló del compromiso de “respetar y obedecer” al marido... como si eso fuera lo único importante.

(Pausa larga) También hubo cosas que aquí en la comunidad cuentan mucho. La familia de mi esposo llevó aguardiente... pan... comida... como parte del intercambio. Y trajeron música de banda pa' animar a la gente. (La voz bajita) Mis papás también hicieron una comida en la casa... pa' cumplir con la costumbre de recibir a la familia del novio.

(Silencio hondo) Todo estaba lleno de protocolos... de pasos que había que seguir. Pero yo me sentía ausente... como si nomás estuviera cumpliendo un papel.

(Pausa larga) No era una celebración pa' mí. Era un acuerdo entre familias.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentiste tú ese día? ¿Qué pasaba por tu corazón mientras todo eso ocurría?

Yolotl: Yo me sentí bien confundida, pues. La gente estaba feliz... había risas, música, bailes. (Silencio breve) Pero dentro de mí... no había nada de eso.

(Pausa larga, mueve las manos despacio) Mientras me vestían de novia... yo nomás pensaba que mi vida iba a cambiar pa' siempre... y que ya no había vuelta atrás. Cuando me vi en el espejo con el vestido... en vez de sentir ilusión... me sentí como disfrazada. Como si estuviera haciendo un papel que yo no escogí.

(La voz bajita) Me dio miedo... porque él era mucho mayor... y yo no sabía qué me esperaba con él. Y también tristeza... porque sentía que ya no iba a poder hacer otra cosa con mi vida. (Silencio hondo) Cuando salimos de la iglesia... y todos aplaudían... yo sentía un vacío bien grande. Veía a las mujeres sonreír... diciéndome que “ya era una señora”... que ahora sí mi vida tenía sentido porque ya tenía esposo. (Pausa larga) Yo les sonreía tantito... pa’ que no se dieran cuenta. Pero por dentro... estaba temblando. Esa mezcla de nervios... miedo... y resignación... me acompañó todo el día.

Entrevistadora: ¿Recuerdas si tu familia o la familia de tu esposo te dijeron algo especial ese día?

Yolotl: Mi familia no me dijo palabras de cariño, pues. Más bien fueron consejos que dolían. (Silencio breve) Mi papá me dijo que obedeciera a mi esposo... que no regresara a la casa con quejas... porque ya no era mi lugar. (Pausa larga) Mi mamá... en silencio... nomás me apretó la mano. Y lo único que alcanzó a decir fue que debía cuidarlo bien... y darle hijos. (La voz bajita) Nadie me preguntó cómo me sentía... nadie me dijo que si algo no me parecía podía hablarlo. Solo me dieron instrucciones... de obediencia... y de sumisión. (Silencio hondo) La familia de mi esposo fue todavía más clara. Una de sus hermanas me dijo: “Ya eres de la familia... ahora debes atenderlo bien... tenerle su comida lista... y no hacerlo enojar”. Pa’ ellos, yo ya no era Yolotl. Era “la esposa de”. Sentí que en ese momento... hasta mi nombre perdí. Como si mi identidad quedara escondida... debajo de ese papel de esposa.

Entrevistadora: Y ahora, mirando atrás, ¿cómo recuerdas ese día con la distancia del tiempo?

Yolotl: Lo recuerdo como un día gris... no como una fiesta, pues. Para todos los demás fue un día de celebración: música... comida... baile. (Silencio breve) Pero para mí... fue el comienzo de una vida que yo no elegí. (Pausa larga) A veces veo las pocas fotos que

quedaron... y me sorprende mi cara. En todas salgo seria... con la mirada baja... como si ni estuviera ahí. No hay sonrisa... no hay brillo en mis ojos.

(La voz bajita) Ese día confirmé lo que ya sospechaba: que yo no tenía derecho a decidir por mí misma. Que mi vida había sido negociada... y que lo único que me quedaba... era resignarme. Cuando pienso en mi boda... no me viene alegría. Me llega un peso en el corazón.

(Pausa larga) Fue la ceremonia que marcó el inicio de años bien difíciles... de problemas... de infidelidades... de muchos silencios. Y cada vez que recuerdo ese día... me duele saber que nadie me preguntó... qué quería yo.

Entrevistadora: Yolotl, después de tu boda, ¿cómo fueron esos primeros días viviendo ya con tu esposo? ¿Qué recuerdas de esa etapa inicial de tu matrimonio?

Yolotl: Los primeros días fueron bien confusos... y pesados, pues. Pasar de la casa de mis papás a la casa de mi esposo... fue como cambiar de mundo. (Silencio breve) En la casa de mis papás había reglas duras, sí... pero era un lugar conocido. Yo sabía qué me tocaba hacer... cómo moverme... qué esperar.

(Pausa larga) Pero con él... todo era distinto. Desde el primer día me dejó claro que ahora mi obligación era atenderlo a él. Ya no era la hija vigilada... ahora era la esposa que debía servir. Me acuerdo muy bien de la primera mañana. Él me despertó temprano... y me dijo que tenía que preparar el desayuno... y dejarle lista su ropa porque iba a salir.

(Silencio hondo) No hubo tiempo pa' adaptarme... ni pa' aprender despacito. Todo fue inmediato... como si yo hubiera nacido sabiendo ser esposa.

Estaba nerviosa... me temblaban las manos al cocinar... porque tenía miedo de equivocarme. No quería que se enojara conmigo.

Entrevistadora: Me imagino que fue un cambio muy brusco. ¿Cómo era él contigo en esos primeros días?

Yolotl: Él era bien distante... y serio, pues. No me hablaba con cariño... ni trataba de conocerme. (Silencio breve) Más bien me daba órdenes: qué cocinar... cómo lavar... a qué hora debía estar lista la comida.

(Pausa larga) Cuando yo intentaba hacer algo diferente... me corregía con tono fuerte... a veces hasta enojado. Sentía que me miraba todo el tiempo... como si me estuviera evaluando. Eso me hacía sentir chiquita... insegura... como si no pudiera dar ni un paso sin equivocarme.

(Silencio hondo) No había gestos de cariño... ni siquiera en esos días que dicen que deberían ser de cercanía. Para él... yo no era una compañera.

(Pausa larga) Era nomás la esposa obediente. Esa frialdad me hacía sentir... como si estuviera viviendo en la casa de un extraño.

Entrevistadora: ¿Y qué emociones vivías en ese tiempo?

Yolotl: Yo sentía miedo casi todos los días... Miedo de fallar en la comida, en la limpieza... miedo de decir algo y que él lo tomara mal. Era un miedo que me apretaba el estómago, que no me dejaba ni respirar bien.

También sentía mucha tristeza... extrañaba a mi mamá, la rutina de mi casa. Allá tampoco era libre... pero al menos conocía todo, tenía el consuelo de verla, aunque fuera con regaños.

(Suspira) Con mi esposo me sentía sola... rodeada de gente, pero sola.

(Silencio largo) Y también... había resignación. En mi mente me decía: “Ya es tu vida... ya no hay salida”. Eso me hacía callarme... aguantar... y guardar todo adentro..

Entrevistadora: ¿Tu familia estuvo presente o te acompañó en esos primeros días?

Yolotl: No... no, para nada. Mi familia ya sentía que... que ya había cumplido conmigo nomás por casarme. Decían que yo ya estaba “asegurada”... mmm... y que ya no tenían por qué preocuparse por mí. No me preguntaban cómo estaba... ni si me sentía bien. Para ellos, si algo me pasaba, pues ya era cosa de mi esposo. (Hace una pausa... respira hondo) Eso sí me dolía, me dolía harto, porque por dentro yo quería regresar... quería decirles que tenía

miedo, que me sentía bien perdida. Pero... yo sabía que me iban a decir que me aguantara, que así es el matrimonio.

(Silencio largo) Por eso mejor me quedé callada. Mmm... sí. Todo lo guardé aquí adentro... nomás para mí.

Entrevistadora: Y mirando atrás, ¿cómo recuerdas esos días de adaptación?

Yolotl: Los recuerdo como días... mmm... días grises. Con un silencio bien pesado, así que se siente en el pecho. No hubo nada de eso que la gente dice... “luna de miel”. No, nada. No hubo ternura... ni tiempo pa’ conocernos despacito.

(Hace una pausa) Fue pura exigencia, pura frialdad... y obligaciones. Desde el primer momento entendí que mi vida de casada iba a ser de obedecer... de aguantar... y de callar.

(Silencio largo) Me sentí atrapada desde el inicio... como si hubiera pasado de una jaula a otra. Solo que esta vez... mmm... ya no había manera de regresar pa’ atrás.

Entrevistadora: Yolotl, ya me contaste cómo fueron los primeros días después de casarte. Me gustaría preguntarte ahora: ¿recuerdas cuáles fueron los primeros conflictos con tu esposo? ¿Qué cosas lo hacían enojar y cómo reaccionaba contigo?

Yolotl: Sí... sí me acuerdo bien, porque fueron como señales de lo que venía después. Los primeros problemas empezaron así... por cosas de la casa, de la vida diaria. Si la comida no quedaba con el sabor que él quería, mmm... se enojaba mucho. A veces ni la probaba, nomás la veía y decía que estaba mal hecha. En más de una ocasión... (hace una pausa)... tiró el plato al suelo o lo aventó lejos, como si todo mi esfuerzo no valiera nada.

También se molestaba si la ropa no estaba lavada o planchada a tiempo... o si yo no me levantaba lo suficientemente temprano pa’ hacer el desayuno. Todo era así... exigencias y enojo.

(Suspira bajito) Otra cosa que lo hacía enojar eran sus celos. No quería que yo hablara con nadie... ni con vecinos, ni con familia. Si me veía platicando en la calle, aunque fuera nomás un saludo rápido, cuando llegábamos a la casa me reclamaba. Me decía que yo debía ser solo para él.

(Silencio largo) Esos reclamos me daban miedo, mucho miedo, porque sentía que me estaba vigilando todo el tiempo... que cualquier cosita la podía usar contra mí. Dejé de asomarme a la puerta... dejé de platicar con las vecinas... porque no quería que él sospechara o se enojara.

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionaba él en esos momentos de enojo?

Yolotl: Su manera de reaccionar era... mmm... dura, bien fría. Alzaba la voz, me gritaba que yo no servía... que ni pa' esposa estaba hecha. Me insultaba... y yo me sentía chiquita, chiquita.

(Hace una pausa larga... respira hondo) Pero no siempre eran gritos. A veces era peor... sí, peor. Se quedaba callado, así, sin hablarme por días. Nomás me hacía señas... o me decía las cosas con palabras bien secas. Esa indiferencia... mmm... era como un castigo sin ruido, pero que dolía mucho, porque me hacía sentir invisible. Como si yo ya no existiera... nomás pa' obedecer.

(Silencio largo) Yo tenía miedo... hasta de sus silencios.

Entrevistadora: ¿Qué hacías tú cuando sucedían esos conflictos?

Yolotl: Yo... yo no me defendía. No. Callaba. Sentía que si le respondía... mmm... solo iba a empeorar todo. Entonces lloraba en silencio, allí en la cocina o en el patio, cuando él no me veía. A veces, mientras lavaba los trastes o la ropa... (se le quiebra la voz) ... se me salían las lágrimas sin poder detenerlas.

(Pausa larga) Pero nunca me atreví a levantarle la voz... ni a decirle lo que yo pensaba. Aquí adentro... había coraje, rabia, pero la escondía. Porque yo sabía que... si él quería echarme... pos no tenía a dónde ir.

Entrevistadora: ¿Y qué pasaba con tu familia en esos momentos? ¿Les contabas lo que estabas viviendo?

Yolotl: Una vez... mmm... una vez le conté a mi mamá que él me trataba mal, que me hacía sentir como sirvienta. Y ella nomás me dijo que eso era normal... que así son los hombres, que lo mejor era aguantar. Me dijo que le tuviera paciencia, que lo atendiera bien y que no lo contradijera, pa' que no se enojara.

(Hace una pausa larga) Mi papá, cuando escuchaba algo... solo decía: "Tú lo escogiste, ahora te aguantas". Y esas palabras... mmm... me dolían, porque yo... yo nunca lo escogí. Fueron ellos los que aceptaron el trato.

(Suspira) La familia de mi esposo también me decía lo mismo. Su hermana mayor me repetía que los hombres siempre eran así, que no debía quejarme, que un mal marido era mejor que no tener ninguno.

(Silencio largo) Esas palabras... mmm... me hacían sentir que no tenía a quién acudir.

Entrevistadora: ¿Cómo te sentías frente a esa normalización de los malos tratos?

Yolotl: Me sentía... mmm... atrapada. Como si todos estuvieran de acuerdo en que mi sufrimiento no importaba, que lo correcto era aguantar. Mi familia... la de él... la misma comunidad... todos repetían que así debía ser.

(Hace una pausa larga) Yo pensaba: "Si todos lo dicen... pos quizá es cierto que no tengo otra opción". Pero aquí adentro... había un vacío, una tristeza bien honda. Porque yo... yo sentía que no era justo, que no debía ser así, aunque nadie me lo dijera.

(Silencio) Sentía que estaba sola... sola contra un destino ya escrito. Y que, aunque me doliera... mmm... tenía que callar.

Entrevistadora: Yolotl, me gustaría que me contaras cómo fue la llegada de tus hijos. ¿Recuerdas qué significó para ti convertirte en madre y si eso cambió de alguna manera tu relación con tu esposo?

Yolotl: Sí... sí lo recuerdo bien. El nacimiento de mis hijos fue, mmm... pues lo único que me dio fuerza pa' seguir en esa vida que yo no había escogido. Cuando nació mi primer hijo sentí miedo... mucho miedo, porque yo estaba joven y no sabía nada de ser mamá. Nadie me preparó... ni mi mamá, ni mi esposo. Nomás me dijeron que ya era mi obligación.

(Hace una pausa) Pero cuando lo tuve en mis brazos... mmm... sentí algo que nunca había sentido. Como una razón pa' resistir. Me di cuenta que, aunque mi vida no era del todo mía... la de mi hijo sí podía cuidarla, sí podía protegerlo.

(Suspira bajito) Y mi esposo... pues al principio se calmó tantito. Estaba contento porque era niño. Lo presumía con sus conocidos y por unos días fue menos duro conmigo. Pero esa calma... mmm... no duró mucho.

(Pausa larga, tono más bajo) Muy pronto volvió a las exigencias... a los reclamos. Pa' él, tener hijos era nomás la prueba de que yo estaba cumpliendo con mi deber. Pero... eso no hizo que me tratara con más respeto.

Entrevistadora: Y con tus otros hijos, ¿cómo fue esa experiencia?

Yolotl: Con el segundo y el tercero... mmm... ya no hubo sorpresa. Fue más carga, más cansancio. Para mí eran motivo de amor, sí... porque cada hijo me daba un poquito de compañía en esa vida tan solitaria. Pero también... mmm... también fueron motivo de más pleitos, porque los gastos subían y mi esposo se enojaba por cualquier cosita.

(Hace una pausa) A veces decía que yo nomás servía pa' darle hijos y ya. Y esas palabras... mmm... dolían mucho, bien hondo. Porque yo lo sentía al revés: pa' mí, ellos... ellos eran lo único que me hacía sentir que mi vida tenía tantito sentido.

Entrevistadora: ¿Cómo cambió tu vida cotidiana con la maternidad?

Yolotl: Se volvió... mmm... más pesada la vida. Antes ya tenía que atender a mi esposo y a la casa, pero con los niños todo se multiplicó: desvelos, enfermedades, cuidados... ropa que lavar. Yo me quedaba con todo ese trabajo, porque mi esposo casi nunca ayudaba. Él nomás esperaba que todo estuviera en orden.

(Hace una pausa larga) Cuando llegaba del campo o de trabajar, quería la comida lista... y silencio en la casa. Si los niños lloraban mucho, se enojaba. Me culpaba a mí, decía que no sabía calmarlos.

(Suspira bajito) A veces yo me sentía al límite... cansada, sin dormir, con un bebé en brazos y el otro agarrado de mi falda... mientras él me exigía como si yo estuviera sola, sin ninguna responsabilidad más. No había comprensión... mmm... solo más presión.

Entrevistadora: ¿Y qué sentías tú como madre en medio de esa relación con tu esposo?

Yolotl: Mis hijos... mmm... ellos fueron mi refugio y también mi fuerza. Cuando yo estaba muy triste, muy desesperada, los abrazaba... y eso me daba un motivo pa' seguir. Yo los veía dormir y pensaba: "Tengo que resistir por ellos".

(Hace una pausa larga) Pero también había momentos de mucha angustia... porque yo sabía que estaban creciendo en un lugar lleno de gritos y corajes. Tenía miedo... sí, miedo de que ellos pensarán que lo que yo vivía era algo normal.

(Silencio pesado) En el fondo... mi amor de madre me sostuvo, pero también... mmm... también me amarró. Muchas veces pensé en irme, en dejar a mi esposo. Pero cuando veía a mis hijos... me decía que no podía. Yo no sabía cómo mantenerlos sola... ni cómo iba a aguantar el juicio de la gente si me separaba.

(Pausa larga, respira hondo) Así que me quedé... convencida de que lo hacía por ellos.

Entrevistadora: Ahora, al recordar esa etapa, ¿qué piensas de lo que significó la maternidad en tu vida?

Yolotl: Pienso que la maternidad... mmm... me salvó y me encerró al mismo tiempo. Me salvó porque, gracias a mis hijos, yo encontré un motivo pa' luchar... pa' levantarme cada mañana, aunque no quisiera.

(Hace una pausa larga) Y me encerró... porque yo misma me convencí de que no podía salir de esa relación. Pensaba que tenía que darles un techo... una familia, aunque fuera una familia rota.

(Suspira bajito) Ellos fueron como mi luz... mi luz en medio de tanta oscuridad. Pero también... mmm... también fueron la razón por la que me quedé más tiempo atrapada en un matrimonio que me hacía daño.

Entrevistadora: Yolotl, con todo lo que vivías en tu matrimonio, ¿alguna vez pensaste en separarte de tu esposo? ¿Qué te detenía o qué te hacía seguir en esa relación?

Yolotl: Sí... sí, muchas veces lo pensé. Había noches en que me quedaba calladita... con los niños dormidos junto a mí... y sentía que ya no podía más. Me imaginaba agarrando a mis hijos y regresando a la casa de mis papás... pero luego, luego me decía a mí misma que no... que eso no era posible.

(Hace una pausa larga) Mis papás no me iban a recibir, porque ellos me entregaron pensando que yo tenía que aguantar. Y yo tenía miedo... miedo de no poder mantener a mis hijos sola. No tenía estudios... no tenía trabajo... nomás sabía hacer lo de la casa.

(Suspira bajito) Y luego... está la comunidad. Allá todos miran... todos hablan. Dicen que es un fracaso cuando una mujer deja a su esposo. Yo sabía que, si me separaba, iban a decir que era rebelde... que no supe ser buena esposa.

(Silencio largo) Todo eso... mmm... todo eso me detenía.

Entrevistadora: Yolotl, ya me contaste que en varias ocasiones pensaste en separarte de tu esposo, pero no lo hiciste. ¿Cómo crees que la comunidad veía a las mujeres que se separaban de sus esposos?

Yolotl: En mi comunidad... mmm... una mujer separada siempre ha sido motivo de críticas. No importa por qué se haya separado. Aunque el marido fuera violento... aunque no cumpliera con su familia... aunque él mismo la dejara... la culpa casi siempre caía sobre ella. Decían que no lo supo atender... que no tuvo paciencia... que no obedeció. Nunca veían que también era responsabilidad del hombre.

(Hace una pausa larga) Yo escuchaba los comentarios sobre otras mujeres que regresaban a la casa de sus papás después de separarse. Decían cosas como: “de por sí era floja, por eso no la aguantaron”, o “seguro andaba con otro, por eso la dejaron”, o “una mujer sin marido no es nada”.

(Suspira bajito) También escuché a las señoras grandes decir que una separada es “como un cántaro roto” ... o “como un árbol seco”. Esas palabras... mmm... me lastimaban, aunque

no fueran pa' mí. Porque yo entendía que, si algún día me animaba a separarme... iban a hablar igualito de mí.

Entrevistadora: ¿Y cómo te hacía sentir escuchar esos comentarios?

Yolotl: Me daba... mmm... me daba mucho miedo. No solo era el temor de enfrentar a mi esposo... sino también el miedo de enfrentar a toda la comunidad. Yo pensaba en mis hijos: “¿Qué van a escuchar en la escuela? ¿Qué les van a decir los otros niños... o los maestros?”. No quería que crecieran sintiendo vergüenza porque su mamá estaba separada. Esa idea... mmm... esa idea me paralizaba.

(Hace una pausa larga, respira hondo) También sentía mucha inseguridad... porque yo sabía que en el pueblo, a las mujeres sin marido las ven como “disponibles”. Varias veces escuché decir que a las separadas las buscan los hombres ya casados... nomás pa' tener aventuras. Como si por estar solas... ya no tuvieran derecho al respeto.

(Silencio pesado) Me daba terror... sí, terror... pensar que yo podía quedar expuesta a eso. Y más... mmm... más teniendo a mis hijos tan chiquitos.

Entrevistadora: ¿Entonces esa presión social influyó en tu decisión de quedarte en el matrimonio?

Yolotl: Sí... sí, mucho. Aunque aquí adentro... tenía ganas de huir, de dejar esa vida... la voz de la comunidad me pesaba como una cadena. Yo sabía que, si me separaba, no solo iba a cargar con la crítica de mi familia... sino también con la del pueblo entero.

(Hace una pausa larga) No quería convertirme en el ejemplo de “lo que no debe hacer una mujer”. No quería que dijeran que era mala esposa... o que no supe aguantar.

(Suspira bajito, la voz se le quiebra) Al final pensé que era mejor aguantar... y callar. Aunque eso... mmm... aunque eso me costara mi felicidad... y mi tranquilidad.

Entrevistadora: Y ahora, con la distancia del tiempo, ¿cómo recuerdas esa presión de la comunidad hacia las mujeres separadas?

Yolotl: Yo lo veo como una injusticia bien grande... mmm... porque a los hombres que dejan a sus esposas, o que andan con otras mujeres... casi no se les dice nada. La gente nomás comenta: “así son los hombres”. Pero a las mujeres separadas... a ellas sí las tratan como si fueran culpables de todo.

