



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**EL TRABAJO DE LAS MUJERES EN EL ESPACIO ÍNTIMO/DOMÉSTICO EN
EL BAJO MIXE EN OAXACA, MÉXICO.**

*UNA LECTURA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA Y LOS
FEMINISMOS LATINOAMERICANOS Y DE LO COMÚN*

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA:

ANA LILIA SALAZAR ZARCO

TUTORA PRINCIPAL

**DRA. RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"**

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

**DRA. VERÓNICA LÓPEZ NÁJERA
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**DRA. MARGARA MILLÁN MONCAYO
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

FEBRERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICADA:

A MI MADRE, MI TÍA, MIS HERMANAS Y MIS ABUELAS Y ANCESTRAS

A MIS AMIGAS, MIS PRIMAS, MIS MAESTRAS Y COMPAÑERAS DE LUCHA

A MIS TUTORAS Y LECTORAS Y A MIS TERAPEUTAS

A LAS MUJERES DEL ISIA

A LAS MUJERES DE ËKKATSP

A TODAS LAS MAGAS Y BRUJAS

Índice

Introducción	09
Un pueblo ayuuk en el bajo mixe: sobre <i>Ĕxkatsp</i>	
El ritual de hacer común desde el trabajo: la mayordomía	
La centralidad del trabajo de las mujeres en el ritual de hacer común	
El trabajo cotidiano y extraordinario de las mujeres como clave política comunal: crítica latinoamericanista sobre la comunalidad y el poder comunal	
<i>Wijën kajën mää naax kajp</i> : una mirada a través del ISIA (Instituto Superior Intercultural Ayuuk).	
Capítulo 1 Sobre el despojo de territorio en <i>Ĕxkatsp</i> y de la ruptura de lo común en la modernidad capitalista: una crítica desde Latinoamérica al patriarcado del salario de la modernidad capitalista	30
1.1 La construcción de lo común y el territorio: <i>Ĕxkatsp</i> territorio común	34
1.1.1 <i>La trama comunitaria de Ĕxkatsp</i>	
1.1.2 <i>¡Pagamos por lo que nos robaron! Disputas por el territorio</i>	
1.1.3 <i>La disputa desde el espacio íntimo/doméstico</i>	
1.2 Apuntes sobre la ruptura de lo común para la acumulación en la modernidad capitalista: crítica al patriarcado del salario y su imposición colonial en América Latina	55
1.2.1 <i>El despojo y la ruptura de lo común</i>	
1.2.2 <i>La política en el patriarcado del salario en Latinoamérica</i>	
1.2.3 <i>Estructuras del poder colonial: el estado y el montaje de lo público y de lo privado</i>	
1.2.4 <i>Sobre las relaciones mercantiles en el patriarcado del salario: el trabajo abstracto</i>	
1.2.5 <i>Notas sobre el trabajo y la contradicción capitalista: sobre el valor de uso frente al valor de cambio</i>	
1.3 Trabajo comunal y la defensa de lo común: el tequio como producción de lo común en la escala ISIA	73

Capítulo 2 El tequio como la clave de la comunalidad en la experiencia del modelo educativo del ISIA	77
2.1 Un modelo de educación intercultural y comunitaria	79
2.1.1 <i>La educación superior intercultural en México</i>	
2.1.2 <i>El comienzo de un proyecto ayuuk de educación superior</i>	
2.1.3 <i>El modelo educativo ISIA</i>	
2.1.4 <i>La interculturalidad ISIA: la comunalidad</i>	
2.2 La producción de la decisión en el ISIA ¿Impostación colonial o escala comunal?	87
2.2.1 <i>La asamblea en el ISIA</i>	
2.2.2 <i>La junta de gobierno como el órgano rector</i>	
2.3 La reproducción material del ISIA y sus tensiones: reflexiones desde el tequio	94
2.3.1 <i>El tequio en la reproducción material del ISIA común</i>	
2.3.2 <i>El tequio como clave política en la educación intercultural</i>	
2.3.3 <i>Notas sobre el trabajo y el poder</i>	
2.4 Las mujeres y la diversidad sexual: los retos de la comunalidad intercultural en el ISIA	103
2.4.1 <i>Las disputas de las profesoras y estudiantes: apuntes sobre la maternidad</i>	
2.4.2 <i>La resonancia de Emilia</i>	
Capítulo 3 Las mujeres ayuuk haciendo comunalidad: la cocina como espacio político	115
3.1 Los rituales de comunalidad ayuuk: la mayordomía	117
3.2 La cocina y la producción del común: configurando cotidianamente la dimensión simbólica y material para la mayordomía	121
3.2.1 <i>Haciendo tamales y echando tortilla se construye la comunalidad para la fiesta</i>	
3.2.2 <i>La cocina como espacio político</i>	
3.3 La comunalidad de las mujeres ayuuk	129
3.3.1 <i>El trabajo de reproducción de la vida en el espacio íntimo/doméstico como pilar en la comunalidad: sobre el cuidado y la crianza</i>	
3.3.2 <i>La lógica de lo político comunitario: la interdependencia</i>	
3.3.3 <i>Las relaciones de interdependencia comunitaria (la corresponsabilidad)</i>	
3.3.4 <i>De las relaciones de interdependencia al espacio político comunitario</i>	

3.4 Configuración de las relaciones de interdependencia comunitaria en la región del bajo mixe en Oaxaca	143
3.4.1 <i>Relaciones de interdependencia femenina, la reproducción de la vida y el hacer común</i>	
3.4.2 <i>Sistema de parentesco indígena comunal</i>	
3.4.3 <i>El orden de lo común y su división sexual del trabajo</i>	
Capítulo 4 La mano que sostiene el <i>kutunk</i>: el trabajo cotidiano en el espacio íntimo/doméstico como la clave del poder comunal en <i>Ĕxkatsp</i>	156
4.1 El trabajo que sostiene el <i>kutunk</i> : el de las mujeres <i>ayuuk</i>	162
4.1.1 <i>Las condiciones para la reproducción material de la vida de las tramas comunales y el <i>kutunk</i></i>	
4.1.2 <i>El trabajo masculino: servicio, tequio y faena</i>	
4.2 El trabajo de servicio y el poder comunal en el <i>kutunk</i>	169
4.2.1 <i>Las autoridades y el poder comunal: reflexiones sobre el trabajo de servicio como trabajo concreto</i>	
4.2.2 <i>Sosteniendo la vida compartiendo el trabajo en el servicio: ¿Has llevado el plato?</i>	
4.2.3 <i>Lo común como el embrión político en <i>Ĕxkatsp</i>: el poder comunal <i>ayuuk</i></i>	
4.2.4 <i>La asamblea y el trabajo para la producción común de la decisión</i>	
4.3 <i>Descolonizar y despatriarcalizar el poder y el ejercicio político comunal</i>	186
4.3.1 <i>El <i>kutunk</i> como forma política anticapitalista</i>	
4.3.2 <i>La pertinencia de despatriarcalizar para descolonizar el trabajo de servicio y el poder comunal</i>	
Conclusiones <i>¿Domesticando lo público o politizando lo privado?</i>	198
Bibliografía	205
Anexos	215

AGRADECIMIENTOS

A todas las mujeres de mi vida, en especial, a mi mamá: Angelita, a mis hermanas Greta y Nadia, a mi tía Tayde y a las mujeres de las comunidades indígenas en Latinoamérica, a mis amigas, profesoras, compañeras, primas, hermanas todas.

Con afecto particular a las señoras de la comunidad en *Ēxkatsp*, a mis estudiantes y mis compañeras colaboradoras en el ISIA (Lety, Sarita, Kari, Doña Pau, Doña Lety, Doña Flor, Chica, Doña Emi, Lupita, entre otras) y a las profesoras del Preescolar, porque siempre me tendieron su mano y me brindaron su corazón.

A Zulma, Anita, Alba, Flor y Avelina porque me han abierto las puertas al mundo del hacer común y me ha acompañado en mi caminar y en mi propia disputa por hacerme, en común. A quienes en reciprocidad ofrezco mi voluntad y mi silencio.