(Hace una pausa larga) Hasta ahora me doy cuenta que una mujer viuda, como yo... recibe más respeto que una mujer separada. Ser viuda se ve como destino... como algo que “Dios quiso”. Pero separarse... mmm... separarse lo ven como rebeldía, como un error... como que una ya no quiere seguir las costumbres.

(Suspira) Esa diferencia es bien clara. Yo, cuando enviudé, pude seguir con mi vida sin tantas críticas. Pero si me hubiera separado... sé que me hubieran señalado. Y mis hijos... ellos también hubieran cargado con ese estigma.

(Silencio largo, voz baja) Y por eso... mmm... por eso nunca me atreví a hacerlo.

Entrevistadora: Yolotl, me gustaría que me platicaras más a fondo sobre tu trabajo. ¿Cómo empezaste a vender verduras y qué significó para ti esa actividad?

Yolotl: Empecé a vender verduras... mmm... por pura necesidad. Cuando mis hijos estaban chiquitos, había muchas veces que el dinero no alcanzaba. Mi esposo trabajaba en el campo y a veces hacía encargos de construcción... pero no siempre traía lo que ganaba a la casa. Parte del dinero... mmm... se le iba en la cantina, o con otras mujeres.

(Hace una pausa larga) Eso me desesperaba... porque yo veía que los niños necesitaban comida, ropa, medicina... y yo no tenía con qué responder. Fue una vecina la que me prestó, al principio, unas cuantas verduras: jitomate, chile, cilantro... pa’ que yo las ofreciera en el tianguis. Me dijo: “Tú paga cuando vendas, así empiezas”. Y así fue como comencé... con miedo, sí... pero también con la esperanza de traer algo a la casa.

(Suspira bajito) El primer día vendí poquito... pero con esas monedas compré pan y leche pa’ mis hijos. Y cuando los vi comer... mmm... sentí una fuerza diferente aquí adentro (se toca el pecho). Algo que me decía que no debía detenerme.

(Pausa larga) Poco a poco me fui animando a comprar más producto... y a caminar con mi canasta por las calles. Al principio me daba mucha vergüenza, porque en la comunidad no

estaba bien visto que una mujer casada trabajara fuera de la casa. Me decían que eso era obligación del hombre... y que yo me estaba “rebajando”.

(Silencio breve) Pero yo pensaba: “Vergüenza es que mis hijos no coman... no que yo trabaje”.

Entrevistadora: ¿Cómo era tu rutina de trabajo con los hijos?

Yolotl: Muy pesada... mmm... sí, muy pesada era la vida en esos días. Tenía que organizarme desde la madrugada. Me levantaba bien temprano pa’ preparar la comida de mi esposo antes de que saliera. Luego, alistar a los niños: vestirlos, darles de desayunar... y cargar al más chiquito conmigo. Muchas veces lo llevaba en la espalda, envuelto en mi rebozo... mientras los otros dos iban caminando a mi lado.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Llegábamos al tianguis y yo trataba de acomodar mis cosas... pero al mismo tiempo tenía que estar al pendiente de los niños, que no se fueran, que no se metieran en problemas.

(Suspira bajito) Me acuerdo de los días de lluvia... ay, todo se hacía más difícil: el rebozo mojado, las verduras echándose a perder, y mis hijos tiritando de frío. Y también los días de mucho sol... mmm... en los que el calor nos dejaba bien cansados, a mí y a ellos.

(Pausa larga) Yo me quedaba hasta vender algo, aunque fuera poquito... lo suficiente pa’ llevar algo de regreso a la casa. Y luego regresaba cansada, bien cansada... y todavía tenía que seguir con los quehaceres: lavar ropa, hacer las tortillas, limpiar...

Entrevistadora: ¿Y cómo reaccionaba tu esposo frente a tu trabajo?

Yolotl: Para él... mmm... mi trabajo siempre fue motivo de disgusto. Decía que yo lo dejaba en vergüenza, que la gente del pueblo iba a decir que él no podía mantener a su mujer. Tenía mucho orgullo de hombre... sí... y no soportaba que yo ganara dinero por mi cuenta. Me reclamaba que debía dedicarme nomás a la casa y a los niños.

(Hace una pausa larga) Más de una vez me pidió que dejara de vender... pero yo no podía. Yo sabía que, si lo hacía, no iba a haber manera de darles a mis hijos lo que necesitaban.

(Suspira bajito) Y cuando me iba bien en las ventas... cuando lograba juntar un poquito más... el problema era peor. Si él se daba cuenta de que yo tenía dinero, se enojaba mucho. Decía que me iba a volver altanera... que ya no lo iba a respetar.

(Silencio breve) Algunas veces me quitaba lo que yo había ganado... con la excusa de que él sabía mejor cómo administrarlo. Pero yo veía... mmm... yo veía que lo gastaba en cosas que no eran pa' la casa.

(Pausa larga, respira hondo) Eso me frustraba mucho... porque yo trabajaba con tanto esfuerzo... con tanto cansancio... pa' que al final no siempre se viera en el bienestar de mis hijos.

Entrevistadora: ¿Y qué significaba para ti tener tu propio ingreso?

Yolotl: Para mí... mmm... era como una forma de respirar, aunque fuera un respiro chiquito. Sentía que por fin podía hacer algo por mis hijos sin depender de él. Aunque el dinero fuera poquito... cada peso era fruto de mi trabajo, de mi cansancio... y eso me daba orgullo.

(Hace una pausa larga) Era como probar tantito de libertad... en medio de tantas cadenas. Pero esa libertad... mmm... también me costaba discusiones, humillaciones en la casa. Era como una cosa de dos caras: lo que me levantaba... también me hundía en pleitos.

Entrevistadora: Y ahora, mirando hacia atrás, ¿cómo recuerdas esa etapa de tu vida laboral?

Yolotl: Con mucho cansancio... mmm... sí, con mucho cansancio, pero también con orgullo. No fue fácil: cargar las canastas, cuidar a los niños, aguantar las críticas... y enfrentar la molestia de mi esposo. Pero yo sé que, gracias a ese esfuerzo, mis hijos tuvieron un poquito más. No les faltó comida... no se fueron a dormir con hambre tantas veces. Y eso... mmm... eso me da tranquilidad.

(Hace una pausa larga) Hoy pienso que ese trabajo me sostuvo... que fue mi manera de resistir. Mientras mi esposo quería apagarme con sus enojos... yo en las ventas encontraba una chispita de fuerza. No me hice rica, no... ni mucho menos. Pero aprendí que sí podía salir adelante con mis propias manos.

(Suspira bajito) Y esa lección... mmm... aunque me dolió... me sigue acompañando hasta ahora.

Entrevistadora: Yolotl, me contaste que hace algunos años quedaste viuda. ¿Podrías compartirme cómo sucedió y qué significó para ti ese momento en tu vida?

Yolotl: Sí... sí, fue hace seis años. Mi esposo empezó a enfermarse de los pulmones. Al principio tosía mucho y se cansaba rápido, pero él decía que era cosa de nada... que con un té se le iba a pasar. Él nunca fue de cuidarse... ni de ir al médico. Decía que los hombres no necesitaban doctores.

(Hace una pausa larga) Pero con el tiempo... mmm... se fue poniendo peor. Ya no podía trabajar bien, se agitaba con cualquier esfuerzo. Yo le insistí varias veces que fuera al hospital... pero él se negaba. Y cuando por fin aceptó... ya estaba muy, muy grave.

(Suspira bajito) Lo internaron y yo iba a verlo cuando podía... pero con los niños no era fácil. Estuvo varios días en cama... hasta que una mañana me llamaron pa' decirme que había fallecido.

(Silencio largo) Recuerdo que me quedé callada... como si no entendiera lo que me estaban diciendo. Después sentí un golpe aquí (se toca el pecho) ... un vacío que no sé cómo explicar. Era una mezcla... mmm... de tristeza, de miedo... y también, aunque me dé pena decirlo... de alivio.

Entrevistadora: ¿Cómo viviste esos primeros días después de su muerte?

Yolotl: Fueron... mmm... fueron días muy extraños. El velorio se llenó de gente: familiares, vecinos, conocidos. Había música de banda... y rezos, como es la costumbre. Todos me daban el pésame, me decían que lo sentían mucho... que debía ser fuerte por mis hijos. Yo lloraba... sí... pero no sabía si lloraba por él, por mí... o por todo lo que había vivido a su lado.

(Hace una pausa larga) Sentía un dolor raro... no solo por su partida, sino por todo lo que no fue... por todo lo que me hizo sufrir. Como si... mmm... como si se mezclara todo en un solo nudo aquí adentro.

(Suspira bajito) Me acuerdo que muchas mujeres se acercaban y me decían: “Él ya descansa... ahora te toca seguir adelante”. Yo asentía... sí... pero por dentro pensaba que yo ya había cargado ese peso por años. Que mi vida... mmm... ya había sido un constante “seguir adelante”.

Entrevistadora: ¿Y qué significó para ti quedar viuda en ese momento?

Yolotl: Fue... mmm... fue un antes y un después. De pronto me vi sola, con tres hijos chiquitos... y con toda la responsabilidad encima de mis hombros. Sentí miedo... sí... miedo de no poder con todo, porque no tenía estudios... ni un trabajo fijo.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Pero al mismo tiempo... mmm... por primera vez en mi vida sentí que podía respirar sin miedo. Sin temor a los gritos, a las humillaciones... o a que llegara oliendo a alcohol. Era como un respiro... chiquito, pero ahí estaba.

(Silencio breve) Y me daba vergüenza sentirlo... porque se supone que una debe estar de luto. Pero en el fondo... mmm... en el fondo sí era así: me sentía... liberada.

Entrevistadora: ¿Cómo reaccionó la comunidad ante tu situación?

Yolotl: En la comunidad... mmm... me trataron con compasión. Ser viuda es distinto a ser separada. A las viudas nos ven como mujeres a las que la vida... pues... les quitó al esposo, no como alguien que rompió con él. Y eso... eso hace toda la diferencia.

(Hace una pausa larga) Nadie me criticó... nadie me señaló. Al contrario, había personas que me ofrecían ayuda, aunque fuera nomás con palabras. Recibí más respeto... del que hubiera recibido si me hubiera separado.

(Suspira bajito) Yo lo pensaba y decía: “Si yo hubiera tomado la decisión de dejarlo... hoy estaría cargando con la vergüenza y los juicios de todos. Pero como fue la muerte la que me lo quitó... mmm... ahora me ven como víctima y no como culpable”.

Entrevistadora: ¿Cómo viviste ese contraste entre el dolor y la libertad?

Yolotl: Fue... mmm... fue muy difícil. Había momentos en que yo lloraba, acordándome de todo lo que vivimos juntos... porque, aunque fue un matrimonio lleno de pleitos y tristezas, él era el hombre con el que pasé más de la mitad de mi vida.

(Hace una pausa larga) Pero luego... en otros momentos... me encontraba sintiendo paz. Ya no estaba ese miedo constante en la casa... ya no había esos silencios de castigo... ni sus infidelidades. Yo podía trabajar y regresar a mi casa sin que nadie me reclamara por nada.

(Suspira bajito) Esa tranquilidad me dio fuerzas pa' seguir adelante... aunque al principio... mmm... me costaba aceptar que yo podía sentir alivio por la muerte de alguien.

Entrevistadora: Y ahora, con la distancia del tiempo, ¿qué significa para ti ser viuda?

Yolotl: Ahora lo veo como una prueba dura... mmm... una prueba que me hizo más fuerte. Quedar viuda me puso al frente de mi familia... me obligó a ser madre y padre al mismo tiempo. No ha sido fácil... no. Pero gracias a eso aprendí que sí podía sostenerme sola... que podía tomar decisiones... y salir adelante con mis hijos.

(Hace una pausa larga) La viudez me marcó... mmm... pero también me liberó. Hoy sé que todavía cargo cicatrices de lo que viví con él... pero también reconozco que, desde su muerte, empecé a recuperar un poquito de mi voz... y de mi vida.

(Suspira bajito) Ser viuda... mmm... me devolvió una parte de la libertad que nunca tuve cuando era su esposa.

Entrevistadora: Yolotl, me gustaría que me contaras cómo fue tu relación con tu familia de origen después de que quedaste viuda. ¿Hubo algún cambio en la forma en que te trataron o en la cercanía con ellos?

Yolotl: Sí... mmm... sí hubo cambios. Cuando mi esposo murió, mi familia volvió a acercarse un poquito más, aunque no como yo hubiera querido. En el velorio estuvieron presentes... ayudaron con los rezos, con la comida... me acompañaron en esos días de tanto movimiento. En ese momento... sí sentí su apoyo. Pero después... mmm... con el paso de los días, cada quien volvió a su vida. No fue un acompañamiento constante... más bien algo de ratito, nomás.

(Hace una pausa larga) Mi papá... él siempre fue duro conmigo. Cambió tantito... ya no me hablaba con ese tono de autoridad de antes, pero sí... con distancia. Yo creo que en su cabeza pensaba que yo ya había “cumplido” con mi destino: casarme, tener hijos... y que ahora me tocaba seguir sola. No mostró mucha empatía... más bien una actitud de “tú puedes, tú resuélvelo”.

(Suspira bajito) Mi mamá fue la única que trató de estar un poco más pendiente. De vez en cuando venía a verme... o me ayudaba a cuidar a los niños, aunque ya estaba cansada por su edad. Yo veía que quería acercarse... pero al mismo tiempo me repetía frases que... mmm... que me dolían: “Así te tocó, hija... ni modo”.

(Silencio largo) Era como un consuelo mezclado con resignación... sin preguntarse nunca por qué mi vida había sido tan dura.

Entrevistadora: ¿Y tus hermanos? ¿Cómo fue la relación con ellos en ese momento?

Yolotl: Mis hermanos... mmm... ellos siempre estuvieron más lejos. El mayor se quedó con mi papá en el campo... y siempre andaba ocupado en sus tierras. Venía a verme de vez en cuando, sí... pero más pa’ preguntar por mis hijos que por mí. Como si yo... mmm... no importara tanto.

(Hace una pausa larga, mira hacia abajo) Los otros dos siguen en Estados Unidos... y aunque mandan dinero a mis papás de vez en cuando, nunca... nunca se preocuparon directamente por mí, ni por lo que yo necesitaba. Para ellos... mi vida era cosa mía. Nunca se metieron... nunca.

Entrevistadora: ¿Qué sentías frente a esa actitud de tu familia?

Yolotl: Sentía... mmm... una mezcla de cosas. Por un lado, agradecía que no me rechazaran ni me señalaran, como hubiera pasado si yo me hubiera separado y no enviudado. Pero al mismo tiempo... mmm... me dolía la indiferencia. Era como si mi familia me aceptara, sí... pero sin darme un apoyo de verdad. Me sentía sola... aunque no estuviera del todo aislada.

(Hace una pausa larga) También me di cuenta de que, como viuda, volví a ser para mi familia una mujer “respetable”. Alguien que había cumplido con su papel de esposa y madre... aunque ahora estuviera sola. Eso me dio un respiro frente a la comunidad... porque ya no me señalaban.

(Suspira bajito) Pero me dolía pensar que ese respeto... mmm... no nacía de valorar mi esfuerzo, ni mis luchas... sino de que mi condición cambió porque mi esposo murió. No porque vieran lo que yo había pasado... sino porque la muerte me puso en otro lugar.

Entrevistadora: ¿Y cómo es hoy, después de seis años, tu relación con tu familia de origen?

Yolotl: Hoy la relación es... mmm... cordial, pero distante. Nos vemos en las fiestas, en las reuniones familiares, en los rezos de la comunidad. Hablamos con respeto... sí... pero ya no hay esa cercanía de antes. A veces me apoyan en cositas pequeñas, como prestarme un costal de maíz... o ayudarme a cargar algo en el campo. Pero nada más.

(Hace una pausa larga) Nunca les cuento lo que siento de verdad... porque sé que no sabrían qué decir. He aprendido... mmm... a no esperar demasiado de ellos. Mi vida ha sido salir adelante con mis hijos... y con mi trabajo.

(Silencio breve) La relación con mi familia está ahí... no se rompió... pero tampoco me sostiene. Es como si estuvieran presentes... pero a la vez... lejos.

Entrevistadora: ¿Y cómo sientes ahora esa distancia?

Yolotl: La siento... mmm... como parte de lo que siempre fue. Mis papás y mis hermanos nunca me vieron como alguien que podía decidir su propio camino. Para ellos, lo importante era que yo cumpliera con el papel que me tocaba como mujer.

(Hace una pausa larga) Ahora que soy viuda... sí, me respetan. Pero es porque cumplí con ese papel... no porque reconozcan mi esfuerzo. No porque vean todo lo que yo he luchado.

(Suspira bajito) A veces... mmm... a veces me duele. Pero también me da fuerza. Me enseñó que al final... yo solo podía contar conmigo misma... y con mis hijos.

Entrevistadora: Yolotl, después de todo lo que has compartido, me gustaría preguntarte: ¿cómo ves ahora, con el paso de los años, todo lo que viviste en tu matrimonio?

Yolotl: Ahora que lo pienso con calma... mmm... siento que mi vida fue marcada desde muy joven por decisiones que no fueron mías. A los 17 años yo todavía ni sabía qué quería pa' mi futuro... y ya me estaban diciendo que debía casarme, porque eso era lo que me tocaba como mujer. Nunca... nunca tuve la oportunidad de elegir.

(Hace una pausa larga) En ese tiempo lo viví con resignación... pensando que no había otra salida. Pero ahora, cuando miro pa' atrás, me duele... me duele ver todo lo que perdí: la posibilidad de seguir estudiando, de conocer más del mundo... de decidir con quién quería estar.

(Suspira bajito) En lugar de eso... mmm... mi vida se llenó de gritos, de humillaciones... de silencios que me lastimaban. Y de la carga de ser esposa de un hombre mucho mayor que yo.

(Silencio largo) Muchas veces me pregunté si esa era la vida de todas las mujeres... si era nuestro destino. Pero con el tiempo entendí que no... que era una injusticia que se repetía... generación tras generación.

Entrevistadora: ¿Qué sentimientos predominan cuando recuerdas esos años?

Yolotl: Son... mmm... son sentimientos mezclados. Siento tristeza por todo lo que no pude vivir... por las oportunidades que nunca tuve. Siento rabia también... cuando me acuerdo cómo me decían que debía aguantar, que era mi obligación obedecer. Y siento miedo... sí... miedo cuando revivo esos momentos de enojo de mi esposo, cuando cualquier cosita servía pa' que él descargara su coraje conmigo.

(Hace una pausa larga) Pero también... mmm... también hay algo de orgullo. Porque, a pesar de todo... salí adelante. Crié a mis hijos... trabajé con mis propias manos... y aunque fue duro, bien duro... no me dejé vencer.

Entrevistadora: ¿Y qué piensas ahora de la comunidad y de tu familia frente a lo que viviste?

Yolotl: Pienso que... mmm... que la comunidad y mi familia también fueron parte de la cadena que me ató. Mi familia aceptó el matrimonio porque les convenía... porque así ya no tenían que hacerse cargo de mí. Y la comunidad... mmm... la comunidad reforzó esa idea de que una mujer sin marido no vale nada. Entre los dos... sí... entre los dos me empujaron a aceptar un destino que yo no quería.

(Hace una pausa larga) Hoy, como viuda, me tratan con respeto... pero yo sé que no es respeto hacia mí como persona. Es respeto hacia el rol que cumplí: ser esposa... ser madre... aunque eso me costara mi libertad.

Entrevistadora: ¿Y qué mensaje te gustaría dejar a otras mujeres más jóvenes que quizá estén en una situación parecida?

Yolotl: Les diría... mmm... que no se dejen presionar. Que su vida... su vida no la deben decidir otros. Que tienen derecho a estudiar... a trabajar... a conocer un poquito del mundo antes de casarse. Ser mujer no significa aguantar... ni vivir callada.

(Hace una pausa larga) Yo quisiera... mmm... que ninguna tuviera que pasar por lo que yo pasé. Sé que es difícil... sí... porque la familia y la comunidad pesan mucho. Pero también sé... que las cosas pueden cambiar si empezamos a hablar... si empezamos a decir que no.

Entrevistadora: ¿Cómo resumirías lo que significó tu matrimonio en tu vida?

Yolotl: Para mí... mmm... el matrimonio fue como una cárcel que me atrapó desde bien joven. Fue un lugar de sufrimiento... sí... pero también de aprendizaje. Me hizo más fuerte... aunque me quitó muchos sueños que yo tenía aquí adentro.

(Hace una pausa larga) Si pudiera volver atrás... mmm... yo elegiría diferente. Pero como ya no se puede... lo que me queda es contar mi historia. Pa' que otras mujeres sepan que no están solas... y que sí merecen una vida distinta.

Entrevistadora: Yolotl, quiero agradecerte profundamente por abrir tu corazón y compartir tu historia conmigo. Sé que no es fácil hablar de lo que viviste, de los dolores, las presiones y las luchas que enfrentaste desde tan joven. Tus palabras tienen un gran valor, porque no

solo cuentan tu vida, también dan voz a muchas mujeres que han pasado por lo mismo en silencio.

Yolotl: Gracias a usted... mmm... gracias por escucharme. A veces una guarda tantas cosas aquí en el corazón... pensando que a nadie le importa, o que es mejor quedarse callada. Poder contarlo... mmm... me hace sentir más ligera, como si me quitara un peso de encima.

(Hace una pausa larga) Yo no tuve la oportunidad de decidir muchas cosas en mi vida... pero ahora que hablo, siento que mi voz puede servir pa' algo. Si lo que viví puede ayudar a que otras muchachas no pasen por lo mismo... entonces vale la pena compartirlo.

Entrevista 8

Datos generales

Edad: 28 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: secundaria.

Estado civil actual: separada.

Número de hijas/os: 2

Ocupación: empleada doméstica

Edad al momento del matrimonio o unión: 17 años

Entrevistadora: Para comenzar, me gustaría que te presentes con tus propias palabras. Cuéntame un poquito de ti, lo que quieras compartir: tu nombre, tu edad, de dónde vienes, qué estudiaste, cómo es tu vida ahora... lo que para ti sea importante que sepamos de ti.

Aketzali: Mi nombre es... mmm... Aketzali. Tengo 28 años. Soy de Santiago Tetepa, una comunidad náhuatl. Mi lengua materna es el náhuatl... pero también hablo español, poquito, lo necesario. (Hace una pausa, baja la mirada) Llegué nomás hasta la secundaria... porque mis papás no me dejaron seguir estudiando. Decían que ya era suficiente pa' una mujer. (Suspira bajito) Ahora estoy separada. Tengo dos hijos... y trabajo como empleada doméstica en Tulancingo. Mmm... pues así me voy sosteniendo, poquito a poquito.

Entrevistadora: Gracias, Aketzali, por abrir este espacio y compartir tu historia. Para empezar, me gustaría que me cuentes cómo recuerdas tu niñez y adolescencia... ¿cómo era la vida en tu casa, qué lugar ocupabas entre tus hermanas? ¿cómo era la relación con tu papá y tu mamá?

Aketzali: Pues... mmm... éramos cuatro hermanas. Yo era la tercera. Desde que me acuerdo, mi papá siempre decía que quería un hijo hombre... alguien que trabajara con él, que lo

acompañara al campo. Pero como nunca llegó ese hijo varón... él vivía molesto, como amargado.

(Hace una pausa larga) Muchas veces escuché cómo le reclamaba a mi mamá... le decía que era su culpa por no poder darle un niño. Yo lo veía enojado, serio... y a veces, cuando tomaba, se descargaba con ella. Con nosotras también era frío... mmm... como si no fuéramos lo que él esperaba. (Suspira bajito) Nunca recuerdo que me abrazara... o que se sintiera orgulloso de algo que yo hiciera. Nunca.

Entrevistadora: Me imagino lo duro que debió ser crecer sintiendo eso... ¿y cómo te afectaba a ti, siendo niña?

Aketzali: Me hacía sentir... mmm... que no valía. Desde chiquita se me quedó bien grabado que, por ser mujer, no era suficiente. Y eso también se veía en cómo él tomaba las decisiones... por ejemplo, con la escuela.

(Hace una pausa larga) Para mis papás, la educación de una mujer no era importante. Decían que lo único que necesitábamos aprender era a cocinar... a lavar... y a obedecer. Aun así, yo fui a la primaria y terminé la secundaria... y eso, mmm... para mí fue un alivio, porque en la escuela me sentía diferente. Me gustaba aprender. (Suspira bajito) Pero ya cuando dije que quería seguir al bachillerato... mi papá dijo que no. Que eso era perder el tiempo... que de todas formas yo me iba a casar.

Entrevistadora: Qué fuerte... pareciera que la escuela era un lugar donde podías respirar un poco, pero que estaba limitado por lo que decidían tus papás. ¿Cómo vivías esos días, qué recuerdas de tu vida cotidiana en esa etapa?

Aketzali: En la casa... mmm... casi todo era trabajo. Desde chiquita me tocaba ayudar a mi mamá con la comida, con los animalitos... y con el cuidado de mis hermanas. Mi papá siempre estaba pendiente de que todo se hiciera como él decía... y si algo salía mal, los regaños eran fuertes, bien fuertes.

(Hace una pausa larga) A veces decía cosas como: “Si hubiera tenido un hijo varón, esto no pasaría”. Y esas palabras... mmm... dolían mucho, aquí adentro. Uno se siente menos...

como si no sirviera. (Suspira bajito) En cambio, cuando estaba en la escuela... aunque fueran poquitas horas... yo sentía que podía ser otra. Recuerdo que me gustaba leer... y hasta me imaginaba siendo maestra. Pero yo sabía... mmm... sabía que era un sueño que nunca me iban a permitir.

Entrevistadora: Gracias por compartirlo, Aketzali. Y cuando fuiste creciendo, en tu adolescencia, ¿cómo fue cambiando la relación con tu familia y las expectativas hacia ti?

Aketzali: Pues... mmm... se volvió más difícil. Mis hermanas mayores se casaron bien jóvenes... una a los 14 y la otra a los 15. Y yo ya iba llegando a los 17... y nadie me había pedido todavía. Y eso, en la casa... mmm... empezó a ser un problema.

(Hace una pausa larga) Mi papá decía delante de todos que yo ya estaba “pasada”... que ya no iban a querer dar mucho por mí. Y esas palabras... mmm... me hacían sentir como si yo fuera menos. Como si mi valor se midiera por el tiempo que pasaba sin casarme. (Suspira bajito) La relación con él se volvió más tensa. Casi no me hablaba... y cuando lo hacía era pa’ reclamarme... o pa’ decir que “ya me tardé”.

Entrevistadora: Escucharte me hace pensar en lo difícil que debió ser vivir con esa presión tan constante... ¿cómo lo llevabas tú?, ¿qué sentías en esos momentos?

Aketzali: Me sentía... mmm... atrapada. Yo sabía que no tenía opción... que tarde o temprano iba a llegar alguien a pedirme. Mi mamá me decía que así era la vida... que me tocaba aceptar lo que viniera.

(Hace una pausa larga) Nunca me preguntaron qué quería yo... ni si estaba lista. Era como si yo no tuviera voz en mi propia vida. Pasaba mis días callando... obedeciendo... esperando qué iba a decidir mi papá. (Suspira bajito, la voz se quiebra un poco) En el fondo... mmm... me daba tristeza. Pero también aprendí a no ilusionarme con otra vida... porque yo sabía que en mi casa... no había espacio pa’ eso.

Entrevistadora: Aketzali, muchas gracias por abrir tu corazón. Quisiera preguntarte ahora, ¿cómo es que la comunidad donde creciste mira el matrimonio en las niñas y adolescentes? ¿Qué se dice, qué se espera de ellas?

Aketzali: En la comunidad... mmm... siempre se ha visto como algo normal que las muchachas se casen joven. Desde los 13 o 14 años ya empiezan a decir que “ya está en edad”... que es buen momento pa’ que la pidan. Para muchos, eso es lo correcto... porque piensan que así ya no es una carga pa’ los papás.

(Hace una pausa larga) Es como si las mujeres no tuviéramos otra opción... más que casarnos pronto. Y si no pasa... mmm... empiezan los comentarios. Y esos comentarios... duelen, duelen mucho.

Entrevistadora: Me imagino... y esos comentarios, ¿cómo los recuerdas? ¿Qué tipo de cosas se decían de las jóvenes que pasaban de los 15 o 16 años sin casarse?

Aketzali: Cuando una muchacha llegaba a los 16 o 17 sin casarse... mmm... la gente luego luego empezaba a decir cosas como: “ya se quedó”, “nadie la va a querer” o “ya no vale lo mismo”. Era bien fuerte escucharlo... porque hablaban de nosotras como si fuéramos un objeto... algo que pierde valor con el tiempo.

(Hace una pausa larga) Hasta decían que los hombres ya no daban tanto por una joven de esa edad... que mejor buscaban a una más chica. Yo lo oía en las reuniones... en las fiestas del pueblo... en las pláticas de los vecinos. Incluso mis propias tías... mmm... también lo repetían.

Entrevistadora: Qué duro escuchar eso, como si te pusieran un precio y una fecha de caducidad. ¿Cómo te hacía sentir a ti, que tenías 17 cuando te pidieron?

Aketzali: Me hacía sentir... mmm... menos. Yo sabía que en el pueblo ya me miraban raro... como diciendo: “ya se tardó”. Me daba vergüenza pasar frente a las casas... porque sentía que me estaban señalando.

(Hace una pausa larga) Hasta en mi casa... mi papá lo decía así, sin pensarlo. Decía que mis hermanas habían valido más... porque se casaron a los 14 y 15. Y a mí me repetía que ya estaba “grande”... y que por eso no iban a dar mucho por mí.

(Suspira bajito) Eso... mmm... eso me dolía mucho. Porque me hacía pensar que mi vida ya estaba marcada... que ya no tenía opciones... que ya no había otro camino pa’ mí.

Entrevistadora: Y con todo ese peso encima, ¿qué pasó cuando finalmente llegó el momento en que te pidieron?

Aketzali: Lo que sentí... mmm... no fue felicidad. Fue como un alivio raro. Pensé: “ya se acabó el señalamiento”. Porque, aunque yo no quería casarme todavía... al menos con eso se callaban los comentarios. Mi papá dejó de decir que me estaba quedando... y las vecinas ya no me miraban con lástima.

(Hace una pausa larga) Pero ese alivio... mmm... se mezclaba con tristeza. Porque en el fondo yo sabía que no era lo que yo quería... sino lo que la comunidad y mi familia esperaban de mí.

Entrevistadora: Aketzali, quisiera que me platiques con calma cómo fue ese día en que tu esposo y su familia te fueron a pedir. ¿Qué pasó, cómo lo recuerdas, qué sentías?

Aketzali: Fue un domingo por la tarde... mmm... lo recuerdo bien. Estábamos en la casa preparando la comida. Mi mamá me había pedido que ayudara a moler el nixtamal. De repente... llegaron él y dos de sus familiares, creo que eran su papá y un tío. Traían unas gallinas... y un par de borregos amarrados. Así se acostumbra en la comunidad... cuando alguien va a pedir a la muchacha, tienen que llevar algo... animales o dinero... pa’ mostrar que la petición es seria.

(Hace una pausa larga) Los hombres se sentaron en la sala con mi papá... y mi mamá y yo nos quedamos en la cocina. Yo no podía entrar... ni estar presente en la plática, porque eso no es bien visto. Pero desde donde estaba... mmm... alcanzaba a escuchar pedacitos de lo que decían. (Suspira bajito) Él decía que venía a pedirme como esposa... que ya había decidido formar un hogar conmigo. Pero lo que más me dolió... mmm... fue escucharlo decir

que yo ya “no daba mucho”... porque ya tenía 17 años. Que ya estaba “grande”... y que a esa edad las mujeres ya no valen igual.

(Silencio largo) Sentí como si mi vida se hiciera chiquita... como si me redujeran a un número. Como si... cada año que pasaba... valiera menos.

Entrevistadora: Qué duro... ¿y cómo reaccionó tu familia ante esas palabras?, ¿qué viste en ellos?

Aketzali: Mi papá no dudó... mmm... nada. Se le notaba hasta aliviado... como si por fin se quitara un peso de encima. Él respondió que aceptaba... que ya era tiempo de que alguien me llevara. Mi mamá no dijo mucho... nomás asentía con la cabeza. En esos momentos... la voz de mi papá era la que valía.

(Hace una pausa larga) Yo escuchaba todo desde la cocina... con un nudo bien grande en la garganta. Porque ya entendía... mmm... que mi destino se estaba decidiendo allí, en esa mesa... sin que yo pudiera decir ni una sola palabra.

Entrevistadora: ¿Y a ti, alguien te preguntó si querías casarte, si estabas de acuerdo?

Aketzali: No... mmm... para nada. A mí nadie me preguntó nada. Ni mi mamá... ni mis hermanas... y menos mi papá. Era como si mi opinión... pues... no existiera.

(Hace una pausa larga) Cuando terminaron la plática, mi papá me llamó. Me dijo con voz firme: “Ya está arreglado, te vas a casar. Prepárate”. Así, nada más. Y ya... no había opción de decir que no.

Entrevistadora: Imagino lo fuerte que debió ser escucharlo de esa manera tan directa... ¿qué sentiste en ese momento?

Aketzali: Sentí... mmm... sentí miedo. Mucha incertidumbre. Por un lado... una parte de mí sintió un alivio raro, extraño. Pensaba: “pos ya... ya no me van a decir que estoy quedada... que ya no valgo por estar muy grande”. Al menos con esto... mmm... iban a dejar de señalarme en la comunidad.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Pero al mismo tiempo... sentí tristeza. Y coraje también. Porque no era algo que yo quisiera. No era mi decisión.

(La voz se quiebra un poco) Esa noche lloré en silencio... allí en mi cuarto... abrazada a mi almohada. No podía mostrar mi tristeza frente a mi familia. Pa' ellos... mmm... eso era lo mejor que me podía pasar: que alguien me aceptara antes de cumplir los 18.

Entrevistadora: Qué impactante escucharlo así, como si se tratara de un acuerdo en el que tú no existías... ¿qué más recuerdas de ese día?

Aketzali: Recuerdo que después de la plática... mmm... mi papá y los hombres de la otra familia se pusieron a tomar un poco de cerveza, pa' sellar el trato. Así se acostumbra... compartir la bebida pa' confirmar el acuerdo.

(Hace una pausa larga) Yo mientras tanto me quedé en la cocina... limpiando los trastes con mi mamá. Ella tampoco me dijo nada en ese momento. Nomás me miró... y bajó la cabeza, como aceptando que así es la vida... que así toca.

(Suspira bajito) No me dio palabras de consuelo... ni me preguntó cómo me sentía. Fue como si todo... mmm... como si todo estuviera escrito desde antes.

Entrevistadora: Aketzali, ya me contaste cómo fue el día en que tu esposo y su familia fueron a pedirte. Me gustaría que me platicues ahora cómo se organizó la ceremonia, si fue civil, religiosa o tradicional, y cómo la viviste tú en ese momento.

Aketzali: Pues... mmm... en la comunidad lo normal es que haya un arreglo sencillo. No como esas bodas grandes de la ciudad. Primero se hace un acuerdo entre las dos familias... y ya después ponen fecha pa' la boda religiosa. El civil casi nunca se hace primero... allá se acostumbra más lo religioso. Y ya luego, con el tiempo, arreglan los papeles. En mi caso fue así... me casé por la iglesia católica, en la capillita del pueblo.

(Hace una pausa larga) Los días antes fueron bien pesados. En la casa de mis papás se hablaba de todo lo que había que preparar: la comida, las bebidas, quién iba a ayudar. Mi mamá se veía preocupada... porque no había mucho dinero. Así que pidieron ayuda a mis tíos... y a las vecinas pa' cocinar. (Suspira bajito) Me acuerdo que mataron guajolotes... hicieron mole

y arroz... y de bebida, pues cerveza, porque era lo que más se podía conseguir. (Silencio breve) Yo... mientras tanto, me sentía como en una nube. Todo pasaba alrededor de mí... mmm... pero yo no tenía ni voz ni decisión en nada. Me mandaban a probarme el vestido, a peinarme, a ayudar a limpiar... pero nadie me preguntaba si estaba contenta... o si quería hacerlo.

Entrevistadora: Me imagino la mezcla de emociones... ¿cómo fue el día de la boda?

Aketzali: Ese día me levanté bien temprano... mmm... todavía ni amanecía bien. Mi mamá me ayudó a ponerme el vestido... era prestado, porque no teníamos pa' comprar uno nuevo. Era blanco, sencillito... con encaje en las mangas. Mi hermana mayor me peinó... y me puso unas flores en el cabello.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Afuera ya había movimiento desde la mañana. Las vecinas habían llegado a ayudar con la comida. Había cazuelas enormes con mole... tortillas recién hechas... y en el patio acomodaron mesas con manteles de plástico. Todo sonaba, todo se movía... menos yo... yo me sentía quieta por dentro. (Silencio breve) Cuando fuimos a la capilla... recuerdo que sentí un vacío aquí (se toca el estómago). Estaba nerviosa... con ganas de llorar... pero me aguanté, porque todos estaban mirando. Mi papá iba serio... mi mamá no decía nada. La ceremonia fue rápida. El padre habló de la importancia del matrimonio... de cómo la mujer debe obedecer al esposo... y serle fiel. Yo escuchaba... mmm... como si no estuviera ahí. Como si esas palabras fueran pa' otra persona y no pa' mí.

Entrevistadora: ¿Y qué recuerdas de ese momento en que ya estabas frente al altar?

Aketzali: Recuerdo que... mmm... me temblaban las manos. Cuando él me tomó del brazo... sentí como si me atraparan. No podía mirar a los ojos a nadie... nomás veía pa' abajo, al piso.

(Hace una pausa larga, respira hondo) El padre nos preguntó si aceptábamos casarnos... y yo solo asentí con la cabeza. No tenía fuerzas pa' hablar... nada. Fue como si todo... mmm... como si todo pasara en automático. Como si yo nomás estuviera allí... parada... pero sin estar de verdad.

Entrevistadora: ¿Cómo reaccionaron las familias después de la ceremonia?

Aketzali: Mi familia estaba tranquila... mmm... se les notaba que estaban satisfechos. Para ellos, ya estaba “cumplido” el deber de casarme. La familia de mi esposo estaba más animada... sobre todo mi suegra, que decía: “Ahora sí la vamos a terminar de educar”. Esa frase... mmm... se me quedó bien grabada. Como si yo fuera una niña que no sabía nada... como si mi vida apenas empezara allí.

(Hace una pausa larga) Después regresamos a la casa... y empezó la comida. Había música de un grupo local... la gente bailaba, bebía, reía. Yo me sentía como si estuviera en otra parte... como si nomás mirara desde lejos. No recuerdo haber comido nada... nomás me sentía cansada... con ganas de estar sola. Pero tenía que sonreír, porque todos me felicitaban... y yo... mmm... yo no podía mostrar lo que de verdad sentía.

Entrevistadora: ¿Y tus papás o tus hermanas te dijeron algo especial ese día?

Aketzali: No mucho... mmm... no. Mi papá estaba contento. Me dijo que ahora tenía que obedecer a mi esposo... y ser buena mujer. Mi mamá me abrazó tantito... pero no me dijo palabras de cariño. Más bien me aconsejó que tuviera paciencia... que así era el matrimonio... y que tenía que aguantar.

(Hace una pausa larga) Mis hermanas nomás me miraban... como diciendo que ahora me tocaba a mí pasar por lo mismo que ellas. Como si así fuera la vida de nosotras... una detrás de la otra.

Entrevistadora: ¿Qué sentiste al final del día, cuando todo terminó?

Aketzali: Al final... mmm... cuando ya se había ido la gente y me tocó irme a la casa de mi esposo... sentí un vacío bien grande. Era como dejar atrás todo lo que conocía... aunque no fuera un hogar feliz... y entrar a un mundo nuevo que me daba miedo.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Esa noche casi no pude dormir. Me sentía como si me hubieran arrancado de mi lugar... mmm... y me hubieran puesto en otro sin preguntarme. Como si mi vida ya no fuera mía. Esa fue la primera vez que entendí de verdad... lo que era

no tener control sobre mi vida. Lo que era... mmm... nomás obedecer lo que otros decidían por mí.

Entrevistadora: Aketzali, ya me contaste cómo fue la ceremonia y lo que viviste ese día. Ahora me gustaría que me platicues cómo fueron tus primeros días al llegar a la casa de tu esposo. ¿Qué recuerdas de esos momentos?, ¿cómo te recibieron?

Aketzali: La verdad... mmm... fue muy duro. Desde el primer día me sentí extraña, como si entrara a una casa donde no había lugar pa' mí. Cuando llegamos después de la boda, mi suegra fue la primera en hablar. Me miró de arriba abajo... despacito... y dijo algo que nunca se me va a olvidar: "Aquí vas a aprender cómo se hacen las cosas de verdad. Te falta educación".

(Hace una pausa larga) Yo me quedé callada... mmm... con la cabeza agachada, porque no sabía ni cómo responder. Sentí como si me apretaran el pecho. (Suspira bajito) Me dieron un cuartito allá atrás, al fondo de la casa. No tenía casi nada... apenas una cama y una mesa vieja. Yo llevé mi ropa en una bolsa... y la acomodé en un rincón. Esa noche me acosté... sintiendo un vacío grande. Pensando en lo que me esperaba... y tratando de no llorar muy fuerte pa' que nadie me oyera.

Entrevistadora: Imagino que debió ser un cambio muy grande. ¿Qué tipo de cosas te pedían que hicieras desde esos primeros días?

Aketzali: Desde el día siguiente... mmm... mi suegra me despertó bien temprano, antes de que saliera el sol. Me dijo que tenía que ir con ella a moler el nixtamal... que debía aprender a hacerlo como a ella le gustaba.

(Hace una pausa larga) Después me puso a hacer tortillas... a barrer el patio... y a cuidar a los animalitos. Y todo lo que hacía... mmm... me lo corregía. Que si las tortillas estaban muy delgadas... que si el arroz estaba salado... que si no barría bien. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Ella repetía que su hijo merecía una esposa bien educada... y que mi familia no me había enseñado lo suficiente. Como si yo... mmm... como si yo no valiera así como era.

Entrevistadora: Qué fuerte, como si todo el tiempo te recordara que no eras suficiente. ¿Y cómo era la relación con tu esposo en esos primeros días?

Aketzali: Al principio él estaba tranquilo... mmm... pero era como un extraño pa' mí. Casi no hablábamos. Yo trataba de hacerlo sentir contento... de no fallarle... pero él también me corregía si algo no le gustaba.

(Hace una pausa larga) Pasaba mucho tiempo escuchando a su mamá... y lo que ella decía... mmm... era como una orden pa' él. Si mi suegra se quejaba de mí... él venía luego luego a reclamarme. (Suspira bajito) Eso me hizo sentir que no tenía a nadie de mi lado... que estaba sola... bien sola.

Entrevistadora: Y en medio de todo eso, ¿cómo te sentías tú?, ¿qué pensabas en esos primeros días?

Aketzali: Me sentía sola... mmm... perdida. Era como si me hubieran arrancado de mi casa... y me hubieran puesto en un lugar donde todo... todo estaba en mi contra.

(Hace una pausa larga) Extrañaba a mis hermanas... a mi mamá... aunque tampoco ellas habían sido un gran apoyo. Pero al menos allá... mmm... allá me sentía más acompañada. Aquí era distinto. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Todo el tiempo tenía que estar pendiente de no equivocarme... de no dar motivo pa' que me regañaran. Dormía poco... casi siempre con miedo... pensando qué iba a pasar al día siguiente.

Entrevistadora: Me dejas pensando en lo pesado que fue cargar con esas exigencias tan joven. ¿Hubo algún momento en esos días que recuerdes con más claridad, que te haya marcado?

Aketzali: Sí... mmm... sí me acuerdo. Un día mi suegra me pidió que hiciera tamales pa' una fiesta familiar. Yo nunca los había hecho sola... y cuando los preparé... mmm... me quedaron un poco crudos.

(Hace una pausa larga) Ella se enojó muchísimo. Me gritó delante de todos... que era una inútil... que su hijo había tenido mala suerte conmigo. Sentí tanta vergüenza... mmm... que

me dieron ganas de desaparecer... de meterme bajo la tierra. (La voz se quiebra, respira hondo) Esa noche lloré escondida en el cuartito... en silencio... porque no quería que me escucharan. Me tapé la boca con la cobija pa' no hacer ruido.