A Irma, por brindar su corazón, su mundo, a su familia, su historia, su memoria y su palabra a este proyecto, por su lectura y edición al documento final y por permitirme crecer y florecer junto a ella. Gracias infinitas por tanta bondad y cariño. Tyoscujuuyup Kixy (tlazohcamati cihua).

A Elena García y a Donají Quintas en quienes encontré un espejo y un puente. Gracias por el diálogo, por la diferencia y por la compañía, por la amistad y por el mundo que me presentaron.

Al ISIA por darme la oportunidad de ofrendar mi trabajo.

A Raquel Gutiérrez, por el acompañamiento sincero, la escucha cálida y el diálogo apasionado de éste y otros temas. Eres una gran maestra en mi vida, me siento afortunada de haber compartido un poco de este camino contigo. Mi admiración y cariño siempre.

A Verónica López y a Margarita Millán por el tiempo de calidad, la lectura atenta y los comentarios agudos sobre mi investigación, que me brindaron en cada reunión de comité. A Gaja Makaran y Diana Mulinari por su lectura cuidadosa y sus comentarios nutricos.

A Isabel Jaimes por donar su trabajo, tiempo y cariño a este sueño, por transcribir una entrevista y fungir como lectora crítica durante todo el proceso.

A Alejandra Rojas y a Silvia Marcelino por su trabajo colaborativo y de trueque para la transcripción de entrevistas. En este sentido, también a Carlos Vargas por su transcripción y su interpretación de algunas oraciones de ayuuk a español, además porque en su trabajo sobre el *kutunk* encontré resonancia y complemento.

A los varones que producen el equilibrio en mi vida. A mi padre Raúl por los libros y la pasión hacia ellos y por la lectura fértil de este trabajo, a mi hermano Aleph por enseñarme que siempre puede ser distinto, y a mis sobrinos: Leonel y David, por producirme el deseo constante de esforzarme para construir el otro mundo posible.

A CONACYT por la beca que sostuvo los estudios doctorales y al PPELA DE LA UNAM por toda la gestión.

TYOSCUJUYUP

La fuerza liberadora [...] se manifiesta hoy, de manera especial, en la praxis resistente y solidaria de las mujeres [...] que crean espacios de sobrevivencia, de fiesta, de placer y de alegría, superando la exclusión del mercado, desde abajo [y desde adentro], donde ya no hay la exclusión de nadie. Todos caben en este espacio que crean.

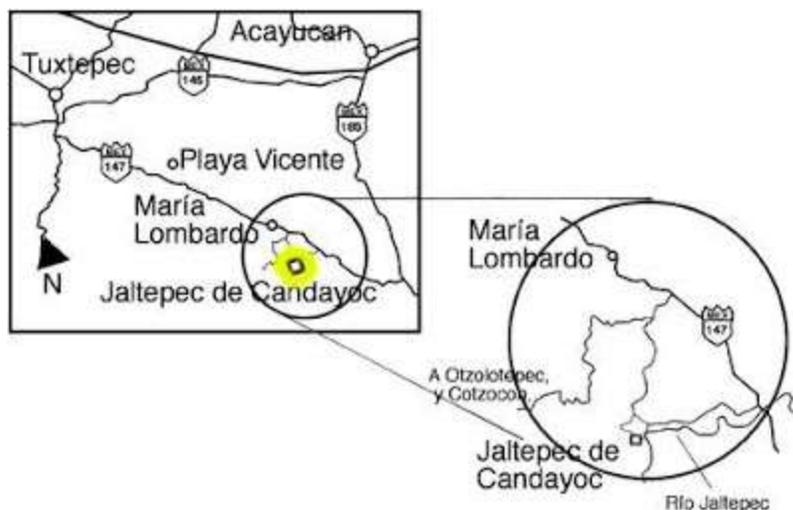
Mercedes Lopes Torres (1997).

Introducción

Viví en la cotidianidad de la comunidad por seis meses y, desde entonces, la comunidad ha vivido en mí. Y ahora, la forma que quiero disputar es la de lo común.

En el 2013 en medio de una crisis personal, laboral y profesional, uno de esos trances donde te desarmas por completo; en medio de la angustia y el miedo ante la sensación de desvanecimiento existencial, tuve un momento creativo para armarme y disputar una nueva subjetividad, una más consciente, y encontré una más común.

Sin mucha claridad de lo que ocurriría, el 5 de enero de 2014 emprendí un viaje. La noche de ese domingo, llegué a la terminal de autobuses conocida como la TAPO (Terminal de Autobuses de Pasajeros de Oriente) en la Ciudad de México, sólo de ahí podría tomar el autobús que me llevaría a María Lombardo de Caso en el estado de Oaxaca, en un viaje de aproximadamente 12 horas.



Fuente: <http://monografiajaltepec.blogspot.com/2010/11/instituto-superior-intercultural-aviuk.html>

Un pueblo ayuuk en el bajo mixe: sobre *Ĕxkatsp*

Por la mañana del 6 de enero de 2014 arribé a Lombardo, de ahí tomé un transporte colectivo que en 40 minutos me llevó a la comunidad de *Ĕxkatsp* (San Juan Jaltepec¹ de Candayoc), parte del municipio de Cotzocón. Ubicado en el este de la Sierra Norte de Oaxaca, en la región baja de la sierra que habita el *ayuuk jääy* o pueblo *ayuuk*: el bajo mixe.

La palabra *Ĕxkatsp* es ayuuk y significa “donde se hace llano el cerro” (Vargas, 2017: 3). La lengua de esta comunidad es el *Ayuuk*, palabra que nombra o define la adscripción étnica del pueblo originario o indígena. *Ayuuk* es una palabra que se interpreta como la “gente de la palabra florida” o “gente de la palabra y del cerro sagrado *-zempoaltépetl-*”.

Por lo general, cada comunidad de la región Ayuuk se define de acuerdo al nombre de sus comunidades y su propia variante. Algunas *täkma’yety* (abuelas), consideran que ser *ayuuk jääy* significa vivir en comunidad en las montañas. Es una forma de vestir y hablar (García y Quintas, 2017).

Al pueblo Ayuuk popularmente también se le conoce como los mixes. Según la tradición oral, la palabra “mixes” pudo haber surgido de la dificultad de los españoles de pronunciar *mixy* (Vásquez, 2008; García y Quintas, 2017). Es decir, como una derivación del vocablo *ayuuk mixy* (varón-hombre), al que se le agregó al plural “es” -varones/hombres-. Otra versión sobre el origen de mixe es la que dice que la palabra puede provenir del náhuatl. La raíz sustantiva *mix* del náhuatl significa ‘nube’. En esta investigación se privilegia la denominación *ayuuk* sobre mixe.

En *Ĕxkatsp*, según el censo que realizó el ISIA (Instituto Superior Intercultural Ayuuk) en el año 2015, se registraron 1839 habitantes viviendo dentro de la comunidad, 925 hombres (de los cuales 500 son considerados comuneros) y 914 mujeres. Una actualización de este censo la realizó Luis Fernando Vargas Hermenegildo egresado del ISIA, como parte de su Seminario

¹ Alonso Barros en Cien años de Guerra Mixes: describe a Jaltepec -del náhuatl *xalli* (arena, salitre) y *tépetl* (cerro)- (Vargas, 2017: 3).

de Titulación en el año de 2017. Señalando que existen 447 unidades familiares con un total de 2011 habitantes residentes. Ahora bien, si se toma en cuenta a la población migrante la población total en *Ėxkatsp* asciende a 3000 mil habitantes aproximadamente.

Llegué a *Ėxkatsp* como profesora voluntaria al ISIA (Instituto Superior Intercultural Ayuuk), haciendo lo que llaman tequio intelectual que es la “contribución académica sin honorarios” (ISIA, 2017). El ISIA es un proyecto de educación indígena en la región. No sabía muy bien de qué iba el modelo educativo, sólo tenía claro que mi perfil profesional y mi intención de voluntariado cubría las necesidades de la institución. Y así, el lunes 6 de enero de 2014 comenzó lo que ha sido un parteaguas en mi vida laboral y profesional, pero sobre todo, personal y académica.

El ritual de hacer común desde el trabajo: la mayordomía

La comunidad me recibió con una fiesta: la mayordomía de reyes. A la cual estábamos invitadas todas las personas del ISIA, desde las colaboradoras hasta las y los estudiantes. Eso para mí ya rompía el esquema de la universidad tradicional y me introducía en una dinámica desconocida que llamaba mi atención por la vinculación tan estrecha de la institución con la comunidad.

En cuanto llegué a las oficinas del ISIA, en el centro de la comunidad a un costado de la agencia comunal, me instalaron en un espacio que era llamada la casa de los profesores. Me explicaron que en ese espacio es donde se hospedan las personas colaboradoras externas que vienen a impartir clases modalidad intensiva, características del esquema ISIA. Después de un descanso, regresé a las oficinas y junto a un colaborador emprendí camino hacia la casa del mayordomo, como le nombran a la persona a cargo de la festividad: la mayordomía.

Durante los escasos diez minutos que duró el recorrido hablamos del modelo educativo ISIA y se me hizo saber que el hacer comunidad, es uno de los pilares y que la propuesta deriva

de reflexiones que el pueblo ayuuk realiza sobre el hacer común al cual ha llamado: **comunalidad** según me explicó el compañero Luis Orlando Pérez Jiménez SJ. Asimismo, me compartió que esta categoría está basada en el pensamiento, principalmente del intelectual ayuuk/mixe Floriberto Díaz y, también del intelectual zapoteco Jaime Martínez Luna, quien ha discutido en distintos foros esta propuesta intelectual.

Hablar de lo común me abrió la puerta para compartirle algo de los hallazgos que había tenido en mi tesis de maestría, la cual seis meses atrás había defendido y en la cual escribí sobre las formas comunes *hña-hñu*/otomíes en el Estado de México mediadas por el estado y las comparé con las formas comunes potenciadas por la autonomía que vivía el pueblo *K'ich'e* en Guatemala, en Totonicapán con sus 48 cantones. En esta investigación denuncié lo que llamé “descomunitarización” del pueblo *hña-hñu* (otomí) en el Edo. Méx., a partir de la intervención del estado y por las relaciones clientelares y serviles impuestas por el PRI (Partido Revolucionario Institucional) en su organización social que hace institucional estatal la producción de lo “común” que experimenta este pueblo; lo que hoy puedo nombrar como **formas impostadas** (o forzadas, o controladas, o uniformadas y fijadas por el estado) **de lo común**.

Asimismo, me percaté que también en lo privado de cada unidad familiar o trama comunal, se disputaba esta forma común propia del pueblo *hña-hñu*. El trabajo de las mujeres comenzó a tener un sentido más fuerte, que no lograba comprender del todo. Sin embargo, la pregunta que quedó rondando fue la de la producción de lo común. La preocupación que me dejó esta investigación previa y la charla con Luis Orlando Pérez Jiménez SJ, radicó en encontrar el sentido de las formas comunes no impostadas. En este tenor comenzó el diálogo con el mundo ayuuk en esa primera impresión que me dejó *Ēxkatsp* y la mayordomía de reyes.

Al llegar a la casa de la familia que estaba organizando esta fiesta me di cuenta que la casa estaba llena de personas que colaboraban para hacer posible tal celebración. Para ser una fiesta de las “pequeñas”, estaban muchas personas ahí que además de disfrutar y gozar, también estaban **trabajando**.

Comencé a observar lo que a mí alrededor pasaba, a la luz del diálogo sobre hacer común, hacer comunidad o materializar la comunalidad. Pude darme cuenta de todo el trabajo que se requiere y que es organizado con meses de anticipación y desde los hogares o las casas de cada una de las personas que apoyan en las siete celebraciones menores (6 de enero “Santo Rey”; 19 de marzo día de San José; el 15 de mayo día de San Isidro Labrador; el 13 de junio San Antonio de Padua; 8 de diciembre la Virgen del Perpetuo Socorro, 12 de diciembre Virgen de Guadalupe; 18 de diciembre Virgen de la Soledad y 24 de diciembre nacimiento de Jesús) y las dos grandes, la Ascensión del Señor la principal festividad cuya fecha es a los cuarenta días posteriores a la Pascua, por lo que es variable y el 24 de junio, fiesta en honor de San Juan Bautista, de quien lleva el nombre el pueblo.

Desde ese momento, el hacer común del mundo ayuuk o la comunalidad se convirtió en mi ocupación. Encontré en esta forma social una fuente de poder: el poder comunal, que es una manera de disputa desde el trabajo a las formas sociales que impone el capital. Una inspiración que aporta a la reflexión y la práctica resistente del mundo occidental *akäats* o mestiza a la que pertenezco. Desde ese momento, **la comunalidad ayuuk fue el eje de la problematización de esta investigación.**

La centralidad del trabajo de las mujeres en el ritual de hacer común

Como lo he mencionado, para la mayordomía el trabajo es fundamental. La mayordomía es la materialización del ritual de hacer común. Porque es la expresión del trabajo concreto que genera los sentidos en común al producir en interdependencia y consumir lo producido en colectividad.

Para la realización de la mayordomía se pueden distinguir al menos dos formas de trabajo: en la primera se ubica la articulación de la actividad de las distintas tramas domésticas que se acuerdan en la asamblea y que es el trabajo de los hombres (el cual desarrollaré en el

capítulo 4) y, en la segunda, están las múltiples tareas que se realizan desde el espacio íntimo/doméstico y en las que participan las mujeres, discusión esencial de esta investigación (en la cual ahondo en el capítulo 3).

Los mayordomos buscan, buscan quién va hacer atole, quién va atinar qué tanto de carne, quién va calcular qué tanto de chile, quién va calcular qué tanto de mole se va hacer, el mayordomo que tiene cargo, ese mayordomo se levanta con su pareja a buscar a esa persona, ya sabe cuántas personas van a buscar lo que va ayudar y los demás porque ya saben quién es mayordomo (Entrevista a Alba Eleuterio, 2017)

Como lo explica una comunera “*la asamblea nombra al mayordomo y ahí el tequio de quién va a ayudar, las mujeres van a ayudar a preparar la comida, a preparar todo lo que se tiene que ocupar y los hombres a, igual a los trabajos más duros, porque a ellos les tocan más ‘pesados’*” (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

En el trabajo de varones encontramos actividades como cortar leña para los fogones y sacrificar los animales para la comida y, en el segundo, está la preparación de los alimentos, atender a las personas invitadas el día de la fiesta y, antes y después, limpiar el espacio de la fiesta (la casa de la mayordomía) y lavar los trastes que se usaron (el lavado de olla).

Las mujeres se encargan de hacer la comida, los hombres [...] fijan una fecha para cortar la leña, van los hombres a leñar y las mujeres se quedan a hacer la comida (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

Las mujeres trabajan haciendo tamales, cocinando el mole, echando tortillas. Los varones, cortando leña, atizando los fogones, cargando botes de comida, sirviendo el atole, llevando y trayendo platos con comida, para los invitados que a su vez se convierten en potentes servidores de la comunidad para esta u otra festividad en el ejercicio de la complementariedad y reciprocidad.

Sin embargo, la reciprocidad parece estar diferenciada según el género, pues mientras al trabajo de varones se ha considerado servicio, con el cual acceden al sistema de gobierno y

su estructura de cargos, mismos que otorgan autoridad, está excluida, al menos formalmente, la participación de las mujeres, la muestra es el trabajo que complementa al de los varones y no está regulada ni otorga el acceso al sistema de cargos o de gobierno.

Por lo tanto, tampoco es parte formal de la toma de decisiones. Como consecuencia, genera la imposibilidad de acceder a la posesión de la tierra, la cual otorga el acceso a algún cargo (Vizcarra, 2002). Es decir, las mujeres quedan fuera en términos organizativos formales como es el *kutunk* (sistema de cargos ayuuk).

Dicho de otra manera, la primera distinción que marca las diferencias entre el trabajo de varones, que se otorga formalmente en asamblea y genera autoridad, es la siguiente:

El trabajo de la mayordomía es una carga que se tiene. Es una carga que tienen ellos, de mayordomía porque ellos ya lo nombran cuando es la asamblea [...] Ellos ya están nombrados para el año que viene, ya un año completo, ya saben que ya están nombrados (Entrevista a Alba Eleuterio, 2017).