(Silencio largo) Fue allí cuando entendí... mmm... que pa' mi suegra yo no era una nuera. Era como una niña... una niña que, según ella, tenía que volver a ser “educada” bajo sus reglas.

Entrevistadora: Qué doloroso escucharlo... pareciera que desde el inicio estabas bajo vigilancia constante. ¿Tú sentías que había algún espacio en el que pudieras descansar o ser tú misma?

Aketzali: No... mmm... ninguno. Nunca tuve espacio pa' mí. Siempre estaba observada... siempre tenía que estar haciendo algo. Hasta cuando salía tantito al patio... si mi suegra me veía platicando un poquito con algún vecino... luego, luego se lo decía a mi esposo.

(Hace una pausa larga) Eso después hizo que él se volviera bien celoso. Pero desde esos primeros días... mmm... yo entendí que no tenía libertad. Nada.

(Suspira bajito, la voz se quiebra) Era como vivir en una cárcel... una cárcel disfrazada de hogar.

Entrevistadora: Aketzali, después de esos primeros días tan difíciles en casa de tu esposo y su familia, quisiera que me cuentes cómo fue cuando te enteraste de tu primer embarazo. ¿Qué sentiste en ese momento, y cómo reaccionaron los demás?

Aketzali: Me enteré a los pocos meses de haberme casado... mmm... Al principio no lo podía creer, porque todo era nuevo pa' mí. Yo tenía apenas 18 años. Recuerdo que cuando confirmé que estaba embarazada... mmm... me dio miedo, mucho miedo. Porque yo todavía me sentía como una niña... sin saber cómo iba a ser eso de ser madre.

(Hace una pausa larga) Pero en la casa de mi suegra lo recibieron con alegría. Ella decía que ahora sí estaba “cumpliendo mi deber” ... que eso era lo que me tocaba como mujer: darle un hijo a su hijo. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Yo... mmm... yo nomás guardé silencio, con el corazón apretado.

Entrevistadora: Qué contraste tan grande... miedo de tu parte, pero orgullo de la familia de tu esposo. ¿Cómo fue que ellos lo expresaron?

Aketzali: Mi suegra empezó a presumir con las vecinas... mmm... que ya iba a ser abuela. Decía: “Qué bueno que la muchacha resultó fértil, así me va a dar nietos pronto”. Y esas palabras... mmm... me dolían. Porque hablaba de mí como si nomás sirviera pa’ eso.

(Hace una pausa larga) Mi esposo también se veía contento... pero no conmigo... sino con la idea de tener un hijo que lo representara... que llevara su apellido. Yo, en cambio... mmm... yo me sentía cada vez más sola. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Nadie me preguntaba cómo me sentía... si tenía miedo... si necesitaba algo. Era como si mi cuerpo sí importara... pero mis sentimientos, no.

Entrevistadora: Y durante el embarazo, ¿recibiste apoyo, cuidados, acompañamiento?

Aketzali: Más que apoyo... mmm... lo que recibí fueron órdenes. Mi suegra me vigilaba todo el tiempo. Me decía qué podía comer y qué no... cómo debía moverme... hasta cómo debía dormir. Ella quería controlar todo... todo.

(Hace una pausa larga) Mi esposo nomás repetía lo que ella decía. Como si no tuviera palabra propia. (Suspira bajito, voz quebrada) A veces... mmm... a veces sentía como si el embarazo no fuera mío. Como si fuera de ellos. Y yo... yo nomás era el cuerpo que lo estaba cargando.

Entrevistadora: Qué fuerte escucharlo así... ¿y cómo fue el momento del parto?, ¿qué recuerdas de ese día?

Aketzali: El parto fue en el hospital de Tulancingo... mmm... Me llevaron cuando ya tenía los dolores bien fuertes. Fue largo... largo y muy doloroso. Yo lloraba mucho... porque no sabía qué esperar. Nadie me había explicado nada... ni qué iba a pasar, ni cómo respirar, nada.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Cuando por fin nació mi hijo... lo primero que sentí fue alivio... y un cansancio que me pesaba en todo el cuerpo. Lo tomé en mis brazos... lo vi

tan pequeñito... tan frágil... (La voz se quiebra suavemente) y me dio miedo... mmm... miedo de pensar si iba a poder cuidarlo bien. Si iba a saber qué hacer. Yo también era casi una niña.

Entrevistadora: Aketzali, ya me contaste cómo fue la llegada de tu primer hijo y cómo lo recibieron en la familia de tu esposo. Me gustaría que ahora me platiques sobre tu segundo embarazo. ¿Cómo fue que supiste y qué sentiste en ese momento?

Aketzali: Cuando me di cuenta de que estaba embarazada otra vez... mmm... sentí como un golpe aquí en el corazón. Yo no quería. Apenas me estaba acostumbrando a cuidar al primero... que todavía era bien chiquito... y yo me sentía cansada todo el tiempo.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Pensaba: “¿Cómo voy a poder con otro bebé... si apenas puedo con uno?”. No era el momento... no era lo que yo quería. (La voz se quiebra) Dentro de mí lo que sentí fue miedo... mmm... tristeza... y hasta un poquito de enojo. Porque yo quería esperar... quería vivir de otra manera. Pero... pues... la vida allá no se pregunta.

Entrevistadora: Qué fuerte, Aketzali... ¿y pudiste hablar de lo que sentías con alguien?,

Aketzali: No... mmm... no tuve esa oportunidad. En esa casa yo no tenía voz... nada. Mi suegra siempre estaba vigilándome. Decía que tenía que cuidarme... que una mujer debía tener varios hijos... porque eso aseguraba el futuro de la familia.

(Hace una pausa larga) Yo pensaba... mmm... en buscar ayuda, en tal vez no seguir adelante... pero nunca pude. Ella no me dejaba salir sola... estaba pendiente de todo, de cada paso que daba. Y mi esposo... tampoco me apoyaba. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Cuando le dije que no me sentía lista... él me contestó: “Eso no se decide, si llegó, es porque así debe ser”. Para él... mmm... mi opinión no contaba. Nada de lo que yo sentía contaba.

Entrevistadora: Qué doloroso escuchar cómo te negaron esa posibilidad de decidir sobre tu propio cuerpo... ¿cómo viviste esos meses de embarazo bajo ese control tan fuerte?

Aketzali: Fueron meses... mmm... bien pesados. Yo me sentía agotada... con el cuerpo cansado y la mente llena de preocupaciones. Yo no quería que naciera... pero al mismo tiempo me venía una culpa... mmm... una culpa fea por pensarlo.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Cada vez que me veía triste, mi suegra me decía que debía estar agradecida... porque iba a darle otro nieto. Que las mujeres servimos pa' eso. Ella hasta decía: "Un hijo es bueno, pero dos aseguran que no te dejen". (Suspira bajito, la voz se quiebra) Esas palabras... mmm... me dolían. Porque yo no lo veía como una bendición... sino como una carga... una carga que no sabía cómo iba a sobrellevar. Yo apenas podía con mi vida... y sentía que me la iban llenando más y más... sin preguntarme nada.

Entrevistadora: Y tu esposo, ¿cómo se comportaba durante ese segundo embarazo?

Aketzali: Con él fue peor... mmm... mucho peor. Mi suegra le metía ideas... le decía que me veía platicando con otros hombres... y eso lo ponía bien celoso. Me reclamaba por todo... por cualquier cosita. Me vigilaba... como si yo fuera una niña a la que había que estar cuidando.

(Hace una pausa larga) Y mientras yo estaba embarazada... él ya empezaba a tener otras mujeres. Yo me daba cuenta... mmm... porque desaparecía varios días... y cuando regresaba venía oliendo a alcohol. A veces... hasta se le notaba el perfume de otras.

(La voz se quiebra, respira hondo) Cuando yo quería decirle algo... él me contestaba que no tenía por qué darme explicaciones. Que él era el hombre... y que podía hacer lo que quisiera. Así decía. Yo me sentía humillada... porque yo no podía decidir ni sobre mi cuerpo... ni sobre mi vida. Y él sí... él sí tenía toda la libertad. Y yo... mmm... yo nomás tenía que aguantar.

Entrevistadora: Escucharte me deja pensando en lo difícil que fue estar atrapada entre esas presiones. ¿Recuerdas el momento en que nació tu segundo hijo?, ¿cómo fue recibido?

Aketzali: Cuando nació... mmm... yo me sentía más resignada que feliz. Era como si todo lo que yo había pensado y sentido... no importara pa' nadie. En la familia de mi esposo lo

recibieron... pero no con tanto entusiasmo como al primero. Mi suegra lo cargó... sí... pero ya no con la misma emoción. Nomás dijo: “Bueno, otro más, así debe ser”.

(Hace una pausa larga) Yo en cambio... mmm... yo lo miraba y me sentía partida en dos. Lo amaba... porque era mi hijo, mi sangre... pero también me dolía... porque sabía que había llegado en un momento en el que yo... yo no quería. Yo no estaba lista.

Entrevistadora: ¿Y tú cómo recuerdas ese tiempo después de tenerlo, ya con dos hijos siendo todavía tan joven?

Aketzali: Lo recuerdo como una etapa... mmm... de mucho cansancio. No tenía descanso... nada. Uno era todavía muy chiquito... y el otro recién nacido. Me sentía atrapada... como si mi vida ya no tuviera salida.

(Hace una pausa larga) Pensaba mucho... mmm... en qué hubiera pasado si yo hubiera podido decidir. Si hubiera tenido otra opción. Pero en esa casa... todo estaba controlado: mi suegra... mi esposo... las costumbres de la comunidad. Yo nomás tenía que callar... y obedecer. (Silencio breve, respira hondo) Pero en cuanto llegamos de regreso al pueblo... la reacción fue distinta. Todos estaban felices. Mi suegra lo recibió como si fuera suyo... lo cargaba todo el tiempo... y me decía: “Este niño es la alegría de la casa”. Los vecinos venían a felicitar... y yo notaba que me miraban con otros ojos. Como si por fin hubiera cumplido... con lo que se esperaba de mí.

Entrevistadora: Y tú, ¿cómo vivías esas reacciones?, ¿qué pasaba dentro de ti mientras todos celebraban?

Aketzali: Yo me sentía... mmm... dividida. Por un lado sí... también sentía amor, ternurita al verlo... porque era mi hijo, mi bebé. Pero al mismo tiempo... mmm... me sentía tan cansada... tan abrumada... que a veces ni podía pensar bien.

(Hace una pausa larga, respira hondo) Todo el mundo lo quería cargar... todos opinaban... todos decían qué hacer. Y yo... yo no tenía ni un espacio pa’ estar a solas con él. Nada. (La voz se quiebra un poco) Mi suegra me decía cómo debía darle pecho... cómo debía bañarlo...

cómo debía dormirlo. Era como si yo... mmm... como si yo no fuera la madre. Como si nomás fuera la que lo trajo al mundo... pero no la que tenía derecho a decidir nada sobre él.

Entrevistadora: Imagino lo difícil que debió ser sentir que hasta ese momento tan tuyo estaba controlado por otros. ¿Hubo algo de ese tiempo que te marcara especialmente?

Aketzali: Sí... mmm... lo que más me marcó fue cuando mi suegra me dijo, mientras lo cargaba: “Ya hiciste lo que tenías que hacer, ya cumpliste”. Así, con esas palabras. Para ella... mmm... con ese hijo yo ya estaba completa. Como si ya no faltara nada.

(Hace una pausa larga) Pero yo... yo no me sentía así. Yo me sentía más atrapada que nunca. Porque ahora ya no era solo esposa... también era madre. Y todo... todo estaba bajo el control de otros. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Eso me hizo sentir que mi vida ya no era mía... mmm... que desde ese momento ya no me pertenecía. Como si me hubieran apagado un pedacito por dentro.

Entrevistadora: Aketzali, ya me compartiste cómo fueron tus embarazos y lo que significaron para ti. Ahora quisiera preguntarte: ¿cómo empezó a cambiar tu relación con tu esposo después de eso?, ¿en qué momento comenzaron los problemas más fuertes entre ustedes?

Aketzali: Al principio... mmm... él era serio, pero no tan problemático. Pero con el tiempo... se fue volviendo bien celoso. Y eso empezó casi desde que nació mi primer hijo.

(Hace una pausa larga, baja la mirada)

Mi suegra tenía mucho que ver... porque ella siempre le decía que me veía platicando con los vecinos... o con algún pariente. Aunque fueran cosas sencillas... mmm... como saludar... o contestar una pregunta, ella se lo contaba como si yo anduviera buscando a otro hombre. Mi esposo lo creía... y llegaba a reclamarme con enojo. Me decía: “No quiero que estés hablando con nadie, te quiero aquí adentro de la casa”. (La voz se quiebra un poco) Y aunque yo le explicaba que no había nada malo... él no escuchaba. Nada. Cada vez se ponía más estricto... más duro. Como si yo fuera propiedad suya.

Entrevistadora: Qué fuerte... ¿y esos celos cómo se manifestaban en el día a día?, ¿qué cosas hacía o te decía?

Aketzali: Empezó por prohibirme salir sola... mmm... Si quería ir a la tienda, tenía que acompañarme alguien. Si no, él decía que yo andaba buscando hombres. Así, directo. Me revisaba la ropa... me decía que no quería que me vistiera de cierta forma, aunque fueran blusas comunes... de las que todas usan.

(Hace una pausa larga) A veces me gritaba delante de su mamá... y eso me daba una vergüenza... mmm... de esas que te queman por dentro. Con el tiempo ya ni me dejaba recibir visitas de mis hermanas. Decía que ellas podían meterme malas ideas. (Suspira bajito, voz temblorosa) Y lo más doloroso era que mientras él me vigilaba a mí... él sí hacía lo que quería. Empezó a llegar tarde... a veces se iba por varios días. Y yo... mmm... yo me daba cuenta de que estaba con otras mujeres. Porque en la comunidad siempre hay rumores... y porque él regresaba oliendo a perfume... o a alcohol. (La voz se quiebra, respira hondo) Cuando yo le preguntaba... aunque fuera despacito... él se enojaba más. Me decía: “Yo soy el hombre, yo puedo hacer lo que quiera”. Y así era. Él con libertad... y yo... yo sin derecho ni a levantar la mirada.

Entrevistadora: Me impresiona cómo esa diferencia de trato se normalizaba... ¿y tú suegra cómo reaccionaba frente a esas situaciones?

Aketzali: Mi suegra siempre lo defendía a él... mmm... siempre. Si yo lloraba... o me quejaba tantito... ella me decía: “Así son los hombres, tú aguanta”. Así, sin voltearme a ver bien.

(Hace una pausa larga) Ella repetía que mi deber era soportar... que no debía reclamarle... porque él me había “aceptado” aunque yo ya tenía 17 cuando me pidió. Esa frase... mmm... me la repetía mucho. Como si me estuviera recordando que yo tenía que estar agradecida... y en deuda. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Nunca lo justificó conmigo... nunca. Siempre lo justificaba a él. A mí nomás me tocaba agachar la cabeza... y aguantar.

Entrevistadora: Escucharlo me hace pensar en lo sola que estabas... ¿qué sentías tú mientras pasaba todo esto?

Aketzali: Me sentía atrapada... mmm... con mucha rabia y tristeza. A veces pensaba en separarme... en irme con mis hijos... pero enseguida me venía a la cabeza lo que dice la gente en la comunidad: que una mujer que deja a su esposo es una mujer fracasada... una vergüenza pa' su familia.

(Hace una pausa larga) Eso... mmm... eso me detenía. Además, yo no tenía cómo mantenerme sola... nunca había trabajado fuera de la casa. No sabía ni por dónde empezar. (Suspira bajito) Me acuerdo que muchas noches lloraba en silencio... así, bajito... esperando que él llegara. Sin saber si iba a volver borracho... o de mal humor... o cariñoso. Vivía en esa incertidumbre... mmm... como con un nudo atorado todos los días.

(Silencio largo) Y cada vez... cada vez me convencía más de que no tenía derecho ni a reclamar. Como si mi voz... mmm... no valiera nada.

Entrevistadora: ¿Hubo algún momento que recuerdes como un punto de quiebre, donde sentiste con claridad que la situación ya no iba a mejorar?

Aketzali: Sí... mmm... sí hubo un momento. Fue cuando descubrí que tenía otra mujer. Él ya casi no dormía en la casa... y cuando un día le reclamé... mmm... se rió en mi cara.

(Hace una pausa larga, voz baja)

Me dijo: “Si no te gusta, vete, yo no te necesito”. Así, frío... como si yo no fuera nada. Ese día entendí... mmm... que para él yo no era importante. Que podía reemplazarme cuando quisiera. (Respira hondo, la voz se quiebra) Y lo más triste... fue que su mamá me miró con desprecio... como diciendo que, si él me dejaba, era mi culpa. Como si yo... mmm... hubiera fallado en algo.

(Silencio largo) Desde ese momento supe... supe que tarde o temprano se iba a ir definitivamente. Y así pasó... dos años después.

Entrevistadora: Aketzali, me gustaría que me cuentes ahora cómo vivió tu familia esa etapa en la que empezaron los problemas con tu esposo: los celos, las discusiones y las infidelidades. ¿Qué decían ellos, cómo lo tomaban?

Aketzali: La verdad... mmm... no me apoyaron mucho. Cuando yo les contaba que mi esposo me reclamaba por todo... que me gritaba... o que andaba con otras mujeres... lo único que me decían era que tuviera paciencia.

(Hace una pausa larga) Mi mamá me repetía: “Así son los hombres, hija, tienes que aguantar. Nosotras también pasamos por lo mismo”. Ella lo veía como algo normal... como parte del matrimonio... como si así tuviera que ser. (Suspira bajito) En lugar de decirme que estaba mal lo que hacía mi esposo... ella me aconsejaba que le sirviera mejor... que no lo enojara... que fuera paciente. Como si la culpa fuera mía... mmm... como si yo tuviera que acomodarme siempre a lo que él quisiera.

Entrevistadora: Qué duro... parece que en lugar de apoyo recibías consejos para aguantar. ¿Y tu papá cómo reaccionaba cuando sabía de los problemas?

Aketzali: Mi papá era todavía más frío... mmm... mucho más. Para él, lo importante era que yo ya estaba casada... y que mi esposo se había hecho responsable de mí. Cuando yo le decía que teníamos problemas... él nomás me contestaba: “Pues es tu cruz, para eso te casaste. Ahora aguántate”.

(Hace una pausa larga) Me hacía sentir que no tenía derecho ni a quejarme... como si ya no fuera su problema... porque ya me había entregado a otro. Como si... mmm... como si yo ya no fuera su hija. (Suspira bajito, la voz se quiebra) Nunca lo vi enojarse con mi esposo por lo que me hacía. Nunca dijo nada pa’ defenderme. Era como si todo lo malo que yo vivía... mmm... fuera cosa mía y de nadie más.

Entrevistadora: Y tus hermanas, que también se casaron jóvenes, ¿cómo te aconsejaban en esos momentos?

Aketzali: Ellas me decían casi lo mismo... mmm... lo mismito. Una de mis hermanas me decía: “Mira, el mío también me grita... y a veces ni llega a dormir, pero así es, ni modo”. Así, como si nada.

(Hace una pausa larga, respira hondo) La otra me decía que si yo reclamaba mucho... lo único que iba a conseguir era que mi esposo me dejara... y que eso sería una vergüenza pa’ la familia. Que mejor me quedara callada. (La voz se quiebra un poco) Yo las escuchaba... mmm... y sentía que en sus palabras había pura resignación. Como si ya se hubieran acostumbrado a vivir así. Como si ya no esperaran otra vida.

(Silencio largo) Eso me hacía sentir todavía más sola... porque entendía que no había salida. Ni ellas... ni mi mamá... pensaban que había algo injusto. Pa’ ellas... mmm... esa era la vida normal de las mujeres.

Entrevistadora: Qué fuerte, como si todo a tu alrededor confirmara que debías aguantar. ¿Y cómo te sentías tú al ver esa respuesta de tu familia?

Aketzali: Me sentía sin apoyo... mmm... como si no tuviera a dónde correr. Cuando pensaba en separarme... me detenía el hecho de que mi familia no lo iba a aceptar. Ya me habían dicho varias veces que una mujer separada es motivo de vergüenza... que trae mala fama pa’ todos.

(Hace una pausa larga) Entonces me quedaba en silencio... mmm... tragándome el coraje. Yo quería que alguien me dijera que lo que vivía no estaba bien... que me respaldara... que me dijera “aquí estoy contigo” ... pero nunca pasó. (La voz se quiebra, respira hondo) En lugar de eso... nomás me recordaban que debía soportar... porque era mi deber como esposa. Como si aguantar... mmm... fuera la única forma de ser mujer.

Entrevistadora: Escucharte me deja pensando en la carga tan grande que llevabas, porque no solo enfrentabas los problemas en tu matrimonio, sino también la falta de respaldo en tu propia casa...

Aketzali: Sí... eso fue lo más duro... mmm. Sentir que estaba sola en los dos lados. Con mi esposo y mi suegra... me vigilaban... me hacían sentir chiquita, menos... como si todo lo

que yo hacía estuviera mal. Y en mi casa... mmm... me pedían que me callara... que soportara... que así era la vida de las mujeres. (Respira hondo) Yo entendí... que una... como mujer en la comunidad... no tenía refugio. Ni en la familia del esposo... ni en la de una misma.

(Silencio largo) Ese fue un aprendizaje bien doloroso... bien pesado pa' mi corazón.

Entrevistadora: Aketzali, ya me contaste cómo empezaron los celos y las infidelidades de tu esposo. Me gustaría que ahora me platicues cómo fue ese momento en que él finalmente te dejó. ¿Qué pasó, cómo lo viviste?

Aketzali: Pues... la verdad... no fue de un día pa' otro... no, no. Él ya tenía tiempo que casi no dormía en la casa... mmm...

Se iba por varios días... regresaba nomás cuando quería. Yo ya sospechaba... porque allá en la comunidad la gente habla... y decían que andaba con otra mujer. Al principio... pos yo no quería creer, decía: "a lo mejor cambia... a lo mejor se le pasa". Pero... mmm... con el tiempo se vio clarito. Ya casi ni me miraba... ni me hablaba... nomás llegaba a cambiarse y se iba otra vez. Un día... así nomás... me dijo que se iba. (Silencio breve) No me dio explicación... no me pidió perdón... nada. Solo dijo: "Ya no quiero seguir contigo... ya tengo a otra". Híjole... Fue como si me echaran un balde de agua fría. Yo me quedé ahí... paradita... sin saber qué decir. Mis dos hijos... chiquitos... estaban a mi lado, mirando. Ellos no entendían nada... nomás me veían... como preguntando qué estaba pasando. (Respira hondo) Ese día... sentí que se me vino el mundo encima.