La segunda es que el trabajo de las mujeres, no tiene formalidad asamblearia y se produce oralmente y en términos únicamente morales. El trabajo de mujeres se considera ayuda mutua y tequio.

“Pero no se le llama tequio se le llama ayuda mutua [...] Eso es otro tequio también, es una ayuda mutua que se da, sí porque es una invitación que el mayordomo hace desde tiempo atrás” (Entrevista a Anita Garrido, 2017)

Por lo que, no genera posición en la estructura de cargos. Y, sin embargo, el trabajo de las mujeres es central en el hacer común ayuuk “Y en la mayordomía ahí si van todas las mujeres a ayudar, ahí sí van todas, jóvenes y grandes” (Entrevista a Anita Garrido, 2017). Pues a través del trabajo de sostenibilidad de la vida cotidiana y del que se necesita para los momentos extraordinarios: como el tequio -en algunas regiones de Sudamérica es conocido como minga²-, el trabajo colaborativo donado para poder cumplir con los servicios en las

² *mink'a*, palabra quechua que significa “compromiso, contrato o convenio para un trabajo, entre el trabajador y la persona que necesita sus servicios. Sistema de trabajo utilizado desde el inkanato hasta nuestros días. [...] Ec: sistema de trabajo comunitario.” (Diccionario SIMI TAQUE, 2005).

celebraciones comunitarias, para poder llevar los cargos de las fiestas patronales o mayordomías o para la realización de eventos escolares y particulares (familiares).



Trabajo de las mujeres para la mayordomía,
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donají Quintas Aristas

El trabajo cotidiano y extraordinario de las mujeres como clave política comunal: una crítica latinoamericanista sobre la comunalidad y el poder comunal.

Hasta aquí, en la reflexión de la experiencia del hacer común o la comunalidad, reconozco algunos elementos característicos y fundamentales en la lógica social colectiva del pueblo *ayuuk en Ēxkatsp*, sobre todo en los rituales de hacer común como las mayordomías. Me quedó claro que toda celebración implica un gozo y un trabajo, uno que además no es remunerado; pues es trabajo que se hace por reciprocidad, un trabajo para todos, donde disfrutan compartiendo.

Al trabajo de servicio comunal realizado por los varones le nombran tequio, y mano vuelta al efectuado por las mujeres. A lo largo de la tesis, dilucido sobre el trabajo que configuran las relaciones cuya característica es la interdependencia comunitaria o comunalidad: inmanencia de la comunidad y la energía viva del pueblo *ayuuk*. (Robles y Cardoso, 2007: 39). Me refiero al servicio o trabajo comunal del pueblo *ayuuk*.

Por **trabajo** será entendido “el proceso de producción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido, al interior de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades” (Fuentes, 2015: 195) que genera relaciones y condiciona las estructuras y formas sociales, e incluso humanas (Engels, 1985).

Gladys Tzul es una de las intelectuales latinoamericanas que define el trabajo comunal al destacar lo que dice en el emblema de Totonicapán, Guatemala: la fuerza del pueblo está en el servicio o de servicio. El **trabajo comunal** será asumido como “la relación social -fuerza de trabajo- que habilita la producción de lo que necesitamos para vivir y que tiene que ser pautado, organizado y reglamentado” (2015a:113) usualmente vía la asamblea: figura política en la que se sintetiza la producción colectiva de las decisiones.

El trabajo comunal o de servicio en la región *ayuuk* en México tiene cinco expresiones según Martínez Luna (2013):

1. El trabajo para la decisión -la asamblea-.
2. El trabajo para la coordinación -el cargo-.
3. El trabajo para la construcción -el tequio-.
4. El trabajo para el goce -la fiesta/mayordomía-.
5. Y al final, una forma de trabajo, supuestamente pasiva, la de las mujeres y la de los jóvenes. *“Nuestro trabajo o servicio comunal no se llama tequio, se llama mano vuelta”* (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

En esta última versión **de trabajo de servicio de las mujeres centré la propuesta reflexiva en esta investigación**. Lo cual, irremediablemente me condujo al trabajo cotidiano de reproducción de la vida en el espacio íntimo/doméstico, pues tiene la misma calidad éste como el que se despliega en lo comunitario: la mano vuelta. Entendido el espacio íntimo/doméstico como el punto de partida de la actividad humana de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que ésta exige y que, por lo tanto, garantiza las condiciones para la capacidad autónoma de forma social, (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015) que se extiende, en su forma comunitaria a la hora de dar un servicio.

Las preguntas que intento responder en esta investigación son **¿Cuáles son las expresiones del trabajo desde el espacio íntimo/doméstico que las mujeres ayuuk realizan para sostener el trabajo comunal extraordinario de varones que Martínez Luna señala? y ¿Cuáles son las expresiones ordinarias del trabajo de mujeres?**

El argumento para responderlas versa sobre la separación entre lo político y lo reproductivo en términos de género también en el sistema de cargos o de gobierno indígena, *kutunk*. Que aún perseguido por el gobierno liberal en México es un sistema de organización con formas particulares de jerarquización (entendida como el ejercicio del poder al modo occidental, desde la dominación -subordinación- y la subsunción) entre los varones. Lo cual dificulta la visibilidad y el potencial político del trabajo comunitario de las mujeres. El trabajo de las mujeres extraordinariamente, la mano vuelta, es el de la cocina y el trabajo ordinario, la crianza y cuidado, también.

El trabajo extraordinario y cotidiano es el que sostiene todo el sistema de gobierno y a las tramas comunales y no tiene forma de simbolización. Es trabajo que no se nombra ni se distingue más allá de las edades de las mujeres que dan mano vuelta y su estado civil, para ubicar su lugar en la trama familiar (son nueras, esposas, abuelas, suegras, madres, hijas, sobrinas, ahijadas, madrinas, o amigas...etc.). Intenté profundizar en la reflexión sobre la politización desde el cúmulo de inmenso trabajo indistinguible y cotidiano.

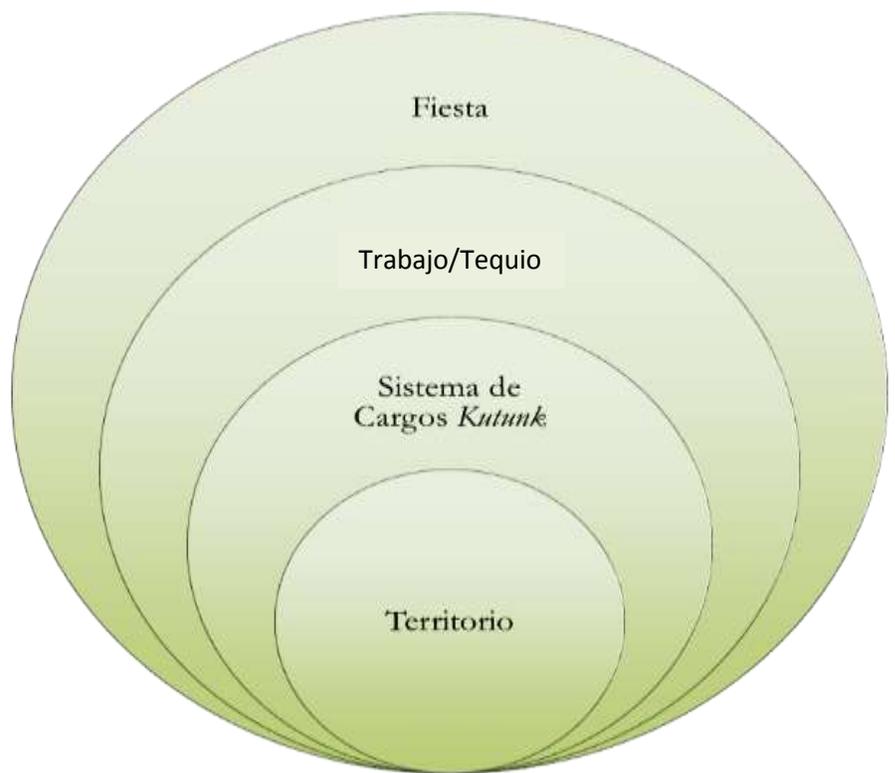
La propuesta epistemológica de Jaime Martínez Luna resuena con las observaciones que realicé a lo largo de mi estancia en *Ēxkatsp*. Sin embargo, el intelectual zapoteca propone una forma de organización y producción desde lo común basado en las ideas de Floriberto Díaz y la nación del poder comunal y la comunalidad, que pareciera que sólo es visible en los tiempos extraordinarios de la fiesta o en la defensa o lucha de territorio o de la cultura y se gesta en el trabajo, pero sólo de varones: 1.- Servicio/cargo *-kutunk-* donde son varones, 2.- La Asamblea, a la que sólo asisten comuneros -quienes poseen la tierra-varones, 3.- Tequios de hombres y 4.- La Mayordomía, en donde el que recibe el cargo es el varón, aunque consideren que con este acto reciben el cargo la dualidad, el varón con la compañera, la hija, la hermana, la madre, etc.

Como lo señala Gladys Tzul,

Aun cuando las mujeres no participen directamente en la producción de decisión colectiva, y no siempre tengan la real posesión de la tierra, es claro que la fuerza del trabajo de ellas es la que sostiene en gran parte lo comunal. Incluso si las mujeres no están habilitadas para ejercer decisión colectiva en la asamblea (porque la representan los hombres, los padres o los hermanos), ellas trabajan comunalmente porque, si bien no participan en la decisión, están habilitadas porque ellas hacen uso y tienen beneficio colectivo, en tanto participan como esposas, hijas, hermanas. Sin embargo, son ellas quienes trabajan en el territorio, pues hacen uso de éste y obtienen todos los beneficios que emanan colectivamente. Aquí, claramente nos encontramos con una jerarquía patriarcal (entendida como el ejercicio del poder al modo occidental, desde la dominación

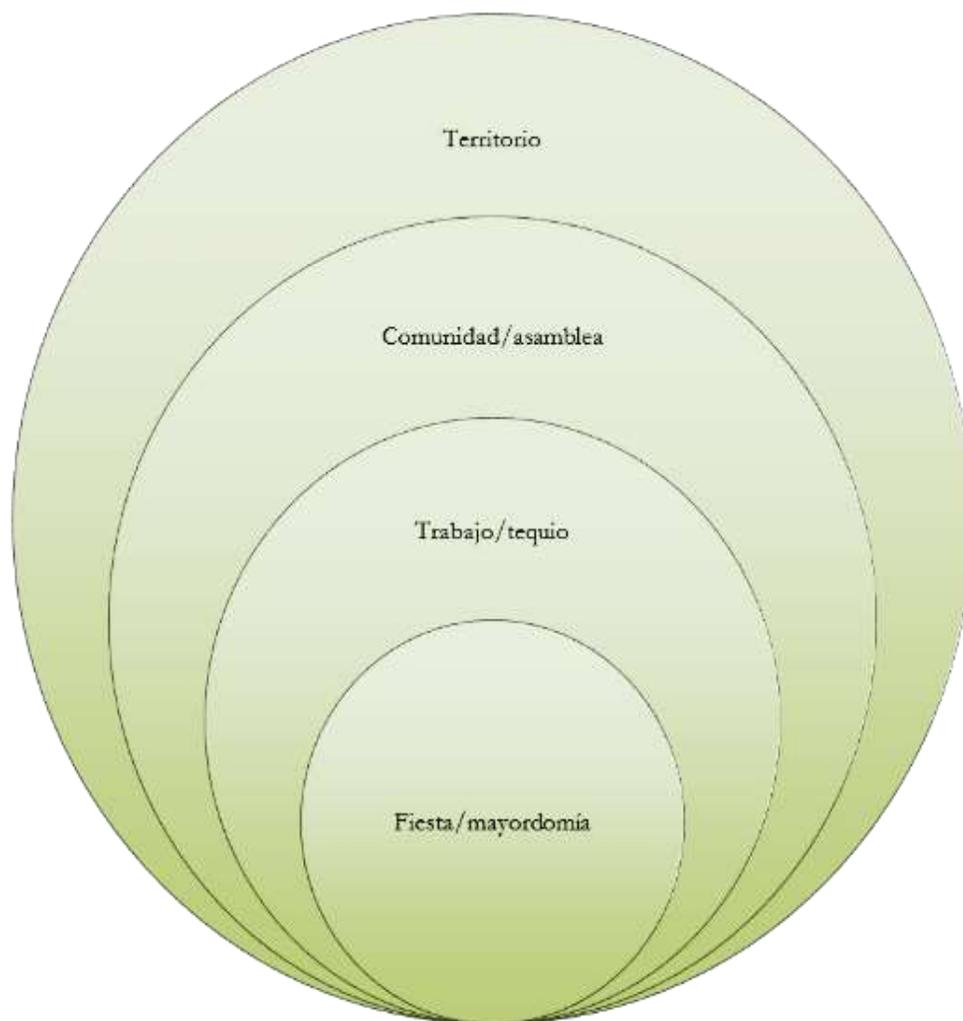
-subordinación- y la subsunción), la cual no es la misma que opera en el patriarcado del salario, pues no hay una plena separación entre productores y medios de producción. **Lo que sí existe es la inclusión diferenciada de las mujeres en la participación para la decisión** (Tzul, 2015, p112, resaltado propio).

Para Jaime Martínez Luna (2013), la comunalidad tiene cuatro pilares: territorio, asamblea, tequio y fiesta. En especial él, pone al centro de la reproducción de lo común a la fiesta.



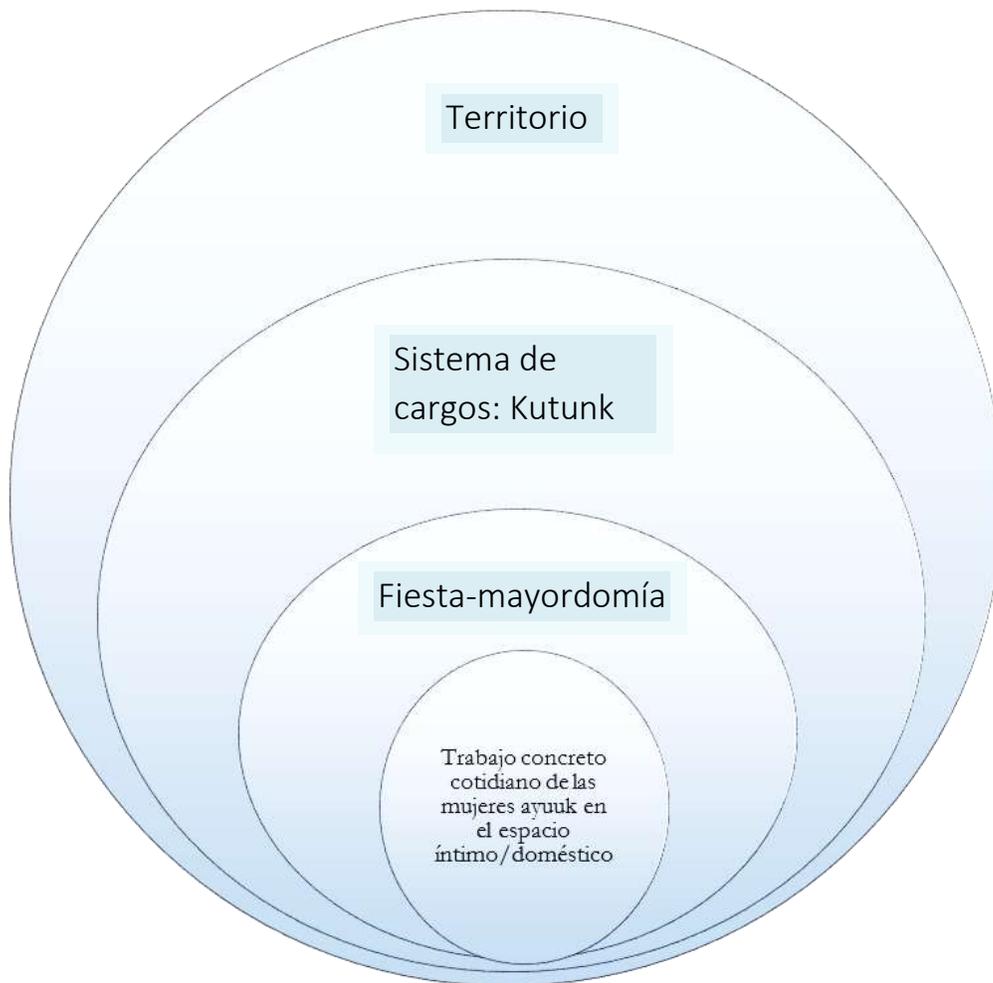
Por su parte, Hugo Aguilar Ortiz, abogado y miembro de Servicios del Pueblo Mixe (SER-Mixe), al explicar la organización para la producción de lo común y el poder comunal también usa la propuesta de Floriberto Díaz.