Entrevistadora: Qué duro escucharlo así, tan directo y sin considerar lo que estabas sintiendo... ¿cómo reaccionó tu suegra en ese momento?

Aketzali: Y... pues... cuando él se fue, yo pensé que por lo menos su mamá iba a decir algo... que me iba a apoyar tantito. Pero no... (Silencio corto) Ella lo justificó. Me dijo... así, directo: "De seguro tú tienes la culpa. Si él buscó otra es porque no lo atendiste bien". (Se le quiebra un poco la voz) Híjole... eso sí me partió el corazón... mmm. Porque... después de todo lo que yo había aguantado... los gritos... los celos... las humillaciones...

todavía querían hacerme sentir culpable. Yo me quedé ahí, callada... mirando al suelo... sintiéndome bien chiquita. Era como quedarme sola entre dos fuegos: él que ya no me quería... y ella... que me señalaba.

(Silencio largo) Ese día entendí que... de ese lado... nunca iba a tener apoyo.

Entrevistadora: Me imagino el vacío que debiste sentir. ¿Qué pasó contigo y con tus hijos después de esa decisión?

Aketzali: Pues... mmm... no tuve de otra. Me tocó regresar a la casa de mis papás. Mi papá... (suspira) él no estaba nada contento. Me reclamó, así fuerte: “Qué vergüenza que te hayan devuelto... ni para eso serviste”. Esas palabras... me dolieron hasta acá. (Silencio corto) Pero aun así... me aceptaron. No con gusto, no... más bien como por obligación. Yo llegué con mis dos niños... y con lo poquito que tenía en una bolsa. Me sentía... pues derrotada... bien chiquita. Como si tuviera que empezar de cero... pero cargando dos criaturas que no tenían la culpa de nada.

(Silencio largo) Ese día... sentí que mi vida se había hecho pedacitos.

Entrevistadora: Y en medio de esa situación, ¿tu esposo llegó a darles algún apoyo, aunque fuera para los niños?

Aketzali: No... nunca. Desde el mismo día que se fue, él se olvidó de nosotros... así nomás. No da nada pa’ mis hijos... ni ropa, ni comida, ni un peso. Todo... todo cayó sobre mí. Al principio me desesperaba bien feo. Lloraba en las noches, pensando: “¿Y ahora cómo le voy a hacer? ¿De dónde saco para darles de comer?” Porque, pues... yo nunca había trabajado afuera, nunca. No sabía ni por dónde empezar... mmm. Era como caminar a oscuras, sin saber pa’ dónde voltear.

(Silencio largo) Nomás me quedaba abrazar a mis hijos... y pedirle a Diosito que no me dejara sola.

Entrevistadora: Qué enorme reto debió ser... ¿cómo fue que encontraste la manera de salir adelante?

Aketzali: Con mucho miedo... mucho, pero también con la necesidad encima. (Suspira bajito) Pues empecé a buscar trabajo en Tulancingo, porque aquí en el pueblo... pos no había nada pa' mí. Allá conseguí empleo como trabajadora doméstica, en una casa grande. Al principio me puse bien nerviosa... no sabía ni cómo moverme en la ciudad, todo me parecía lejos... raro. Y luego mis hijos... mmm... tenía que ver quién me los cuidaba o cómo acomodarme con ellos. Me sentía como perdida, como si pisara suelo que no conocía. Pero... poco a poco me fui acostumbrando. Paso a pasito. Y cuando recibí mi primer sueldo... aunque fuera poquito... yo lo sentí como si hubiera ganado algo bien grande. Porque era mío... mío, porque yo lo trabajé. Fue la primera vez que dije: "Sí puedo... aunque me cueste."

Entrevistadora: Escucharte me hace pensar en la fuerza que sacaste de un momento tan doloroso... ¿qué significó para ti esa separación, viéndolo ahora con el paso del tiempo?

Aketzali: Pues... en ese momento... mmm... yo lo viví como una tragedia. Como si mi vida se hubiera acabado ahí mismo. (Silencio corto) Sentía que todo se me venía encima... que ya no había camino pa' mí. Pero... ya con el tiempo... con calma... entendí que también fue un inicio. Un inicio bien duro, sí... pero un inicio. Claro que todavía sufro, eso no se quita. Mis hijos no tienen el apoyo de su papá... ni un peso, ni una visita. Y la comunidad... ay, la comunidad me mira con malos ojos por estar separada. Como si yo hubiera hecho algo malo... como si la culpa fuera mía. (Silencio) Pero al mismo tiempo... ahora sé que sí puedo. Que puedo trabajar, que puedo mantener a mis hijos... que no dependo de él. Que mis manos... aunque cansadas... sí alcanzan pa' sostenernos. La separación me dolió... me dolió hasta los huesos. Pero también... como que me abrió los ojos. Me enseñó que puedo caminar sola, aunque sea poquito... que puedo ser... un tantito más libre.

Entrevistadora: Aketzali, ya me compartiste lo difícil que fue para ti la separación. Ahora quisiera que me platiques cómo reaccionó la comunidad cuando supieron que ya no estabas con tu esposo. ¿Qué pasó, qué empezaste a notar en el trato de la gente?

Aketzali: Fue bien duro... bien duro. En la comunidad, ser mujer separada es casi lo peor que te puede pasar. La gente lo ve como una vergüenza... como si todo fuera culpa tuya. (Silencio corto) Desde los primeros días... ya empezaban los comentarios. Cuando me veían pasar con mis hijos, yo alcanzaba a oír que decían: “Ahí va la que no supo retener al marido...” o “Seguro ella tuvo la culpa, porque los hombres no se van así nomás...” Esas palabras... ay, cómo dolían. Porque yo ya traía bastante encima... sacar adelante a mis hijos, buscar trabajo, no tener a nadie que me apoyara... y luego todavía aguantar las críticas. (Silencio largo) A veces sentía que cada paso que daba en la calle... llevaba encima el juicio de todos.

Entrevistadora: Qué fuerte escuchar que en lugar de apoyo recibías señalamientos... ¿cómo se manifestaba ese rechazo en lo cotidiano?

Aketzali: En todo... en todo me lo hicieron sentir. Por ejemplo, cuando iba a la tienda, algunas mujeres me miraban con desconfianza... como si yo, por estar separada, quisiera quitarles a sus maridos. Yo solo iba por azúcar o por jabón... y aun así sentía esos ojos encima de mí. En las fiestas del pueblo... ya no me invitaban igual. Y si llegaba a ir... me dejaban a un ladito, como si estorbara. Y luego los comentarios... ay... “Esas mujeres separadas solo buscan meterse en otras casas...” Eso lo decían bajito, creyendo que yo no escuchaba... pero sí lo escuchaba... claro que lo escuchaba. (Silencio corto) También los hombres cambiaron... unos se sentían con derecho de insinuarse, como si por estar sola yo fuera mujer “disponible”. Eso me daba mucho coraje... y miedo también. Otros me miraban con desprecio, como diciendo que yo ya estaba incompleta... como una mujer a la que ya nadie va a querer. Todo eso... me hacía sentir bien insegura, como si no tuviera lugar en ningún lado.

Entrevistadora: Imagino que todo eso debió afectarte mucho... ¿qué sentías al vivir ese señalamiento constante?

Aketzali: Sentía mucha vergüenza... y también coraje. (Silencio corto) Vergüenza porque... pues sí... la gente me hacía sentir que yo era la culpable de todo. Como si yo hubiera querido quedarme sola. Como si yo hubiera corrido a mi esposo. Y no era así. Y coraje... coraje

porque yo sabía bien que él se había ido con otra mujer. Él nos dejó... y nadie lo juzgaba a él. A él nadie le decía nada, nadie lo señalaba. (Suspira fuerte) En la comunidad... a los hombres se les permite todo. Pueden tener otra mujer, pueden abandonar a sus hijos... y aun así caminan tranquilos por las calles, como si nada. Nadie les dice ni “agua va”. Pero a nosotras... ay, a nosotras sí nos cargan todo el peso. Si una mujer se separa, aunque sea por maltrato... ya la ven como culpable, como perdida.

(Silencio largo) Eso... eso es lo que más duele. Que la justicia no es pareja... no lo ha sido nunca.

Entrevistadora: Sí, parece un doble estándar muy marcado... ¿y cómo fue eso para tus hijos?, ¿también ellos recibieron algún tipo de estigma por tu situación?

Aketzali: Sí, claro que sí... (Suspira hondo) A veces, en la escuela, les decían cosas bien crueles. Frases como: “Tu papá no te quiso, por eso no vive contigo...” O les preguntaban con burla: “¿Y por qué tu mamá está sola? ¿Qué hizo?” Esas palabras... ay, me partían el corazón. Porque no solo era yo la que recibía las críticas... también ellos... mis hijos. (Silencio corto) Yo los veía llegar tristes... cabizbajos... y trataba de consolarlos, abrazarlos, decirles que no hicieran caso. Pero era difícil... muy difícil. Porque ellos también sentían ese rechazo... ese señalamiento que cae como piedra.

(Silencio largo) A veces sentía que la comunidad no solo me castigaba a mí... sino también a mis niños, que no tenían culpa de nada.

Entrevistadora: Me conmueve mucho escucharlo, porque refleja la dureza de la comunidad hacia las mujeres y sus familias... ¿hubo algún momento en que esa discriminación te marcara especialmente?

Aketzali: Sí... sí me pasó. (Silencio corto) Una vez, en una reunión de la comunidad... estaban organizando la fiesta patronal. Y yo, pues... como siempre lo había hecho, me ofrecí para ayudar. Dije: “Si quieren, yo puedo apoyar con la comida o con lo que haga falta...” Pero una señora... así, sin pena... delante de todos, me dijo: “No, mejor no. Tú ya tienes bastante con tu vida. Mejor quédate en tu casa.” (Se le quiebra la voz) Me lo dijo con

desprecio... como si yo ya no valiera... como si no fuera digna de participar. Ese día... regresé llorando con mis hijos. Caminé todo el camino con un nudo aquí. Porque entendí... mmm... que para muchos yo ya no era parte de la comunidad. Ya no era “una mujer respetable” ... sino un ejemplo de lo que “no debía pasarle” a ninguna.

(Silencio largo) Me sentí... como borrada, como hecha a un lado.

Entrevistadora: Qué doloroso, Aketzali... ¿y con el tiempo, lograste encontrar alguna forma de enfrentar ese estigma?

Aketzali: Con el tiempo... mmm... aprendí a no escuchar tanto. A hacerme un poquito dura por dentro. Me enfoqué en trabajar... en cuidar a mis hijos... en lo mío. Porque si me quedaba nomás oyendo lo que la gente decía... pos nunca iba a salir adelante. Nuca. Claro que duele... todavía duele cuando alguien me mira con desprecio... o cuando hacen esos comentarios que pican... como aguja. (Silencio corto) Eso no se va tan fácil. Pero entendí que no podía vivir solo de lo que la gente pensara. Si no, me iba a quedar atorada... sin avanzar. Aun así... el estigma sigue ahí. Ahí está... como sombra. Y lo más triste... lo más triste, es que no soy la única. Cada mujer que se separa... pasa por lo mismo. A todas... a todas nos señalan igual. (Silencio largo) Es una carga pesada... que se repite de generación en generación.

Entrevistadora: Aketzali, me gustaría preguntarte algo que me parece muy importante: en tu comunidad, ¿se ve igual a una mujer que enviuda que a una mujer que se separa?, ¿qué diferencias has notado tú?

Aketzali: No... no es lo mismo. Una mujer viuda recibe más comprensión... y más respeto... que una mujer separada. Cuando una mujer enviuda, la comunidad sí se acerca. Le llevan comida, le ofrecen ayuda, le dicen: “Pobrecita, se quedó sola sin querer...” Como si fuera una desgracia que le cayó encima... pero que no es culpa suya. La ven con lástima... sí... pero también con un poquito de reconocimiento, porque piensan que ella sí “cumplió como esposa” ... y que fue la vida... o Diosito... quien se llevó al marido. (Silencio corto) En cambio... cuando una mujer se separa... ay, la mirada es otra, bien diferente. Ahí ya no hay lástima... ahí hay juicio. Juicio duro. La comunidad dice que fue culpa de la mujer, que “no

supo atender al esposo” ... que “no lo cuidó bien” ... o que “seguro andaba con otro”. (Se le quiebra la voz) Te hacen sentir... como si tú fueras la responsable de todo. Como si el matrimonio se hubiera roto por tu culpa nada más.

(Silencio largo) Y eso... eso pesa más que cualquier tristeza.

Entrevistadora: Qué fuerte esa diferencia... ¿cómo lo viviste tú en lo personal, después de tu separación?

Aketzali: Lo viví como un señalamiento constante... todos los días... mmm. La gente no me veía como una madre que luchaba por sacar adelante a sus hijos... no... me veían como una mujer que había fallado. (Silencio corto) Decían cosas como: “La dejaron porque algo habrá hecho...” Esa frase la escuché tantas veces... que hasta me la sabía de memoria. En las reuniones... algunas mujeres me apartaban. No me dejaban sentarme con ellas... no querían que conviviera mucho, porque pensaban que yo podía ser “mal ejemplo” para sus hijas. Como si mi separación fuera una enfermedad que se pegaba. (Silencio) Y otras... ay, otras me miraban con desconfianza... como si por estar sola yo fuera a meterme con sus maridos. Como si no tuviera dignidad. Como si no tuviera vergüenza. Eso me dolía... porque yo solo quería trabajar... cuidar a mis niños... y vivir tranquila.

(Silencio largo) Pero para ellos... yo ya no era mujer buena. Era la separada. La que “falló”.

Entrevistadora: Imagino lo duro que fue cargar con ese juicio, sobre todo cuando sabías que él fue quien te dejó... ¿y qué piensas cuando ves cómo se trata a una viuda?

Aketzali: Me duele... me duele mucho, porque siento que es bien injusto. (Silencio corto) Una viuda... ella sí puede volver a casarse, y casi nadie la juzga. La gente dice: “Se merece rehacer su vida... pobrecita, quedó sola sin querer.” Como si fuera algo natural... algo permitido. Pero a una separada... no. A nosotras nos ponen una marca... una marca que no se quita nunca. Como si fuera un pecado. (Respira hondo) Es como si ya no tuviéramos derecho a nada: ni a rehacer nuestra vida... ni a buscar un poquito de felicidad... ni siquiera a ser respetadas. (Silencio largo, voz bajita) A veces siento... como si me hubieran puesto un letrero encima que dice “culpable” ... y aunque yo siga adelante, aunque trabaje, aunque

luche por mis hijos... para muchos... sigo siendo solo eso: la separada. Y eso... eso duele más que cualquier abandono.

Entrevistadora: Qué contraste tan grande... ¿has escuchado frases o expresiones que reflejen esa diferencia entre viudez y separación?

Aketzali: Sí... así es. (Silencio corto) De una viuda suelen decir: “Ella sí fue buena esposa... pero el destino la dejó sola.” Como si ella no tuviera culpa de nada... como si todo hubiera sido la voluntad de Dios. En cambio, de una separada dicen otra cosa... bien fea: “Ella no supo ser mujer, por eso la dejaron.” Como si una mujer fuera un objeto que se “usa bien” o “se usa mal”. Incluso he escuchado que me llaman “la dejada”... como si fuera mi nombre... como si eso fuera todo lo que soy.

(Silencio largo) Y eso... eso duele mucho. Porque no es solo un chisme... es una forma de recordarte que, pa’ la comunidad, tu valor está amarrado a un hombre. Si él está contigo, vales... y si él se va... entonces tú quedas marcada, como si ya no sirvieras. (Respira hondo, voz bajita) Es como cargar una sombra que no pediste.

Entrevistadora: Y frente a todo esto, ¿qué piensas tú ahora, mirando lo que has vivido y lo que has observado en otras mujeres?

Aketzali: Pienso que es bien injusto... mmm... que el destino de nosotras, las mujeres, dependa tanto de lo que diga la comunidad... y de lo que haga un hombre. (Silencio corto) Ser viuda o separada... no debería definirnos. No debería ser un sello... ni una marca pa’ toda la vida. Porque al final... las dos quedamos igual: con la misma responsabilidad encima... sacar adelante a los hijos solas... luchar contra la pobreza... y aguantar el señalamiento. (Suspira hondo) Pero la diferencia... ay, la diferencia sí pesa. A la viuda la apoyan, la arropan, le llevan comida... dicen: “pobrecita, así le tocó...” En cambio, a la separada... a esa la rechazan. Le echan culpa, la juzgan... la hacen sentir que falló.

(Silencio largo) Y eso... eso duele más que la separación misma. Porque es como si tuvieras que cargar con una culpa que no es tuya... una culpa que te ponen otros... solo por no seguir al lado de un hombre. Eso... eso sí parte el corazón.

Entrevistadora: Aketzali, me gustaría que me platicues ahora de una etapa muy importante en tu vida: cuando empezaste a trabajar en Tulancingo. Fue la primera vez que saliste a trabajar fuera de casa, después de tu separación. ¿Cómo viviste ese inicio?, ¿qué recuerdas de esos primeros días?

Aketzali: Fue un cambio... uff, un cambio enorme. Yo nunca había trabajado afuera porque mi esposo no me dejaba. Decía que “su mujer no tenía por qué servir a otros”... y que si yo quería trabajar era porque andaba buscando a alguien más. Entonces, cuando me separé... fue como empezar de cero. Sin experiencia... sin saber nada... sin saber cómo moverme en una ciudad tan grande como Tulancingo. Recuerdo muy bien el primer día que fui a buscar trabajo. Me subí al autobús con mis dos hijos, porque no tenía con quién dejarlos. Iba toda temblorosa... con miedo de perderme... o de que me pasara algo. (Suspira hondo) Cuando llegamos... caminé mucho, mucho... preguntando en las casas si necesitaban ayuda doméstica. Era bien humillante. Algunas personas me miraban de arriba abajo... como diciendo que no daba confianza. Otras me pedían referencias... y yo pos no tenía ninguna. (Silencio largo) Ese día regresé bien cansada... con los pies adoloridos... y mis hijos dormidos sobre mis piernas. Pero regresé con una decisión firme aquí: tenía que insistir. Tenía que seguir buscando. Porque no había de otra... mis hijos dependían de mí. Era empezar... aunque fuera con miedo.

Entrevistadora: Qué valiente... debió ser muy difícil enfrentarte sola a todo eso. ¿Y cómo fue cuando finalmente conseguiste empleo?

Aketzali: La primera familia que me dio trabajo vivía en una colonia de Tulancingo. Me pidieron limpiar la casa, lavar la ropa... y también cocinar. (Silencio corto) El primer día me sentí bien torpe... como si no supiera hacer nada. Y eso que toda mi vida había trabajado en mi casa... y en la de mis suegros. Pero ahí... ahí era diferente. Ellos me corregían mucho, me decían cómo querían las cosas: que así no, que mejor de este modo, que la ropa se lava así, que el piso se talla así... Yo nomás asentía con la cabeza y me esforzaba... porque no quería perder ese trabajo. Era lo único que tenía. (Suspira bajito) Me pagaron muy poco...

sí... pero cuando tuve ese dinerito en mis manos... sentí algo que nunca había sentido en mi vida. Orgullo. Un orgullo que se me subió hasta los ojos... mmm. Porque era mío. Mío, porque yo lo había ganado. Sin depender de ningún hombre... sin pedirle permiso a nadie. Con ese dinero... pude comprar leche y pan pa' mis hijos. Cuando los vi comiendo... sentí una fuerza aquí que nunca había sentido. Esa sensación... tan fuerte... me dio ánimos pa' seguir. Aunque el cansancio fuera mucho... aunque las piernas me dolieran... y aunque la vida todavía me pesara.

(Silencio largo) Fue la primera vez que pensé: "Sí puedo... poquito, pero puedo."

Entrevistadora: Imagino que fue un cambio no solo económico, sino también personal... ¿cómo te afectó en lo emocional empezar a trabajar fuera de tu casa?

Aketzali: Al principio... ay, sentí mucho miedo. Miedo de no poder con todo: con el trabajo... con el cuidado de mis hijos... y con los comentarios de la gente del pueblo. (Silencio corto) Pero poco a poco... bien despacito... me fui dando cuenta de que sí podía. Que mis manos... aunque cansadas... sí alcanzaban. Cada vez que regresaba a casa con algo pa' mis hijos sentía que me hacía más fuerte. Como si fuera descubriendo una parte de mí... una parte que siempre estuvo escondida, pero que nunca me dejaron sacar. (Suspira hondo) Claro que no era fácil... no. A veces dejaba a mis hijos con mi mamá... y ella lo hacía de mala gana, como obligada. Yo me iba con el corazón bien apretado, pensando: "¿Cómo estarán? ¿Habrán comido? ¿Estarán llorando?" Otras veces me los llevaba... y ahí estaba yo, trabajando entre el ruido de la escoba, la lavadora, los trastes... y mis hijos sentaditos en un rincón. Les decía bajito: "No se muevan mucho, mis amores... ya casi acabamos..." Era agotador... sí, muy cansado. Pero también me hacía sentir que estaba luchando por algo mejor para ellos. Que cada paso, aunque doliera... era pa' darles un futuro distinto al mío. (Silencio largo) Y así... entre el miedo y la fuerza... fui aprendiendo a seguir adelante.

Entrevistadora: Qué duro y al mismo tiempo qué poderoso. ¿Y cómo lo veía tu familia, el hecho de que empezaras a trabajar?

Aketzali: Mi papá... mmm... él no estaba nada contento. Decía que era una vergüenza que su hija anduviera trabajando en casas ajenas... que eso era “rebajarse”. Pero yo ya no podía hacerle caso... porque mis hijos necesitaban comer. Necesitaban ropa, cuadernos... y con sus palabras no se llenaban las ollas. Mi mamá... tampoco me apoyaba mucho. No me decía cosas bonitas ni me animaba... pero al menos cuidaba a los niños unas cuantas horas. Eso sí... lo hacía de mala gana. (Silencio corto) Para mí era un peso grande... porque sentía que seguía sin tener respaldo... ni de mi propia familia. Pero la comunidad... ay, la comunidad lo veía todavía peor. Decían que por estar separada yo ya me había “salido de control”... que andar trabajando en la ciudad era peligroso... que iba a terminar mal. (Suspira hondo) Y algunos hombres... esos sí que dolían más. Hacían bromas feas... insinuando que yo me iba a Tulancingo a “buscar pareja”. Como si yo no tuviera dignidad... como si trabajar fuera lo mismo que andar buscando hombre. Eso... me lastimaba mucho. Mucho. Pero aprendí a no escucharlo... a seguir adelante, aunque picaran las palabras... como espinas. (Silencio largo) A veces... la fuerza que una encuentra... sale del puro dolor.

Entrevistadora: Me conmueve escucharte, porque se nota que ese trabajo fue más que un empleo: fue un parteaguas en tu vida. ¿Qué significó para ti, mirando hacia atrás, esa etapa de empezar a trabajar en Tulancingo?

Aketzali: Significó... mmm... darme cuenta de que sí podía sobrevivir sola. Que no necesitaba de mi esposo... ni de su familia... pa’ salir adelante. (Silencio corto) Fue cansado... bien cansado. Lleno de miedos, noches sin dormir, horas caminando con los niños. Pero también... también fue mi despertar. Como si por fin abriera los ojos después de muchos años en la oscuridad. Ese trabajo... aunque fuera duro, aunque me pagaran poquito... me dio dignidad. Sí... dignidad. Me enseñó que yo también valía... que mis manos podían sostener una casa... una familia... a mis hijos. (Silencio) Y aunque todavía sigo luchando... aunque el camino siga siendo pesado... al menos ahora sé esto: que puedo sostenerme... y sostener a mis hijos... con mis propias manos. (Silencio largo) Y eso... eso nadie me lo puede quitar.

Entrevistadora: Aketzali, después de todo lo que has vivido, me gustaría que me compartas qué piensas ahora sobre el futuro de tus hijos. ¿Qué sueñas para ellos?, ¿qué cosas quisieras que no repitan de tu historia?

Aketzali: Lo que más quiero... mmm... es que ellos tengan una vida diferente a la mía. Muy diferente. Yo crecí sin opciones... siempre con esa idea metida en la cabeza de que mi destino ya estaba escrito: casarme joven... obedecer... aguantar. Como si no hubiera otro camino pa' mí. Eso... eso no lo quiero pa' mis hijos. No. (Silencio corto) Yo quiero que ellos estudien... que terminen la escuela... que lleguen más lejos de lo que yo pude llegar. Que no se queden con las alas cortadas... como a mí me pasó. Sueño con verlos con una profesión... con un trabajo digno... caminando seguros sin que nadie les ponga límites... ni por su género... ni por lo que diga la comunidad... ni por esas costumbres que a veces nos amarran. (Silencio largo) Quiero que sean libres. Que su vida no la decida nadie más... más que ellos mismos.

Entrevistadora: Qué hermoso escuchar eso... ¿cómo te imaginas a tu hija, por ejemplo, cuando sea mayor?

Aketzali: A mi hija... mmm... yo me la imagino libre. Libre de verdad. Tomando sus propias decisiones, sin miedo. (Silencio corto) No quiero que nadie la obligue a casarse... ni que la traten como si solo valiera por ser esposa o madre. No. Quiero que descubra quién es ella... que pueda decir "no" cuando algo no le guste... que nadie le cierre la boca como me la cerraron a mí. Yo sé que en la comunidad es difícil... porque las costumbres siguen ahí... fuertes... y pesan mucho. (Suspira hondo) Pero yo... yo voy a luchar pa' que ella no pase por lo que yo pasé. Aunque me canse... aunque la gente hable... voy a enseñarle que su valor no depende de un hombre. Que su valor está aquí en lo que ella es... en lo que ella sueña... en lo que ella decida. (Silencio largo, voz bajita) Quiero que su vida sea suya... no de la comunidad... no de un marido... no de nadie más.

Entrevistadora: Me conmueve mucho, porque veo cómo lo que viviste te impulsa a romper con esa historia. ¿Y en el caso de tu hijo, qué esperas para él?

Aketzali: A mi hijo... mmm... a él quiero enseñarle a ser distinto a su padre. Bien distinto. (Silencio corto) Quiero que crezca respetando a las mujeres... que no piense que estamos pa' servirle... ni pa' aguantarle berrinches... ni celos. No. Quiero que entienda que el amor... no es controlar... no es vigilar... no es gritar. (Suspira despacio) El amor es acompañar... es respetar... es caminar parejo, sin pisar a nadie. También quiero que estudie... que tenga un futuro propio... que no se quede encerrado en lo mismo que vio en la comunidad. Quiero que sueñe alto... que se abra camino sin hacer daño.

(Silencio largo, voz bajita) No quiero que repita los patrones de machismo que vi toda mi vida... no quiero que haga sufrir a nadie... ni que repita la historia que a mí me tocó vivir.

Entrevistadora: Qué poderoso lo que dices... y frente a las dificultades, porque sabemos que criar en la comunidad conlleva muchos retos, ¿cómo te sostienes en esa esperanza?

Aketzali: Me sostengo... mmm... pensando en que mis hijos son mi fuerza. Ellos... ellos son los que me levantan. (Suspira bajito) Cada vez que me canso trabajando... cuando me duelen las piernas o las manos... yo me acuerdo de ellos y me digo: "Esto es por ustedes... pa' que tengan una vida distinta." Eso me empuja... aunque esté agotada. También me ayuda verlos crecer... ver cómo son curiosos... cómo hacen preguntas... cómo sueñan con cosas que yo ni imaginé de niña. (Silencio corto) Eso... eso me da esperanza. De que las cosas pueden cambiar... aunque sea poquito... poquito a poquito. (Silencio largo, voz bajita) Por ellos... sigo caminando.

Entrevistadora: Aketzali, para ir cerrando esta conversación, me gustaría preguntarte algo muy especial. Si pudieras hablarles directamente a otras mujeres de tu comunidad, a las que quizás están pasando por algo parecido a lo que tú viviste, ¿qué mensaje les darías?

Aketzali: Yo les diría... mmm... que no tengan miedo de decir lo que sienten. Que nuestras voces sí valen... aunque muchas veces nos hagan creer que no. (Silencio corto) Durante

mucho tiempo yo me callé... porque pensaba que no tenía derecho a opinar... porque mi padre, mi esposo o mi suegra decidían por mí. Y ese silencio... ay, cómo me pesó. Me lo guardé aquí hasta que dolía. También les diría que no se acostumbren a la violencia. Que no crean que es normal aguantar los gritos... los celos... o las infidelidades.

Porque a nosotras nos han enseñado que “así es la vida de las mujeres”... pero no... no tiene que ser así. (Suspira hondo) Yo sé que es difícil... porque la comunidad juzga... la familia a veces no apoya... y el miedo a estar solas es grande... muy grande. Pero aun así... les quiero decir que sí se puede salir adelante. Aunque cueste... aunque duela... sí se puede.

Y quiero que sepan algo más: que no están solas. No. Aunque la comunidad nos juzgue... aunque las palabras duelan como piedras... dentro de nosotras hay una fuerza que nadie, nadie, nos puede quitar.

(Silencio largo, voz bajita) Esa fuerza... es la que nos levanta cada día... aunque todo parezca en contra.

Entrevistadora: Gracias, Aketzali... tus palabras son muy poderosas, porque vienen desde la experiencia y el corazón.

Aketzali: Gracias a ti... por escucharme. (Silencio bajito) A veces... lo único que necesitamos es eso... que alguien nos escuche... sin juzgarnos... sin decirnos que exageramos... sin decirnos que “así es la vida”. (Respira hondo) Nomás que alguien... nos abra tantito el corazón. Eso... ya es mucho para una.

Entrevista 9

Datos generales

Edad: 31 años

Comunidad de origen: Santiago Tetepa (comunidad náhuatl)

Lengua materna: náhuatl

Escolaridad: secundaria incompleta.

Estado civil actual: casada.

Número de hijas/os: 3

Ocupación: ama de casa

Edad al momento del matrimonio o unión: 17 años

Entrevistadora: Ameyali, de verdad te agradezco que hayas aceptado esta plática. Para empezar y poder conocerte mejor, ¿quisieras contarme un poquito de ti? Tu nombre, tu edad, de dónde eres y qué cosas haces en tu vida cotidiana. No es necesario que sea algo muy formal, más bien lo que para ti es importante que yo sepa de ti.

Ameyali: Me... me llamo Ameyali. Tengo 31 años... (hace una pausa, baja un poco la mirada) soy de aquí, de Santiago Tetepa, ya ve, una comunidad náhuatl. Yo hablo náhuatl, es lo que aprendí primero, aunque... (inhala despacio) pues también entiendo el español, ahí más o menos. No terminé la secundaria... me quedé en segundo, ya no pude seguir. Estoy casada y, pues sí, tengo mis tres hijos. Yo vendo verdurita en el tianguis... mmm... pa' ayudar en la casa, pa' lo que se necesita.

Entrevistadora: Ameyali, me gustaría que me contaras un poco sobre tu infancia y tu adolescencia. Esas etapas suelen marcar mucho lo que viene después... ¿cómo recuerdas tu niñez, tu relación con tu familia y lo que significaba para ti ser la hija mayor?

Ameyali: Desde chiquita... mmm... me tocó tener muchas responsabilidades. Yo era la mayor... y mis papás siempre me decían que tenía que dar el ejemplo pa' mis dos hermanitas. (Silencio corto) Me acuerdo que mientras ellas podían jugar... correr... hacer travesuras...

yo tenía que ayudar en la casa: barrer, cuidar a los animales, traer agua, y estar al pendiente de mis hermanas... casi como si fuera otra mamá pa' ellas. A veces sentía que no tenía derecho a ser niña... porque siempre me repetían: “Acuérdate que eres la mayor... tienes que portarte bien.”

(Silencio largo) Yo miraba a otras niñas jugando... y yo con el rebozo y las tareas de la casa... y pues... me daba tristeza... como si la niñez se me hubiera ido sin darme cuenta.

Entrevistadora: Me imagino que eso debía sentirse muy pesado a tan corta edad... ¿cómo lo vivías tú?, ¿qué sentías cuando te lo decían?

Ameyali: La verdad... mmm... me daba mucha presión. Yo veía a mis amigas jugando más libre... riéndose... sin tantas cargas encima. Ellas podían estar en la escuela sin preocupación... y yo siempre tenía que estar demostrando que era responsable... que era “la mayor”. (Silencio corto) Con mi mamá me sentía un poquito más acompañada... porque ella sabía lo que hacía en la casa y a veces me decía: “Ya siéntate tantito, hija, yo sigo...” pero pues tampoco era mucho, porque había tanto qué hacer. Con mi papá... ahí sí era distinto. Él era muy duro. Siempre estaba vigilando cómo me comportaba... mirándome serio... recordándome que yo tenía que casarme pronto. (Suspira bajito) Él decía que no podía quedarme “sola” ... porque si no, la gente iba a hablar mal. Que una muchacha mayor sin esposo “no se veía bien”. Eso me pesaba aquí porque sentía como si mi vida ya estuviera apurada... como si no me dieran chance ni de crecer tantito.

(Silencio largo) Era mucha carga pa' ser una niña.

Entrevistadora: Qué fuerte, sobre todo porque estabas en la adolescencia y todavía estabas construyendo tus propios sueños. ¿Cómo fue para ti vivir esos años sabiendo que tu papá te veía más como una futura esposa que como una muchacha que podía elegir?

Ameyali: Pues... me daba miedo... y mucha tristeza. (Silencio corto) Yo quería seguir estudiando. La secundaria me gustaba... porque ahí podía aprender... y sentía que tenía un espacio pa' mí, aunque fuera poquito. Era como un respiro entre tantas obligaciones de la casa. Pero en mi casa... no se hablaba de eso. No. Ahí solo decían cuándo me iban a pedir...

cuándo ya “me tocaba” casarme. (Suspira hondo) Y cuando en la comunidad empezaron a decir que yo tenía un novio en la cabecera... que no era cierto... mi papá se enojó muchísimo. Decía que eso le quitaba el respeto a la familia... que la gente iba a hablar mal de mí... y de ellos también. Entonces él decidió que ya no regresara a la escuela. Así nomás... sin preguntarme nada. Yo estaba en segundo de secundaria... y ahí me quedé. Hasta ahí llegaron mis estudios.

(Silencio largo) Ese día... sentí como si me hubieran cerrado una puerta bien grande en la cara.

Entrevistadora: Debió ser un golpe muy duro para ti. ¿Cómo te sentiste cuando te dijeron que ya no podías volver a la escuela?

Ameyali: Me dolió muchísimo... ay, cómo lloré. (Silencio corto) Sentía que me estaban quitando algo que era mío... algo que me hacía feliz... algo que me hacía sentir un poquito libre. Pero... no podía hacer nada. En mi casa, lo que decía mi papá... eso se cumplía. Nadie lo contradecía. (Respira hondo) Yo solo pensaba que me estaban cerrando un camino... como si de pronto todo se apagara. Y que lo único que me quedaba... era esperar a que alguien me pidiera pa' casarme. Nada más.

(Silencio largo) Desde entonces... sentí que mis decisiones no contaban. Que mi vida ya no era mía... que otros iban a escoger por mí.

(Silencio largo) Eso... eso me marcó bien fuerte.

Entrevistadora: Entiendo... y con todo eso, ¿cómo veías tu lugar dentro de la familia en esos años?

Ameyali: Como si siempre... siempre estuviera bajo la mirada de todos. (Silencio corto) Yo no podía equivocarme... porque todo se juzgaba. Cualquier cosa que hiciera... ya estaban hablando. Mis hermanas eran más pequeñas... y tenían más libertad. Podían jugar más, reír más...pero a mí me repetían que ya se me estaba “pasando el tiempo”. “Ya casi te quedas... ya ni te van a querer pedir”, decían. Eso me hacía sentir atrapada... como si me apretaran

aquí. Porque yo sí quería otra vida... quería estudiar, quería conocer más... pero era como si ya estuviera escrito lo que me tocaba: casarme... y dejar todo lo demás de lado.

(Silencio largo) Era como caminar por un camino que no escogí... pero igual tenía que seguirlo.

Entrevistadora: Ameyali, gracias por lo que me has compartido. Ahora me gustaría que platicáramos sobre el momento en que te fueron a pedir. Son recuerdos que suelen marcar mucho. ¿Cómo fue esa experiencia para ti, qué pasó en esos días?

Ameyali: Fue algo muy duro... bien duro. (Silencio corto) Yo tenía 17 años... y en mi casa ya había mucha presión. Según mi papá, ya estaba “grande” pa’ casarme. Él decía: “Se te está pasando el tiempo... ya casi nadie te va a querer pedir.” Y esas palabras... ay, cómo lastimaban. Aquí, en la comunidad... la mayoría de las muchachas se casan antes de los 16. Algunas... incluso ya con hijos a esa edad. Yo veía eso... y trataba de no pensar mucho... pero era difícil. (Suspira hondo) Porque todos los comentarios de la gente... y de mi propia familia... me hacían sentir que yo estaba fallando. Como si por no casarme rápido... yo fuera menos... o como si estuviera rompiendo una regla que no hice yo.

(Silencio largo) Sentía como si me estuvieran empujando hacia una vida que no elegí.

Entrevistadora: Me imagino lo pesado que era escuchar eso... ¿cómo sucedió exactamente cuando llegó la propuesta?

Ameyali: Pues un día... así nomás... llegó mi esposo a la casa. (Silencio corto) Era un señor ya grande... como de unos 50 años. Viudo. Y con dos hijos que ya iban pa’ la adolescencia. Yo ni siquiera lo conocía bien... nomás lo había visto de lejos en la comunidad. Nunca... nunca pensé que él fuera a pedirme. Llegó con algunos de sus familiares... y se sentaron a hablar con mi papá. Yo estaba en la cocina con mi mamá... calladita... lavando unos platos nomás para mover las manos. (Silencio) Desde ahí escuchaba pedacitos... las voces de los hombres... y mi corazón bien apretado... porque ya presentía lo que iba a pasar.

(Silencio largo) Sentía como si la vida me estuviera empujando a algo... sin preguntarme nada.

Entrevistadora: ¿Y qué fue lo que acordaron tus familias?, ¿qué se dijo en esa plática?

Ameyali: Mi papá aceptó casi de inmediato... así, sin pensarlo mucho. (Silencio corto) No me preguntó a mí qué opinaba... ni si estaba de acuerdo... ni cómo me sentía. Para él... era un buen arreglo. Porque ese hombre tenía animales... y eso fue lo que ofreció a cambio. mmm... (Silencio, baja la mirada) Yo escuchaba desde la cocina... cómo mencionaban los animales que le iba a dar... una vaca, unos borregos... y sentía como si me estuvieran... como si me estuvieran intercambiando. Como si yo fuera parte del trato. Fue muy doloroso... bien doloroso. Porque yo... yo lo único que quería era seguir estudiando... acabar la secundaria, aunque fuera. Pero en ese momento... sentí que ese sueño se me apagó de golpe. (Silencio largo) Era como si ya no importara lo que yo quería... solamente lo que convenía a los demás.

Entrevistadora: Qué fuerte... me imagino la impotencia que pudiste sentir. ¿Cómo reaccionaste tú en ese momento?

Ameyali: No pude decir nada... nada. (Silencio) Sentí que la decisión ya estaba tomada... como si ya no hubiera vuelta para atrás. Mi mamá me miró... pero tampoco dijo nada; ella sabía que lo que mi papá decidiera... eso se iba a hacer. Así era. Así nos enseñaron. Yo estaba temblando... sentía un frío aquí en el pecho... era puro miedo. Miedo de lo que venía... miedo de dejar mi escuela... miedo de irme con un hombre que casi ni conocía. Pensaba en mis hermanas... en que yo era la mayor... y que tal vez mi destino era abrir el camino para ellas, aunque ese camino... ese camino no era el que yo quería. (Silencio largo) Esa noche lloré... lloré mucho... pero lo hice bajito, despacito, para que nadie me escuchara. Porque en mi casa... llorar por algo así era como faltar al respeto. Lloré sola... tragándome todo.

Entrevistadora: Entiendo... y cuando se concretó el compromiso, ¿cómo lo vivió tu familia?, ¿qué te decían?

Ameyali: Mi papá estaba bien contento... decía que ya no iba a ser una carga pa' él, que por fin iba a tener mi lugar. Así lo decía... mi lugar. Mis tías... y unas vecinas también, ahí murmurando que "ya era hora", que "por fin me había llegado". Yo nomás bajaba la mirada... porque por dentro... por dentro no sentía nada de eso. (Silencio) No me sentía feliz... no. Sentía como... como si me estuvieran entregando, así nomás, a un hombre mucho mayor que yo... un hombre que ni conocía bien... y con el que yo... pues... no había elegido estar. Todo pasó rápido... demasiado rápido. Los acuerdos... los preparativos... la gente hablando... hablando como si mi vida fuera cosa de todos. Y yo... (silencio) yo me sentía cada vez más atrapada, como si cada día que pasaba me cerraran otra puerta.

Entrevistadora: Me duele escucharlo, Ameyali... ¿cómo describirías ese momento, con tus propias palabras?

Ameyali: Como si... como si me hubieran arrancado un pedazo de mi vida... así sentí. (Silencio) Yo... yo no quería casarme, no estaba lista, nada lista... y menos con un hombre que me doblaba la edad y que ya traía hijos grandes. Pero... pues... no tuve opción. En mi casa no se hablaba de lo que yo quería. No, eso no. Ahí lo que decía mi papá... eso era. (Suspira lento) Mi destino ya estaba marcado, bien marcado, y ese día... ese día lo confirmé. Mi voz... mi voz no importaba. Ni poquito.

Entrevistadora: Ameyali, después de que te pidieron, vino tu boda. Son momentos que se quedan grabados de muchas formas. ¿Podrías contarme cómo fue ese día y cómo lo viviste tú?

Ameyali: Sí... sí... nunca lo voy a olvidar, aunque... aunque a veces quisiera, ¿no? (Silencio) No fue una boda de esas de fiesta y risas... no, nada de eso. No fue como las que una se imagina cuando es niña... con música, con baile... con alegría. Fue más bien... (exhala) como un compromiso arreglado, así nomás... sin corazón. La ceremonia fue sencilla, bien chiquita. Él decía que como ya había estado casado antes, pues que no quería nada grande. Mis papás nomás organizaron lo básico... un poco de comida, unas mesas...

pero no hubo música alegre, ni baile, ni nada que hiciera sentir que era... un día bonito. Yo me sentía... como si estuviera metida en un sueño raro... no, más bien en una pesadilla, una de esas de las que una quiere despertar, pero no puede... porque todo ya estaba decidido.

Entrevistadora: ¿Y cómo te sentías en ese momento, al vivir lo que para otros era “una boda”?

Ameyali: Me sentía... ay... bien nerviosa, triste... hasta con miedo, la verdad. (Silencio) Todos venían a felicitarme, me decían que ahora sí ya tenía “mi lugar” como mujer casada, que ya no iba a ser carga pa’ mis papás... pero... (exhala despacio) yo no estaba feliz, no... mi corazón estaba... apretadito. Cuando me pusieron el vestido... sentí que no era yo, como si estuviera... no sé... disfrazada, pues. Como si alguien más estuviera ahí en mi cuerpo. (Pausa) Mi mamá nomás me miraba de lejos, así... como resignada, sin decir palabra. Y mis tías repetían y repetían que “era lo que me tocaba” ... que así es la vida. Nadie... nadie me preguntó si yo quería casarme. Nadie.

Entrevistadora: ¿Hubo algún consejo o palabras de tu familia que recuerdes de ese día?

Ameyali: Mi papá me dijo... así, directo... que tenía que obedecer a mi esposo, que ahora él iba a ser mi autoridad. (Silencio) Como si yo... pues... ya no fuera de mí misma. Y mi mamá... más bajito, casi como susurrando... me dijo que tratara de aguantar, que así es la vida de las mujeres. (Exhala despacio) Yo nomás asentí... pero por dentro sentí... como si algo se me rompiera aquí adentro. Era como que ya me estaban entregando a una vida que yo no había escogido.

Entrevistadora: Me conmueve mucho escucharte... y después de la boda, ¿cómo fueron esos primeros días y años de matrimonio?