A diferencia de Martínez Luna, Aguilar coloca en el centro al territorio, que se gestiona a través del sistema de cargos -el *kutunk*-, que es un trabajo -tequio-, que hace posible la realización de las fiestas y la defensa.



La propuesta consiste en pensar la configuración y elaboración de lo común desde el trabajo.

Retomando también la propuesta de Díaz y, a diferencia de los dos autores anteriores, propongo colocar en el centro de los ejercicios de concreción social comunal: el trabajo, y no sólo el tequio que es de varones, sino el de mano vuelta que es el de las mujeres y pensar cómo este trabajo es una ampliación del trabajo concreto que realizan cotidianamente en este espacio íntimo/doméstico.



Los varones con el trabajo de servicio adquieren reconocimiento y autoridad, mientras el trabajo de las mujeres no está regulado por la institucionalidad comunal aunque sea este el que sostenga y reproduzca concretamente a la trama comunal.

Pues al menos pienso yo que si estás bien, sabes por qué, si a mí me mandaran a leñar es un trabajo que no lo voy a poder realizar ¿por qué?, porque es un trabajo pesado, y pues no, como ya estamos acostumbrados, no, a pensar o a mirar una mujer en la cocina, pues tampoco no lo veríamos bien ver a unos señores, no, haciendo la comida, cuando ya es así es en la mayordomía no hacen los tamales, pero sí sirviendo atole, sacando los tamales de la olla, porque pues sí es trabajo pesado porque llenan una cubetota y así lo van acarreado donde las señoras están repartiendo los tamales, ahí sí, ¿verdad? Ahí si entra el trabajo de los señores (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

El trabajo de mano vuelta aun cuando no está simbolizado en el poder comunal y sistema de cargos, es para las mujeres fundamental en su visión y en su hacer común.

Yo he ido a las fiestas porque es la forma de vida en comunidad. Si hay un difunto, vas y ayudas, vas, por propia cuenta o porque te invitan a elaborar los tamales, al velorio, la comida, al entierro (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

Como se ha detallado hasta aquí, esta investigación es una propuesta que intenta pensar las claves políticas de la comunalidad desde el interior de los hogares -en el espacio íntimo/doméstico- que se despliega hacia lo comunal en *Ĕkatsp*. “Y hay otras que preparan el agua, hay otras que se dedican a lavar los trastes, hay otras que se dedican a repartir comida, hay quien nada más está dirigiendo, o sea, todas ya tienen una responsabilidad” (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

La reflexión en esta investigación tiene como **eje epistemológico el trabajo concreto** - dilucidado desde el pensamiento crítico de Bolívar Echeverría- en sus formas cotidiana y extraordinaria, de servicio comunitario: de tequio/mano vuelta para la fiesta y para la lucha.

El objetivo es argumentar que el trabajo de las mujeres tanto cotidiano como extraordinario, sostiene el trabajo de servicio de los varones en *Ĕkatsp*. La discusión que despliego en los siguientes capítulos, se basa en lo observado durante varias visitas a la comunidad que comenzaron en 2014, con una estancia permanente de seis meses y continuaron de 2016 hasta 2018 con estancias periódicas de, aproximadamente, dos semanas cada una. Aunque se han extendido hasta a un mes.

Metodológicamente, esta investigación ha significado un reto, pues al no ser parte de la comunidad y en el afán de guardar el diálogo horizontal, se me dificultó escribir y presentar la investigación sin caer en las tentaciones coloniales. **Las claves que me permitieron la integración, en cierto grado, a la vida comunitaria y la cercanía a la cotidianidad de la vida de estas mujeres fueron: las conversaciones con ellas en una práctica de escucha y respeto, el seguimiento que intenté mostrar por sus normas comunitarias y mi participación en el trabajo colaborativo a los niveles íntimo/doméstico y de tequio comunitario.**

Cabe afirmar que esta investigación pretende ser un diálogo con la comunidad y sus procesos de comunalidad. Haberme incluido como voluntaria colaboradora del ISIA, me permitió una proximidad distinta con la comunidad, a la que me hubiera tardado más en llegar como investigadora. **El lugar con el que pretendí este ejercicio** fue el de convivir con las distintas maneras de hacer y co-habitar el mundo y retroalimentar mi vida con la de las otras mujeres.

A lo largo de mis seis meses de estancia en el 2014, mi espacio fue el de la cocina. Durante ese tiempo, comprendí que los varones, en su espacio de varones, tomaban decisiones y eran quienes con mayor facilidad tenían el reconocimiento comunitario en los espacios comunitarios o “públicos no estatales”. Al principio, desde mi mirada colonial, no dejaba de asumir que había una forma machista, en esas relaciones, pero no podía ver nada más.

Esa mirada se fue transformando a lo largo de las visitas en las cuales he podido seguir en diálogo con las compañeras, amigas, comadres y, hoy para mí, ya hermanas *ayuuk* y de otros pueblos. Algunas diferencias con la lectura de las compañeras sobre las razones de la violencia, me condujeron a la discusión sobre la manera en que se veía el problema y en dónde estaba poniendo la atención, no negaban la violencia y me invitaban a colocar mi curiosidad en un lugar que me permitiera complejizar y abrir mi panorama para comprender lo que ellas perciben como violencias patriarcales, “machistas” como ellas las nombran.

Ritual intercultural

Día de la tierra

Rancho Nääxwin, ISIA



Archivo ISIA

Así me percaté que, la reflexión sobre el trabajo cotidiano de las mujeres debería estar a cargo del pensamiento de mujeres que estuvieran discutiendo las violencias sobre los cuerpos de mujeres y sobre el trabajo que realizan y el espacio que ocupan para producir en la modernidad capitalista; abrí un diálogo con Silvia Federici, y con mujeres feministas que estuvieran discutiendo teóricamente las violencias que ejercen sobre los cuerpos que trabajan para producir la vida en común. Coloqué la lectura de una intelectual maya, Gladys Tzul, como lente que me permitió observar lo que a mi mirada feminista occidental le era ajeno.

Únicamente pretendo dar cuenta de las tensiones que se presentan en el trabajo comunitario o de servicio: tequio y mano vuelta, en relación con el capitalismo, sus formas mercantilistas y patriarcales, por un lado y, por el otro, desde el respeto -y sin intención ofensiva- de la inclusión diferenciada, como le nombra Gladys Tzul, entre el trabajo de servicio comunitario de varones y el de las mujeres.

Me centraré en las mujeres que generan con su trabajo cotidiano, la sostenibilidad de la vida, desde el espacio íntimo/doméstico con sus relaciones de interdependencia -a partir de la producción de valor de uso-, que a su vez posibilitan un conjunto de acciones políticas que sustentan y permiten la reproducción de la forma social comunitaria o entramados comunitarios (y con ello proveen la producción del valor de uso de los varones con su trabajo para la sostenibilidad de la vida). El trabajo de las mujeres *ayuuruk* sostiene la vida para hacer común o para la comunalidad, lo que hace de su trabajo la clave política de este pueblo.

La comunalidad, como se ha señalado, tiene cuatro dimensiones y en mi propuesta es el trabajo la base de las claves políticas de ésta: el tequio, la mayordomía o fiestas, el *kutunk* y el territorio. El papel del tequio que, de acuerdo con Zibechi en Méndez, “es el centro de la vida comunitaria. Es el trabajo gratuito en que se ponen en vida los valores de reciprocidad, que sustentan las formas en que se va forjando el mundo nuevo en que caben muchos mundos.” (2017: 168) Puede decirse que el tequio configura y significa a los comunes.

La experiencia del tequio y su importancia para mantener un proyecto en pie lo vivencí en el ISIA durante mis estancias y visitas; y no sólo a nivel institucional sino que pude, en algunos

momentos, integrarme a la producción del común en tequios del ISIA hacia la comunidad y con trabajo de mano vuelta en algunas fiestas.

Las mujeres de *Ĕxkatsp* me abrieron su intimidad al ver que me interesaba por trabajar con ellas en espacios menos visibles al imaginario político de la comunalidad, como la cocina y, en general, el espacio íntimo/doméstico. Mirar la comunalidad desde la cocina y el espacio íntimo/doméstico, me llevó a observar que el trabajo cotidiano de hombres y mujeres se reproduce en una especie de ampliación en el comunitario, con el tequio de varones y la mano vuelta de las mujeres. El problema está en los alcances que tiene este trabajo en las estructuras de poder comunal, la titularidad de la propiedad comunal, la asistencia a la asamblea, la entrega de los cargos, etc. El trabajo de varones si les coloca en estas estructuras y el trabajo de mujeres no.

En mi argumentación **diálogo con el pensamiento** sobre lo común, abordo principalmente el trabajo del cuerpo académico de “Entramados comunitarios y formas de lo político” del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, que dirige la intelectual mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar, quien discute estas nociones con la feminista italoamericana Silvia Federici y la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.

Asimismo, entablo una discusión con las ideas sobre el trabajo comunitario o servicio, de Gladys Tzul y, sobre éste y la categoría de comunalidad con dos intelectuales indígenas oaxaqueños, el zapoteco Jaime Martínez Luna y el mixe Floriberto Díaz. Arropo estas nociones con algunos puentes teóricos de dos críticos sudamericanos, Bolívar Echeverría y Luis Tapia, sobre el trabajo concreto y su producción social desde el valor de uso.

***Wijën kajën mää naax kajp*³: sobre la mirada a través del Instituto Superior Intercultural Ayuuk.**

³ Saber y conocer para la comunidad. Lema ISIA y uno de los dos fundamentos pedagógicos: educar y aprender

Colocar **el trabajo como el centro del análisis de la configuración de las formas sociales comunes, deriva de mi estancia en el ISIA durante los seis meses** en los que me integre, en la medida de mis posibilidades, a la comunidad, y de los cuatro años en los que he estado regresando frecuentemente por temporadas cortas.

El modelo educativo ISIA tiene como principios la integralidad, la solidaridad y la comunalidad⁴. A esta última la definen de la siguiente manera:

Aamukëj jikyäjtën o atu'kmukëj jikyäjtën son las palabras que usamos en nuestra lengua Ayuuk para referirnos al fenómeno de la comunalidad. Aamukëj literalmente significa “entre todos” y atu'kmukëj “todos en uno solo”, por lo que podríamos afirmar que las expresiones plasmadas en la primera línea de este párrafo significan, en una primera aproximación, “hacer la vida entre todos juntos”.

El ISIA tiene la intención de ser una formación profesional y humana “integral que fortalezca la práctica de valores y actitudes acordes a la propia cultura, para que sea posible que estas se concreten y manifiesten en la práctica cotidiana de la comunalidad, con actitudes que muestren solidaridad, equidad y respeto a otras manifestaciones lingüísticas y culturales” (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008: 16).

La cual se experimenta a través de su característica pedagógica y de una interrelación o interdependencia entre la investigación, la docencia y la vinculación comunitaria. En este marco, el tequio se convierte en una acción central del modelo educativo, pues fortalece la producción de lo común.

⁴ La Universidad Indígena Intercultural Ayuuk se sustenta en los valores, ideas y principios que nos han dado identidad como pueblo Ayuuk y como parte de la diversidad indígena que alimenta al conjunto de la humanidad. Estos principios son, la comunalidad y la integralidad, que se complementan con el principio de la solidaridad. (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008: 17)

Durante mi estancia en el ISIA, la comunalidad fue una constante presencia en el diálogo y la reflexión que entablé, principalmente, con algunas compañeras colaboradoras en la institución como Irma Manuel Rosas, quien se convertiría en mi sujeto clave de investigación y un puente cultural.

La estructura

Ilustro la primera parte del documento con la lucha que enfrentó *Ĕkatsp*, para la construcción de la noción de lo común sobre un territorio. Después, explicó la comunalidad intercultural a partir del trabajo concreto cotidiano, el tequio, que se realiza en ISIA. Proyecto educativo intercultural de nivel superior, instalado en la comunidad referenciada. En el tercer capítulo expongo mi interpretación del despliegue de la reproducción de la vida a escala del proceso de comunalidad *ayuuk*, exaltando la cantidad y calidad del trabajo de las mujeres que es necesario para hacer posible la ejecución de las mayordomías. Finalmente, en el cuarto y último capítulo, intento exponer el trabajo de las mujeres que también es el que sostiene al *kutunk*, y me extiendo en su presentación, como el sistema de cargos que gesta el poder comunal de un sistema de gobierno.

La disertación parte del trabajo mano vuelta -colaborativo desde la corresponsabilidad y autoregulado-, que es el que sostiene a la mayordomía, considerado de mujeres, que acompaña el trabajo de servicio para: el tequio, el cargo y la asamblea en *Ĕkatsp* y el trabajo cotidiano dentro del espacio íntimo/doméstico.

Gladys Tzul, parafraseando a Spivak, propone una mirada al trabajo comunal ordinario y extraordinario que las mujeres realizan en el espacio comunitario -y agrego- en el espacio íntimo/doméstico. Las coloca en un papel estructural, más que marginal en la reproducción de los entramados comunitarios y en el juego político del pueblo. Lo cual me parece que se reproduce en el pueblo *Ayuuk Ĕkatsp*, el problema está con las formas de reconocimiento de dicho papel.

Para la disertación se propone la categoría de Gladys Tzul del *k'as k'ol* en el pueblo maya *k'ich'e* en Guatemala como el eje de discusión, por lo que servicio o trabajo comunitario en el pueblo ayuuk, en México será también entendido como: las formas sociales en donde la “vida doméstica (la organiza el mundo de la reproducción) y sociedad política (la que organiza la vida pública) no se encuentran plenamente separadas [...] En el mundo comunal más bien uno sustenta al otro y al mismo tiempo, se alimentan mutuamente” (Tzul, 2015: 133).

En esta investigación se describe el trabajo comunitario en ambos espacios, haciendo énfasis en el trabajo concreto y cotidiano de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico que se despliega hacia lo comunitario y extraordinario y se enfatiza en la manera en la que este tipo de trabajo, por sus características, recrea relaciones de interdependencia que, a su vez, construyen las condiciones para experimentar lo común cuyos despliegues más conocidos son las expresiones del servicio de los varones: el tequio, el cargo, la mayordomía y la asamblea.

Por último, ofrezco una disculpa a las mujeres ayuuk y al *ayuuk jääy* de *Ēkatsp* si perciben a lo largo del documento un tono colonial, he intentado que esto sea un diálogo en donde yo también me expuse. Intento mostrar cómo me ha descolocado esta investigación de mi centro eurocéntrico colonial. Tal vez no lo logré del todo y mis luchas internas no salieron libradas completamente. Sin embargo, dejo manifiesto es que esta investigación me ha permitido mirarme desde las otras y mirar a las otras a través de la diferencia desde un intento no jerarquizado, y con conciencia de que el poder siempre está en juego en una relación, que va y viene, y que no tiene que ser ni necesaria ni únicamente de dominación.

Capítulo 1 Sobre el despojo del territorio en *Ēkatsp* y la ruptura de lo común: una crítica desde Latinoamérica al patriarcado del salario de la modernidad capitalista.

¿Por qué esa ironía de la vida? Porque nos llega.