Ameyali: Muy... muy difíciles fueron, la verdad. (suspira despacio) Mi esposo era bien celoso. Desde el principio... mmm... me revisaba con quién hablaba, si salía tantito, si me tardaba. No me dejaba salir sola y... pues yo me sentía como encerrada, ahí nomás. Y luego,

pos también tenía que hacerme cargo de sus dos hijos... ya grandecitos, casi adolescentes. Desde el primer momento no me aceptaron. Me veían como si yo fuera una extraña, como alguien que llegó a ocupar un lugar que... pues que no les gustaba. Me decían cosas que dolían, así como: “tú no eres mi mamá” o “no tienes derecho a mandarnos”. Yo trataba de acercarme, mmm... de darles de comer, de ayudarles con su ropa, pero ellos nomás me rechazaban. Me cerraban la puerta... o me contestaban con enojo, con coraje.

Entrevistadora: Eso debió ser muy doloroso para ti... ¿y cómo reaccionaba tu esposo ante esa situación?

Ameyali: Él... pues él no hacía mucho, la verdad. A veces me decía que no les exigiera nada, que eran sus hijos y que yo tenía que “ganármelos”. Pero al mismo tiempo... mmm... me pedía que los atendiera, que no les faltara nada. Era bien contradictorio, porque... (pausa larga) yo tenía la obligación, pero no tenía la autoridad. Y si ellos se quejaban de mí, él rápido venía a reclamarme. Yo sentía que... que no tenía salida. Lo que hiciera... estaba mal, siempre estaba mal.

Entrevistadora: Me imagino lo complicado que fue cuando empezaron a llegar tus propios hijos. ¿Cómo lo vivieron ellos y cómo lo viviste tú?

Ameyali: Fue... fue todavía más difícil. (Respira hondo) Mi primer hijo nació al poquito tiempo de casarme, y cuando lo llevé a la casa... mmm... mis hijastros no lo recibieron con gusto. Para ellos era como... como una competencia. Decían que su papá ya no los iba a querer igual porque yo le había dado un “nuevo hijo”. Y luego, cuando nació el segundo... y después el tercero... (pausa larga) la tensión se hizo más fuerte. Me hacían sentir que yo estaba dividiendo la familia, cuando en verdad... mmm... yo también andaba tratando de sobrevivir en esa casa, de acomodarme, de no hacer problema.

Entrevistadora: ¿Cómo eran esos días para ti, entre cuidar a todos y manejar esos conflictos?

Ameyali: Eran... eran bien pesados esos días. (suspira despacio) Yo pasaba todo el día entre llantos, reclamos... y puras exigencias. Mis hijos chiquitos necesitaban de mí pa' todo, y al mismo tiempo... mmm... mis hijastros me hablaban con distancia o con enojo. Me acuerdo de una vez, yo estaba amamantando a mi bebé... ahí sentadita, quieta, y uno de ellos me dijo que le estaba "quitando el tiempo a su papá", que por mí ahora él tenía que ayudar más en la casa. (Silencio) Yo nomás me quedé callada... pero por dentro sentía que nos rechazaban, a mí... y también a mis hijos.

Entrevistadora: Qué situación tan complicada... ¿y cómo reaccionaba tu esposo frente a los celos y tensiones entre sus hijos y los tuyos?

Ameyali: Él... él siempre acababa poniéndose del lado de sus hijos grandes. Decía que yo tenía que tener paciencia, que ellos tenían razón en sentirse así. Y a mí... mmm... a mí me reclamaba que estaba descuidando a unos por atender a los otros. No veía que yo ya estaba bien cansada, desbordada... queriendo atender a todos al mismo tiempo. Y si yo levantaba tantito la voz pa' defenderme... (pausa larga) él se enojaba más. Me decía que yo era la que quería dividir a la familia.

Entrevistadora: Debió ser muy duro sentirte sola en medio de todo eso.

Ameyali: Sí... me sentía bien sola, incomprendida... como si yo fuera la culpable de todo, de todo. Los celos de mi esposo hacia mí... mmm... se juntaban con los celos de sus hijos hacia los míos, y yo quedaba ahí, atrapada entre esas dos cosas, sin saber ni pa' dónde hacerme. Yo nomás quería un poquito de paz pa' criar a mis hijos... pero en vez de eso vivía en un ambiente lleno de desconfianza y reproches. Día tras día... así, sin descanso.

Entrevistadora: Qué duro debió ser... ¿y cómo viviste la llegada de tus propios hijos en medio de esa situación?

Ameyali: Fue... fue casi enseguida. A los poquitos meses ya estaba embarazada de mi primer hijo. Y luego... mmm... luego vinieron los otros dos, bien seguiditos. Yo todavía andaba

aprendiendo a ser esposa... y también madrastra, y de pronto ya tenía que ser mamá también. Fue bien pesado, la verdad. Mientras cuidaba a mis hijos chiquitos, también tenía que andar al pendiente de los de él... y ninguno me hacía caso. (Pausa larga) Yo corría de un lado pa' otro, sin descanso. Mi esposo no quería que usáramos nada... ya ve, métodos de planificación. Decía que eso no estaba bien, que no era correcto. Así que yo... pues yo me embarazaba una y otra vez, sin poder decidir, sin poder decir “ya, espérate tantito”.

Entrevistadora: Entiendo... ¿qué recuerdos se te quedan más grabados de esos primeros años?

Ameyali: El cansancio... los celos... las discusiones de siempre. Él siempre sospechaba de mí, aunque yo... mmm... yo no hacía nada. Me revisaba, se enojaba si yo hablaba con alguien, hasta con las mismas mujeres del pueblo. Y yo, pues... me sentía como invisible, como si nomás sirviera pa' parir y cuidar. (Pausa larga, respira hondo) Cuando tuve a mi tercer hijo, tuve complicaciones... y me tuvieron que quitar la matriz. Si no fuera por eso... seguro hubiera tenido más hijos, porque él no quería cuidarse, no quería usar nada.

Entrevistadora: Me decías que tu esposo era muy celoso, Ameyali. Me gustaría que me platicaras un poquito más sobre eso... ¿cómo se manifestaban esos celos en tu vida diaria?

Ameyali: Desde el principio... así fue él. Si yo salía tantito a la tienda, quería saber cuánto me tardaba y con quién había hablado. Me preguntaba una y otra vez: “¿Por qué te fuiste por allá? ¿A quién viste? ¿Quién te saludó?”. Y si alguien me miraba en la calle... mmm... aunque fuera un vecino nomás, él se enojaba. Decía que yo lo estaba provocando. Yo no podía ni voltear pa' los lados, porque según él...yo le estaba “faltando al respeto”.

Entrevistadora: Qué difícil... me imagino que debías sentirte vigilada todo el tiempo.

Ameyali: Sí... me sentía como prisionera. No podía ir a ver a mis amigas, ni siquiera a mis propias hermanas, porque él decía que yo iba a ver “a alguien más”. Llegó hasta a prohibirme

salir sola. Si tenía que ir a algún lado... mmm... tenía que ir con él o con alguno de sus hijos. (pausa larga) Era como si... como si nunca confiara en mí, nunca.

Entrevistadora: Eso debió ser muy pesado... ¿hubo momentos que se te quedaran más grabados por esa desconfianza?

Ameyali: Sí... (respira hondo) me acuerdo de una vez que estaba en el tianguis con mi suegra y un muchacho de la comunidad me saludó... nomás un saludo de respeto, así, rápido. Y cuando regresamos, mi esposo se enteró... y me reclamó delante de todos. Me dijo que si me saludaban era porque yo... mmm... porque yo les había dado confianza. Yo me sentí bien humillada, como si hubiera hecho algo malo, cuando en verdad yo no andaba buscando nada. Otra vez, él me revisó la ropa... y hasta mis cosas, mis bolsitas. Decía que seguro yo me arreglaba pa' alguien más. Yo me vestía normal, ropa sencillita... pero él siempre encontraba un “pero”, siempre. Llegó un momento en que... (silencio largo) en que me daba miedo cómo iba a reaccionar por cualquier cosita. Hasta por tardarme tantito más en el mandado... ya sentía el estómago apretado, pensando en qué me iba a decir.

Entrevistadora: Qué duro, Ameyali... ¿cómo te hacía sentir vivir con esa tensión constante?

Ameyali: Él... él me hacía sentir chiquita, sin valor. Yo sabía que no estaba haciendo nada malo, pero... mmm... él me hacía dudar de mí misma. Me sentía culpable hasta por sonreír tantito en la calle. Era como si mi cuerpo... y todo lo que yo hacía... ya no fueran míos, porque todo estaba bajo su mirada, siempre. (Respira hondo) Y lo peor... lo peor era que nadie me defendía. Mi papá decía que era normal, que “así son los hombres”, y que yo tenía que aguantar. Ahí... (Silencio largo) ahí sentí que estaba sola.

Entrevistadora: Entonces incluso tu propia familia justificaba esos celos...

Ameyali: Sí... me decían: “aguanta, es tu esposo... así son los hombres... tú no le des motivos”. Como si la culpa fuera mía, siempre mía. Yo nomás me callaba... (pausa larga) porque no tenía a dónde ir ni con quién hablar. Y mientras tanto... mmm... los celos de él

iban creciendo y creciendo. Eso fue lo que marcó mis primeros diez años de matrimonio: vivir bajo sospecha... bajo control, todo el tiempo. Como caminar con miedo... cada día.

Entrevistadora: Gracias por contarlo, Ameyali. Lo que compartes muestra lo duro que fue para ti.

Ameyali: Sí... (respira hondo) fueron años en que me sentí sin voz... sin confianza en mí misma. Mis hijos iban creciendo... y yo seguía ahí, sintiéndome encerrada, como apretada por dentro. Tenía miedo de que cualquier gesto mío... mmm... cualquier palabra, cualquier mirada... desatara un enojo de él. (Pausa larga) Vivía con ese miedo diario... sin saber nunca cómo iba a reaccionar.

Entrevistadora: Ameyali, me contabas que tus hijos llegaron muy seguidos. Me gustaría preguntarte, ¿alguna vez pensaste en usar un método de planificación familiar?, ¿cómo fue esa experiencia para ti?

Ameyali: Sí... claro que lo pensé. Después de tener a mi primer hijo yo estaba bien agotada... bien cansada. Y cuando quedé embarazada otra vez tan rápido... mmm... pensé que no podía seguir así. Yo quería tantito descanso, recuperar fuerzas... y también quería poder cuidar bien a los que ya tenía. Pero mi esposo... él no lo veía así. Para él, los hijos eran “lo que Dios mandara”, así decía. Y repetía que no estaba bien usar nada pa’ evitar un embarazo. (Silencio largo) Y pues... yo me quedaba otra vez embarazada, aunque por dentro yo ya sabía que no podía más.

Entrevistadora: Me imagino que eso generó tensión entre ustedes... ¿cómo eran esas pláticas o discusiones?

Ameyali: No... no eran pláticas, eran puras discusiones. Yo le decía que tenía miedo, que estaba bien cansada... que mi cuerpo necesitaba tiempo pa’ recuperarse. Pero él se enojaba... mmm... y me acusaba de que yo quería ser “como las mujeres modernas” de la cabecera, que nomás pensaban en ellas mismas, así decía. Una vez le pedí que fuéramos al centro de salud...

pa' informarnos, pa' ver qué podíamos hacer. Y él me dijo que estaba loca, que esas cosas eran "para las mujeres que no se portaban bien". (Silencio largo) Ahí... ahí sentí que no tenía a dónde moverme.

Entrevistadora: Qué fuerte, Ameyali... ¿y cómo te hacía sentir que él negara esa posibilidad?

Ameyali: Me hacía sentir... mmm... impotente. Como si mi cuerpo no fuera mío. (Respira hondo) Yo sabía que necesitaba cuidarme, que ya no podía seguir así... pero al mismo tiempo me daba miedo desobedecerlo, miedo de que se enojara más. Hubo un momento en que pensé... pensé en pedirle al médico un método, así... a escondidas. (Pausa larga) Pero no me atreví. Si él se enteraba... uf... se iba a enojar bien feo. Y también... (silencio breve) también me daba miedo lo que dijera la gente. Porque aquí todavía se ve mal que una mujer decida solita esas cosas. Como si no tuviéramos derecho a cuidarnos.

Entrevistadora: ¿Hubo algún momento en que la situación se volviera más difícil?

Ameyali: Sí... (respira hondo) en mi último embarazo. Yo ya no quería tener más hijos... me sentía bien débil, ya no podía. Pero él insistía en que no había que cuidarse, que así debía ser. Ese embarazo fue bien complicado. Tuve muchos problemas... mmm... y al final los doctores me dijeron que tenían que quitarme la matriz. (Pausa larga) Fue muy doloroso, no nomás por el cuerpo... sino acá adentro. Porque yo pensé: "si me hubieran dejado cuidarme... no hubiera llegado a esto". Sentí como si... como si me hubieran quitado la posibilidad de decidir desde mucho antes. Como si desde años atrás... ya no me perteneciera nada.

Entrevistadora: Debió ser muy difícil atravesar todo eso, sobre todo sabiendo que tú ya habías pedido cuidarte...

Ameyali: Sí... (pausa larga, respira hondo) fue una mezcla de rabia... y de tristeza también. Yo quería tener ese derecho... el de decidir cuándo y cuántos hijos tener. Pero nunca, nunca

lo tuve. Mi esposo decía que era su decisión, que así debía ser. Y mi familia... mmm... mi familia me decía que lo obedeciera, que “el hombre manda en esas cosas”. Yo nomás me quedaba callada... pero por dentro sentía que... que me estaban matando poquito a poco. Como si cada vez... (silencio) cada vez quedara menos de mí.

Entrevistadora: Ameyali, me decías que en tu último embarazo tuviste complicaciones y los doctores tuvieron que quitarte la matriz. Me gustaría que me platicaras cómo viviste ese momento y lo que significó para ti y tu familia.

Ameyali: Fue... fue muy duro. (Respira hondo) Ese embarazo lo viví con miedo desde el principio, porque yo ya sentía que mi cuerpo... mmm... ya no podía más. Estaba débil, bien cansada, y aun así tenía que seguir cuidando a mis otros hijos... y también a los de mi esposo. Cuando empezaron las complicaciones, los doctores me dijeron que lo mejor era quitarme la matriz, porque si no... (pausa larga) mi vida corría peligro. Yo estaba bien asustada... sí. Pero también sentí como... como un alivio escondido, allá adentro, un descanso que yo no me atrevía a decir en voz alta. Era como si mi cuerpo dijera “ya basta” ... aunque yo no tuviera permiso de decirlo.

Entrevistadora: Entiendo... debió ser una mezcla de emociones muy fuerte. ¿Cómo reaccionó tu esposo cuando se enteró?

Ameyali: Él... (pausa, respira hondo) él se enojó mucho. Dijo que los doctores habían decidido sin preguntarle, que él debía haber tenido la última palabra. Me reclamó diciendo que ahora ya no iba a poder darle más hijos... como si eso... mmm... como si eso me hiciera menos mujer. Yo sentí su rechazo... no así de golpe, pero sí en sus palabras, en cómo me hablaba después. Me decía cosas como: “ya no sirves pa’ tener hijos” ... o “me quedé con una mujer incompleta”. (Silencio largo) Eso... eso me dolía bien hondo, porque no había sido mi decisión. Yo no quería llegar hasta ahí. Y aun así... él me hacía sentir culpable.

Entrevistadora: Qué fuerte escuchar eso de alguien tan cercano... ¿y tú cómo lo procesabas?, ¿qué sentías en esos momentos?

Ameyali: Me sentía... mmm... como dividida. (Pausa larga) Por un lado, tenía tristeza... porque me quitaron algo que era parte de mí, algo de mi cuerpo. Y por otro lado... también sentía un alivio, sí... porque ya no iba a pasar por más embarazos seguiditos que me estaban acabando por dentro. Pero ese alivio... (respira hondo) ese alivio se me ensuciaba con la culpa que él me hacía sentir. Yo pensaba: “tal vez si hubiera aguantado un poco más... él no estaría tan enojado conmigo”. Era como cargar con un peso que no era mío... (silencio largo) pero que igual me tocaba cargar.

Entrevistadora: Me imagino lo complicado que fue también para tu relación con los hijos... ¿cómo cambió la dinámica familiar después de eso?

Ameyali: Pues yo... yo trataba de enfocarme en mis hijos, en ellos nomás. (Pausa) Pero sí se notaba que él estaba resentido, que algo traía guardado. Y mis hijastros, que ya eran adolescentes... mmm... hacían comentarios como: “mi papá ya no va a tener más hijos por tu culpa”. Eso me hacía sentir todavía más señalada, más sola. Y mis propios hijos... ellos me veían cansada, triste. Yo a veces lloraba solita en las noches... bien quedito, pa’ que nadie escuchara. Pero en el día... (respira hondo) en el día tenía que seguir atendiendo a todos, como si nada pasara. Como si yo no estuviera quebrándome por dentro.

Entrevistadora: Qué duro, Ameyali. En medio de todo eso, ¿cómo cambió tu manera de mirarte a ti misma?

Ameyali: Al principio... (respira hondo) me sentía como rota, como si ya no fuera suficiente. Pero con el tiempo... mmm... fui entendiendo que no era culpa mía. Fue mi cuerpo el que ya no aguantó... porque no lo dejaron descansar, porque nunca... nunca me dejaron decidir.

Empecé a pensar que esa operación, aunque bien dolorosa... (pausa larga) también me dio una oportunidad. Una oportunidad de no seguir siendo obligada a tener más hijos, de no seguir lastimándome. Esa idea... mmm... esa idea me dio un poquito de paz. Aunque todavía... todavía me cuesta hablar de esto sin sentir un nudo aquí...

Entrevistadora: Gracias por contarlo, Ameyali. Se nota la fuerza con la que has vivido todo esto.

Ameyali: Sí... (respira hondo) la pérdida de la matriz cambió muchas cosas en mí. Me quitó la posibilidad de decidir en el futuro... eso sí. Pero al mismo tiempo... mmm... me liberó de seguir viviendo embarazos que yo ya no quería, que me estaban acabando. Con mi esposo... (pausa larga) fue una etapa de más frialdad, más reproches. Él siempre tenía algo qué decir, algo que echarme en cara. Pero conmigo misma... poco a poco... fui aprendiendo a ver que no era mi culpa. Que yo no elegí ese camino... sino que me lo impusieron. Que a mí... nunca me dejaron decidir nada.

Entrevistadora: Ameyali, me gustaría que me contaras cómo fueron los momentos en que empezaron a tener problemas económicos en tu casa. ¿Qué recuerdas de esa etapa?

Ameyali: Sí, claro. Los problemas empezaron cuando los hijos fueron creciendo... y los gastos también. La comida ya no alcanzaba, la ropa, la escuela... mmm... todo se hacía más caro. Y como mi esposo empezó con sus problemas de salud, ya no podía trabajar igual que antes. Yo veía que el dinero no rendía, que a veces... (pausa larga) que a veces no alcanzaba ni pa' lo más básico. Me angustiaba mucho, porque los niños me pedían cositas sencillas... un cuaderno, un par de zapatitos... y yo... yo no podía dárselos. Eso me partía el corazón.

Entrevistadora: Me imagino esa angustia... ¿qué pensabas en ese momento, qué solución veías?

Ameyali: Yo pensaba que lo mejor era que yo empezara a trabajar... (pausa) Tenía ganas de salir a vender, aunque fuera poquito: verdurita, tortillas... lo que fuera, con tal de ayudar. Pero cuando se lo dije a mi esposo... (respira hondo) se enojó muchísimo. Me dijo que no, que las mujeres decentes no andan en la calle... que qué iba a pensar la gente si me veía trabajando. Yo me quedé callada... mmm... pero por dentro sentí bien feo. Yo solo quería ayudar, no hacer nada malo.

Entrevistadora: O sea que, además de la necesidad, tenías que enfrentar sus celos y la presión de lo que decía la comunidad...

Ameyali: Exacto. Él decía que, si yo salía a vender, los hombres me iban a mirar... que seguro a mí me iba a gustar la atención y que lo iba a “traicionar”. Así eran sus celos... bien fuertes, bien pesados. Yo trataba de explicarle que no era por gusto... mmm... que lo hacía por necesidad, por los hijos, por sacar un poquito más pa’ la casa. Pero él no lo entendía. Para él, una mujer en la calle... (pausa larga, respira hondo) era una mujer que andaba buscando algo. Y yo... yo nomás quería trabajar, ayudar... nada más.

Entrevistadora: Qué fuerte, Ameyali. ¿Hubo discusiones por eso?

Ameyali: Sí... muchas. Cada vez que yo mencionaba la idea de trabajar, acabábamos peleando. Él me decía que yo lo estaba dejando en vergüenza... que no confiaba en que él podía mantenernos. Y yo le decía que no era eso... mmm... que simplemente ya no alcanzaba, que los gastos eran muchos. Pero él lo tomaba como una ofensa, como si yo le estuviera faltando al respeto. Hubo veces en que hasta me prohibió salir de la casa por varios días... (pausa larga) solo pa’ que yo ya no insistiera. Como si así... así pudiera callarme las ganas de ayudar.

Entrevistadora: ¿Cómo lo vivías tú, en lo personal, sabiendo que querías aportar y que él no lo permitía?

Ameyali: Era... (respira hondo) era bien desesperante. Sentía que estaba atrapada: por un lado, el hambre y las necesidades de mis hijos... y por el otro, el control de mi esposo. Veía cómo otras mujeres salían a vender al tianguis, cómo ayudaban en sus casas... mmm... y yo pensaba: “¿por qué yo no puedo?”. Eso me hacía sentir inútil... (silencio largo) como si no sirviera pa’ nada más que estar encerrada ahí adentro. Como si yo no tuviera derecho a hacer nada por mi familia.

Entrevistadora: Me conmueve mucho lo que dices, porque se nota que tu deseo era cuidar a tu familia. ¿Hubo algún momento en que pensaste en hacerlo a escondidas?

Ameyali: Sí... sí lo pensé varias veces. Decía: “aunque sea me voy con unas verduritas a escondidas... aunque sea unas horas”. Pero me daba miedo su reacción. Él era capaz de revisar con quién hablaba, cuánto me tardaba... mmm... y si se enteraba, podía ser peor. Yo ya lo conocía. Así que aguanté... aguanté mucho tiempo, callada. (Pausa larga) Viendo cómo nos íbamos hundiendo económicamente y... y sin poder hacer nada. Nada.

Entrevistadora: Ameyali, hace un momento me contabas que tu esposo no quería que trabajaras, que incluso había discusiones fuertes por eso. Me gustaría que me platicaras qué fue lo que cambió y cómo fue que finalmente pudiste empezar a trabajar.

Ameyali: Lo que cambió... (pausa, respira hondo) fue su enfermedad. Al principio, cuando todavía podía trabajar, aunque ya no con la misma fuerza, él seguía diciendo que solo él debía mantener la casa... que ese era “su papel”. Pero conforme pasó el tiempo... mmm... se fue enfermando más y más. Hubo días en que ya no podía salir a trabajar al campo. Se cansaba rápido, se mareaba... yo lo veía, y al mismo tiempo veía a mis hijos pidiendo cosas que ya no podía darles. La comida se redujo a lo más básico: tortillas, frijoles y chile... lo de siempre. A veces... (silencio largo) a veces ni pa’ eso alcanzaba. Y yo ahí... sintiendo cómo se nos iba cerrando el mundo poquito a poco.

Entrevistadora: Me imagino la desesperación que debías sentir en ese momento...

Ameyali: Sí... (respira hondo) era una angustia de todos los días. Yo veía cómo los niños se iban a la escuela sin desayunar... o cómo me pedían un cuaderno, unos zapatitos... y yo no tenía cómo dárselos. Eso... (pausa larga) eso me partía el corazón. Y fue entonces que le dije a mi esposo: “ya no alcanza... necesito salir a vender, aunque sea verduritas”. Al principio, él se enojó igual que antes. Decía que lo iba a dejar en vergüenza, que qué iba a decir la gente si me veía en el tianguis... mmm... como si trabajar fuera algo malo. Como si yo estuviera haciendo algo indebido.

Entrevistadora: O sea que al inicio se resistía todavía, aunque ya estaba enfermo...

Ameyali: Sí... pero la diferencia fue que esta vez la necesidad ya nos estaba ahogando. Ya no había dinero ni pa' sus medicinas. Entonces... mmm... poco a poco empezó a ceder. No fue porque quisiera, no... sino porque ya no tenía opción. Me decía cosas como: "hazlo, pero nada más por un tiempo"... o "no vayas a estar platicando con nadie". Siempre con ese control... con esos celos encima. Pero ya no podía detenerme, porque él sabía... (pausa larga) sabía que sin mí no había manera de sostener la casa. Que si yo no salía a vender... no comíamos. Y aun así... mmm... aun así quería tenerme agarrada.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue ese primer día en que saliste a trabajar?

Ameyali: Me acuerdo muy bien... (pausa larga, respira hondo) Llevé un par de canastas con verduritas que una vecina me ayudó a conseguir. Me temblaban las manos... no solo por el miedo de vender por primera vez, sino por lo que pudiera decir o hacer mi esposo si veía algo que no le gustaba. Estaba nerviosa... mmm... pensando que, si alguien me saludaba, él lo iba a tomar como ofensa, como si yo anduviera buscando algo. Yo misma tenía miedo de levantar la mirada. Pero al mismo tiempo... sentía una emoción escondida... allá adentro. Porque por fin estaba saliendo, aunque fuera un ratito. Y porque, por primera vez en mucho tiempo... iba a ganar algo con mis propias manos. Eso... (silencio breve) eso me hizo sentir un poquito viva otra vez.

Entrevistadora: Qué importante ese momento... ¿cómo te sentiste al regresar con tus primeras ganancias?

Ameyali: Fue... fue un orgullo bien grande. Regresé con unas pocas moneditas... no era mucho, pero las puse en la mesa y pensé: "esto... esto lo gané yo". Fue la primera vez que sentí que podía aportar algo directo, sin depender de nadie. Mmm... como si por fin mis manos sirvieran pa' algo más que la casa. Pero ese orgullo... (pausa larga) se mezcló con la tensión. Porque mi esposo me preguntaba con detalle: cuánto había vendido, con quién había

hablado, cuánto me había tardado. Todo, todo quería saber. Era como si me dijera: “sí puedes trabajar... pero yo sigo teniendo el control de todo”. (Silencio hondo) Y ahí... ahí se me apretaba otra vez el pecho.

Entrevistadora: Entonces, aunque pudiste empezar a trabajar, el control seguía presente...

Ameyali: Exacto. Él seguía celoso, desconfiado... siempre vigilando. Pero yo ya no podía echarme pa' atrás. La necesidad... mmm... la necesidad era más fuerte que sus celos. Y aunque todavía me revisaba, y me decía cosas... (pausa larga) por dentro yo sentía que había dado un paso bien importante. Salir a vender fue como... como abrir una ventanita de libertad en medio de tantas rejas. Un respiro chiquito... pero mío. Solo mío.

Entrevistadora: ¿Qué significó para ti, en lo personal, empezar a trabajar en ese momento de tu vida?

Ameyali: Fue como... como volver a respirar. (Pausa larga, respira hondo) Claro que no fue fácil, porque me cansaba mucho entre el trabajo... los hijos... y el cuidado de mi esposo enfermo. Era bien pesado todo junto. Pero aun así... mmm... fue la primera vez que sentí que podía hacer algo por mí misma, aunque fuera chiquito. Algo que salía de mis manos, de mi esfuerzo. Y eso... eso me dio fuerza pa' pensar que tal vez... algún día... podría vivir con un poquito más de libertad. Sin tantas cadenas, sin tanto encierro. Aunque fuera solo un pensamiento... ya me hacía sentir viva otra vez.

Entrevistadora: Ameyali, me has contado cómo con el tiempo tu esposo empezó a enfermar y eso cambió muchas cosas en la familia. ¿Cómo es ahora la vida diaria para ti con él en esta situación?

Ameyali: Ahora. (Pausa suave, respira hondo) ahora mi vida gira mucho alrededor de su enfermedad. Él ya no tiene la fuerza de antes... se cansa rápido, bien rápido, y necesita que yo lo cuide en casi todo. Tengo que estar al pendiente de sus medicinas... de qué comida sí puede comer... y también acompañarlo a las consultas cuando se siente peor. Y al mismo

tiempo... mmm... yo sigo trabajando pa' mantener a la familia, porque lo poquito que él puede aportar... ya no alcanza. Entonces mis días son como una carrera. Atiendo la casa... a mis hijos... salgo a vender... y luego regreso pa' cuidarlo a él. A veces siento que no me alcanza el día... (silencio largo) pero ni modo, así me toca.

Entrevistadora: Me imagino que debe ser muy pesado llevar tantas cosas al mismo tiempo... ¿cómo lo sientes tú?

Ameyali: Es... (respira hondo) es bien agotador. A veces siento que no me queda tiempo ni pa' respirar. Hay días en que quisiera descansar tantito... quedarme acostada aunque sea un ratito... pero no puedo. Porque siempre hay algo qué hacer: preparar sus comidas especiales... (pausa) recordarle sus pastillas... escucharlo cuando se queja, cuando dice que le duele algo. Y yo lo hago... mmm... lo hago porque sé que está enfermo, y porque en el fondo... me siento responsable. Pero no es fácil. No, no es nada fácil. A veces siento que mi cuerpo ya no puede... (silencio largo) pero igual sigo. Porque ¿quién más?

Entrevistadora: Claro... y me imagino que la relación entre ustedes también ha cambiado con esta situación. ¿Cómo es ahora, comparado con cuando él estaba sano?

Ameyali: Ha cambiado... (pausa larga) ha cambiado mucho. Antes él tenía todo el control: me revisaba... me prohibía salir... decidía sobre mi cuerpo, sobre todo. Ahora ya no puede hacerlo así, físicamente... porque su salud ya no se lo permite. Y eso... mmm... eso me da un poquito de respiro. Ya no vivo con el mismo miedo de antes, ese miedo que me apretaba el pecho cada día. Pero, por otro lado... ahora su control sale en las exigencias. Quiere que esté siempre a su lado, que lo atienda en todo, que no me aparte. Es como si su enfermedad hubiera cambiado la forma del control... (silencio largo) pero no lo hubiera quitado. Nomás se transformó... pero ahí sigue, ahí sigue.

Entrevistadora: Qué interesante lo que dices... entonces, aunque ya no hay ese control físico, sigue habiendo una carga emocional fuerte para ti.

Ameyali: Sí... exacto. A veces yo pienso que ya no soy su esposa... sino más bien su cuidadora. Todo el tiempo me pide cosas, hasta detallitos chiquitos... y si no lo hago rápido, se molesta. Me reclama que no estoy lo suficiente con él, que según él... (pausa larga) yo prefiero andar vendiendo en el tianguis. Y yo le explico... mmm... le digo que si no vendo, no comemos, que el dinero no cae del cielo. Pero él... él no lo entiende del todo. (Silencio, respira hondo) Y eso... eso me frustra mucho. Porque siento que hago todo lo que puedo... y nunca alcanza.

Entrevistadora: Y en medio de todo esto, ¿qué sentimientos tienes hacia él ahora?

Ameyali: Son... mmm... son sentimientos bien encontrados. (Pausa larga, respira hondo) Por un lado, me da lástima verlo así... porque, aunque él me hizo mucho daño con sus celos, con todo lo que me impuso... verlo enfermo así, tan débil, pues sí... me da compasión. Pero por otro lado... (silencio) también siento enojo, y un cansancio que no se me quita. Porque a pesar de todo lo que hago pa' cuidarlo... él sigue demandando, sigue pidiendo, como si yo no hiciera suficiente. Y a veces... a veces me siento atrapada. Como si nunca pudiera salir de este círculo... como si siempre me tocara aguantar, aunque ya no pueda más.

Entrevistadora: Te escucho y noto mucha fuerza en lo que dices. ¿Sientes que, de alguna manera, su enfermedad también cambió tu papel dentro de la familia?

Ameyali: Sí... definitivamente. (Asiente despacio, respira hondo) Ahora soy yo la que sostiene todo: la que trabaja... la que organiza la casa... la que cuida de él y de los hijos. Antes él me decía que sin él yo no iba a poder salir adelante, que dependía de él pa' todo. Pero ahora... mmm... ahora veo que no es cierto. Soy yo la que mantiene a la familia en pie, la que no deja que todo se caiga. Y eso... (pausa larga) eso me hace sentir un poquito de poder. Como si, en medio de tanta carga... hubiera encontrado una parte de mi fuerza. Algo mío, que siempre estuvo ahí... pero que no me dejaban ver.

Entrevistadora: Qué importante lo que compartes... Y pensando en ti, ¿cómo imaginas tu vida en el futuro?

Ameyali: A veces... (pausa larga) a veces pienso que cuando él ya no esté... tal vez pueda tener un poquito más de libertad. No porque yo quiera que se muera, no... sino porque sé que ahora mi vida está bien marcada por su enfermedad, por todo lo que tengo que hacer pa' cuidarlo. Y pienso que, si algún día quedo sola... mmm... podría seguir trabajando sin miedo, dedicar más tiempo a mis hijos... y también a mí misma. Vivir sin tantas cadenas... sin tanto peso encima. Es un pensamiento que me da un poquito de esperanza... (silencio) aunque todavía lo veo lejano, como algo que apenas me atrevo a imaginar.

Entrevistadora: Ameyali, me has contado cosas muy fuertes de tu matrimonio: los celos, las discusiones, la carga de los hijos, y ahora la enfermedad de tu esposo. Me pregunto... ¿alguna vez has pensado en dejarlo?

Ameyali: Sí... (pausa larga, respira hondo) muchas veces lo he pensado. Sobre todo, en los momentos en que sus celos me ahogaban... cuando me revisaba, cuando me prohibía salir... cuando me hacía sentir que yo no valía nada. En esos años... mmm... yo sentía que quería escapar. Pensaba que, si me iba, tal vez podría respirar tranquila... ser libre, aunque fuera tantito. Pero nunca lo hice. (Silencio largo) Nunca tuve el valor... ni el espacio, ni a dónde ir. Me quedé... aguantando, aunque por dentro ya me estaba rompiendo.

Entrevistadora: ¿Y qué fue lo que te detuvo en esos momentos en que tenías ese deseo de salir?

Ameyali: Varias cosas... (pausa larga, respira hondo) Primero... mi familia. En mi casa, desde siempre, me dijeron que separarse es mal visto, que una mujer que deja a su esposo pierde el respeto de la gente. Decían que, si yo me iba... mmm... no solo quedaba mal yo, sino toda mi familia. Y eso... eso me pesaba mucho. Y también estaba el miedo... el miedo de quedarme sola con mis hijos, sin dinero, sin apoyo. Yo pensaba: “¿a dónde voy a ir? ¿Quién me va a ayudar?” Entonces... (silencio largo) entonces me aguantaba. Me aguantaba, aunque por dentro... por dentro yo me estuviera muriendo poquito a poquito.

Entrevistadora: Es muy duro... Y ahora que él está enfermo, ¿cómo cambian esos pensamientos sobre dejarlo?

Ameyali: Ahora... (pausa larga, respira hondo) ahora es todavía más complicado. Aunque a veces sigo pensando que quisiera irme... yo misma me digo: “¿cómo lo voy a dejar si está enfermo?”. Sería como... como abandonarlo, como dejarlo morir solo. Y la gente... mmm... la gente lo juzgaría peor. Ya me imagino lo que dirían: “mira, lo dejó cuando más la necesitaba”. Eso sería una vergüenza pa’ mí... y pa’ mis hijos también. Y por eso... (respira hondo, voz bajita) aunque a veces siento que ya no puedo más, me quedo. Me quedo porque no quiero cargar con esa culpa... ni con lo que la gente vaya a decir.

Entrevistadora: Entiendo... entonces la enfermedad se convierte en otra cadena, una razón más para quedarte.

Ameyali: Sí... exactamente. (Respira hondo) Siento que ahora estoy amarrada por una doble obligación: la de esposa... y la de cuidarlo. No puedo pensar en separarme sin que me caiga encima esa culpa. Pienso que, si lo dejo ahora que está enfermo... (pausa larga) me cargaría ese peso toda la vida. Como una sombra que no se quita. Así que, aunque a veces siento que ya no puedo más... mmm... yo misma me digo que tengo que seguir aquí. Que no me queda de otra. (Silencio profundo) Aunque por dentro... cada día se sienta más pesado.

Entrevistadora: Me conmueve mucho lo que dices, porque se nota la lucha interna que vives. ¿Cómo te sientes al tener que cargar con esa decisión día tras día?

Ameyali: Cansada... (pausa larga, respira hondo) muy cansada. A veces siento que vivo dos vidas: la que deseo en silencio... y la que me toca vivir de verdad. En mi cabeza me imagino cómo sería salir adelante sola... trabajar sin que nadie me esté revisando... vivir sin sentir miedo cada rato. (Silencio) Pero en la realidad... mmm... me levanto cada día a cuidarlo. A darle sus medicinas, a atenderlo, a escucharlo cuando se siente mal. Y me repito que... que tengo que aguantar, porque no hay otra salida. Aunque por dentro... (pausa, voz bajita) por dentro yo sueño con otra vida que quizá nunca llegue.

Entrevistadora: Ameyali, me has platicado de cómo fue tu infancia y la presión que recibiste de tu papá para casarte joven. Me gustaría que ahora me contaras cómo es tu relación con tu familia de origen en este momento de tu vida.

Ameyali: Pues... (pausa suave) es una relación complicada. Con mi papá nunca fui muy cercana... y ahora tampoco. Él sigue pensando que hizo lo mejor al casarme joven, que gracias a eso yo “ya tengo una familia”, que no me quedé sola. A veces hasta me dice que debo agradecerle... (silencio largo, respira hondo) como si lo que hizo hubiera sido un favor. Yo... mmm... yo no me siento así. Pero no le respondo nada, porque sé que él no va a cambiar su manera de pensar. Él así creció, así le enseñaron... y aunque me duela, sé que no va a ver las cosas como yo las veo. Así que nomás me quedo callada... (pausa) guardando lo que siento por dentro.

Entrevistadora: Qué difícil... ¿y con tu mamá cómo es ahora la relación?

Ameyali: Con mi mamá... (pausa suave, respira hondo) con ella es diferente. Ella siempre fue más calladita, más reservada. Pero siento que en el fondo... sí sabe que mi vida ha sido dura. Cuando platicamos, me dice cosas como: “hija, aguanta, ya falta menos”... o “ya pasaste lo más pesado”. No me lo dice directo... mmm... pero es como si reconociera que lo que me tocó no fue justo, que sufrí más de lo que debía. Sin embargo... (silencio) tampoco me apoya pa’ que yo tome decisiones distintas, como separarme. Yo pienso que es porque ella también vivió lo mismo... y lo vio normal toda su vida. Es como si... (respira hondo) como si ella también hubiera aprendido a aguantar, y ahora espera que yo haga lo mismo.

Entrevistadora: Entiendo... y con tus hermanas, ¿cómo es la relación actualmente?

Ameyali: Con ellas... (pausa) con ellas me llevo mejor. A veces hablamos y me cuentan que tuvieron más libertad que yo... porque ya no las presionaron tanto pa’ casarse tan jóvenes. Ellas vieron lo que me pasó a mí y... mmm... de algún modo se cuidaron más. Una de mis hermanas hasta logró terminar la escuela, y eso me da gusto, de verdad. Pero también...

(silencio largo) también me duele un poquito. Porque pienso que yo también pude haberlo hecho... si me hubieran dejado. Con ellas me siento acompañada, como que entienden lo que viví... aunque no siempre podamos vernos seguido, porque cada quien tiene sus problemas... su familia... su vida. Aun así... (respira hondo) cuando hablamos, siento un descanso en el corazón.

Entrevistadora: Me imagino que deben surgir recuerdos cuando estás con ellas... ¿cómo se sienten esas reuniones familiares?

Ameyali: Sí... (pausa, respira hondo) siempre salen comentarios. A veces mi papá dice en broma que “yo fui la más difícil porque me tardé en casarme”... y que “menos mal llegó el señor a pedirme”. Yo nomás sonrío por compromiso... mmm... pero por dentro me duele. Mis hermanas me defienden un poquito, pero no mucho... porque saben que discutir con mi papá es perder el tiempo. Él no cambia. Cuando nos reunimos, yo trato de disfrutar el momento... de platicar, de reír tantito. Pero siempre queda esa distancia... (silencio largo) esa diferencia entre lo que yo viví... y lo que ellos creen que fue. Como si nunca vieran mi historia completa. Como si solo vieran lo que quieren ver.

Entrevistadora: Qué fuerte, Ameyali... entonces, ¿podrías decir que con tu familia de origen hay cariño, pero también heridas que no se han cerrado?

Ameyali: Sí... así es. (pausa suave, respira hondo) Los quiero porque son mi familia... pero no me siento comprendida del todo. Ellos piensan que mi vida es como la de cualquier mujer de la comunidad... que casarse joven y aguantar al esposo es lo normal, lo que “toca”. Pero yo... mmm... yo ya no lo veo así. Después de todo lo que he vivido, pienso que no debió ser así, que yo debí tener derecho a decidir. A decidir mi camino, mi tiempo... mi vida. Pero no lo digo. (Silencio largo) No lo digo porque sé que no lo aceptarían, porque para ellos eso es “falta de respeto” o “rebeldía”. Así que prefiero guardar silencio... pa’ no generar pleitos, pa’ no abrir heridas que ellos ni quieren ver. (Respira hondo) Aunque ese silencio... también me duela por dentro.

Entrevistadora: Y ahora que eres mamá, ¿cómo influye tu relación con tu familia de origen en lo que quieres para tus hijos?

Ameyali: Influye... influye mucho. Yo no quiero que mis hijos vivan lo mismo que yo. No quiero repetir esa historia. Quiero que estudien... mmm... que tengan más camino que yo, que puedan decidir por dónde ir. Que no los obliguen, que nadie les corte sus sueños. Eso... (respira hondo) eso es lo que más deseo pa' ellos.

Entrevistadora: Ameyali, gracias por todo lo que has compartido. Para cerrar esta conversación, me gustaría preguntarte... después de todo lo que has vivido, ¿qué reflexión te queda sobre tu vida y qué es lo que más deseas para el futuro, sobre todo para tus hijos?

Ameyali: Pues... (pausa larga, respira hondo) mi vida no ha sido fácil. Me quitaron la escuela... me casaron con un hombre mucho mayor que yo... tuve hijos sin poder decidir... y viví años de celos, de control... y de miedo. Todo eso... (silencio) todo eso me marcó. Pero también... mmm... también aprendí a resistir. A aguantar cuando no había de otra. Y poquito a poquito... a encontrar mi fuerza, esa fuerza que ni yo sabía que tenía. Hoy me doy cuenta de que, aunque no pude elegir mucho... (pausa) he salido adelante. Trabajo... mantengo a mis hijos... cuido a mi esposo enfermo... y sigo de pie. Sigo aquí. Y eso... eso me da un poco de orgullo, aunque a veces me sienta bien cansada... y con ganas de soltar todo. Pero sigo. Porque así me enseñaron... y porque, aunque haya sido duro, todavía tengo algo dentro que no se ha apagado.

Entrevistadora: Es muy valioso lo que dices, Ameyali... ¿y cómo miras hacia adelante?

Ameyali: Yo... (respira hondo) yo pienso mucho en mis hijos. Quiero que estudien... que tengan opciones... que puedan escoger su camino sin miedo. A veces me da tristeza... (silencio) pensar que mi vida estuvo llena de silencios y de renunciaciones. Que muchas cosas me las tuve que guardar... que otras me las quitaron sin preguntarme. Pero eso mismo... mmm... eso mismo me da fuerza pa' que mis hijos tengan una vida diferente. Yo tal vez no tuve libertad... (pausa larga) pero sueño con que ellos sí la tengan. Que nadie los obligue... que

nadie les cierre el camino como me lo cerraron a mí. (Silencio) Ese sueño... es lo que me sigue levantando cada día.

Entrevistadora: Qué importante y poderoso lo que compartes. ¿Y si tuvieras que resumir tu deseo más grande en una sola idea, cuál sería?

Ameyali: Que mis hijos... (pausa, respira hondo) que mis hijos tengan un futuro distinto al mío. Que nunca sientan que sus decisiones no valen... que nadie venga a robarles sus sueños, como a mí me pasó. Y que yo... (silencio breve) cuando llegue el momento de estar sola... pueda también vivir. Aunque sea un poquito de esa libertad que siempre he buscado. Mmm... (respira hondo) aunque sea tantito... sentir que por fin puedo decidir por mí misma.