*¿Por qué nos los cobran de esa manera? Tenemos el dinero pero no
hay nada. No hay nada.*

[Refiriéndose al alimento que podía comer directamente del campo]

Entrevista a Zulma Clemente (2017)

Si la dinámica neoliberal expropia la dimensión colectiva de la existencia, resquebraja la vida común, hay que insistir que la vida no es posible sin el vínculo con los otros. A partir de esta afirmación, podemos construir procesos de autonomía ya no externos, sino internos a lo social. Es decir: autonomía desde una realidad de interdependencia.

Silvia Gil (2014)

Al convivir constantemente con la noción de comunalidad, y al involucrarme, poco a poco y en cierta medida, con la vida cotidiana de *Ĕkatsp*, me percaté de que estas formas sociales han resistido a los embates coloniales de la modernidad capitalista, porque están fuertemente vinculadas a la producción. A partir de esa toma de conciencia, fue entonces que yo he participado activamente, desde el trabajo concreto que genera valor de uso, en medio de relaciones humanas comunitarias a la hora de dar un servicio o tequio como en el ISIA, proyecto que describo en el capítulo 2. El trabajo de mano vuelta para la fiesta, lo explico en el capítulo 3, y todas las actividades que sostienen el *kutunk*, las discuto en el capítulo 4, en el cual incluyo asimismo la defensa del territorio como un elemento central.

La discusión sobre el misticismo de la sacralidad del territorio, la desarrollo sobre las luchas milenarias de los pueblos originarios que les hace movilizarse y mantenerse en pie de lucha por su defensa, sin que les importe la pérdida de la vida. Al respecto, en enero de 2018, la periodista de la revista PROCESO, Gloria Leticia Díaz sostenía en una nota que “la administración de Enrique Peña Nieto ha resultado la más letal para los defensores del territorio y del medio ambiente” (Díaz, 2018).

Tal afirmación la sustenta en una destacada investigación de campo de la organización Internacional Global Witness (ONG que trabaja para romper los vínculos entre la explotación de los recursos naturales, el conflicto, la pobreza, la corrupción y los abusos contra los derechos humanos en todo el mundo). Los resultados señalan que al menos hubo 44 ejecuciones desde 2010, ocho de ellas cometidas durante los primeros meses de 2017 (Díaz, 2018).

Por su parte, la Red Nacional de Organismos de Derechos Humanos, Todos los Derechos para Todos (Red TDT), documentó 302 agresiones contra defensores, que van desde amenazas de muerte hasta ejecuciones extrajudiciales, entre 2012 y 2016 (Díaz, 2018).

Entre junio de 2016 y mayo de 2017 se registraron 11 ejecuciones extrajudiciales de defensores de la tierra, y las organizaciones de derechos humanos registran un alarmante “incremento de esta grave violación a los derechos humanos en la actual administración política” (Red TDT y Díaz, 2018).

La periodista señala que el documento de investigación de Global Witness considera los impactos de los proyectos económicos sobre el tejido social mexicano como orígenes de los abusos a defensores de la tierra, el territorio y el ambiente. También menciona que “entre los proyectos económicos que mayores impactos sociales han causado en las comunidades indígenas y rurales en México, destacan los relacionados con minería, con la generación de energía (hidroeléctricas, eólicas, gasoductos y minería de carbón), así como de infraestructura y turísticos” (Díaz; 2018). Con este reporte, la periodista advierte sobre “la discriminación ancestral de los pueblos originarios y la falta de consulta hacia ellos sobre los impactos de los proyectos económicos sobre su desarrollo cultural” (Díaz; 2018).

Entonces, si bien es cierto que hay una persecución criminal sobre los defensores de la tierra, que además pertenecen a los pueblos originarios, también lo es que al interior de este sector de la población que está en lucha y resistiendo a los embates del capitalismo, hay exclusión y dominación, derivadas de las formas patriarcales.

Una de las causas generadoras de las relaciones diferenciadas de género es el poco acceso a la tenencia de la tierra. Una infografía que elaboró el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB), en el marco del día internacional de las mujeres rurales en 2018, con información del Instituto Nacional de las Mujeres de 2016 y el Registro Agrario Nacional de 2016 y 2017, señala que el 29% de la fuerza laboral del campo mexicano son mujeres rurales indígenas y mestizas (ILSB, 2018). “A pesar de sus aportes a la economía, las mujeres rurales no tienen el mismo acceso a la propiedad comunal de la tierra” (ILSB, 2018).

Según el ILSB, sólo el 21% de las mujeres son ejidatarias frente al 79% de los varones que sí acceden a la tenencia de la tierra en esta versión de propiedad. En los ejidos, tan sólo el 4.38% de mujeres han sido presidentas de la organización política, mientras el 95.1% son varones. En torno a la posesión de la tierra comunal, el 25% son mujeres, mientras que 75% son varones. En estos contextos, el 2.31% de mujeres ha tenido la presidencia de la organización política, el 97.68%, son varones. Esta diferenciación produce desequilibrio y limita a las mujeres en su participación política (ILSB, 2018).

En este primer capítulo planteo una crítica a las lógicas de defensa del territorio que continúan sin despatriarcalizarse, y también reflexiono sobre las relaciones diferenciadas y asimétricas entre hombres y mujeres, que reproducen la desvalorización del trabajo de las mujeres y la invisibilización de su potencial político, en tanto que son el sostén de la reproducción de la vida que configura los entramados comunales. Los cuales se producen a partir del trabajo cotidiano desde el espacio íntimo/doméstico, articulándose así la reproducción de las condiciones materiales que sostienen la vida, le dan fuerza y la nutren. “Las mujeres destinan a tareas del hogar no remuneradas 37 horas semanales en promedio mientras los hombres 8 horas semanales” (ILSB, 2018).

En otras palabras, lo que argumento en este apartado es que el trabajo de las mujeres en *Ėxkatsp* concretiza la lucha. Las mujeres, sus cuerpos y su trabajo, posibilitan la presencia de cuerpos de varones defendiendo un territorio. Por ejemplo, los comuneros defendiendo la sábana en *Ėxkatsp*. En contraste, se pueden encontrar a lo largo del continente manifestaciones de luchas por el territorio donde las mujeres han tomado la batuta de la organización, como es el caso de algunas luchas de Bolivia o como Cherán en México. En esta comunidad las mujeres tienen perfil de baja exposición, sin embargo, lo que quiero resaltar es que su trabajo es fundamental para sostener cualquier lucha ya sea como líder o no. Las mujeres meten el cuerpo y su trabajo para hacer posible la defensa de su vida digna y la de su pueblo.

En los siguientes párrafos despliego una discusión sobre la construcción común de la noción de territorio, intentando dar cuenta del ejercicio concreto del trabajo como el generador de la materialidad de la comunalidad vertido sobre el territorio dando sentido político y articulación para la defensa.

Asimismo, encontrarán una crítica a las relaciones diferenciadas entre hombres y mujeres, al interior de la articulación de la defensa por reproducir formas patriarcales de visibilización y negación de todo lo relacionado a la reproducción de la vida de las mujeres. “Más de 40% de mujeres rurales no tiene ingresos propios por las actividades que realizan” (ILSB, 2018).

Estos son, aproximadamente 13 millones de mujeres. El 60% se encuentra en situación de pobreza (ILSB, 2018).

A pesar de estos desequilibrios que generan desigualdades, las mujeres sostienen a sus comunidades, a México y al mundo. “Cuidan y defienden sus territorios en contra de los megaproyectos y otras amenazas que ponen en riesgo las formas de vida comunitarias” (ILSB, 2018). Si bien, no lo hacen todas desde las trincheras más visibles de la defensa, su trabajo desde el espacio íntimo/doméstico sostiene tales trincheras.

1.1 *Ĕ̀xkatsp* territorio comunal: la construcción de lo común y el territorio

El territorio es un espacio donde se encuentra “el agua, los caminos, los bosques, los cementerios, las escuelas, los lugares sagrados, los rituales, las fiestas” (Tzul, 2015: 25). Así, el territorio puede ser definido como el espacio sobre el que se reproduce la decisión mediante una serie de estrategias pautadas en cada unidad de reproducción, lo que genera un gobierno propio (Tzul, 2015).



La calle principal de Jaltepec, y en el fondo está el centro de la comunidad, donde se ubica la cancha de basquetbol y la agencia municipal.

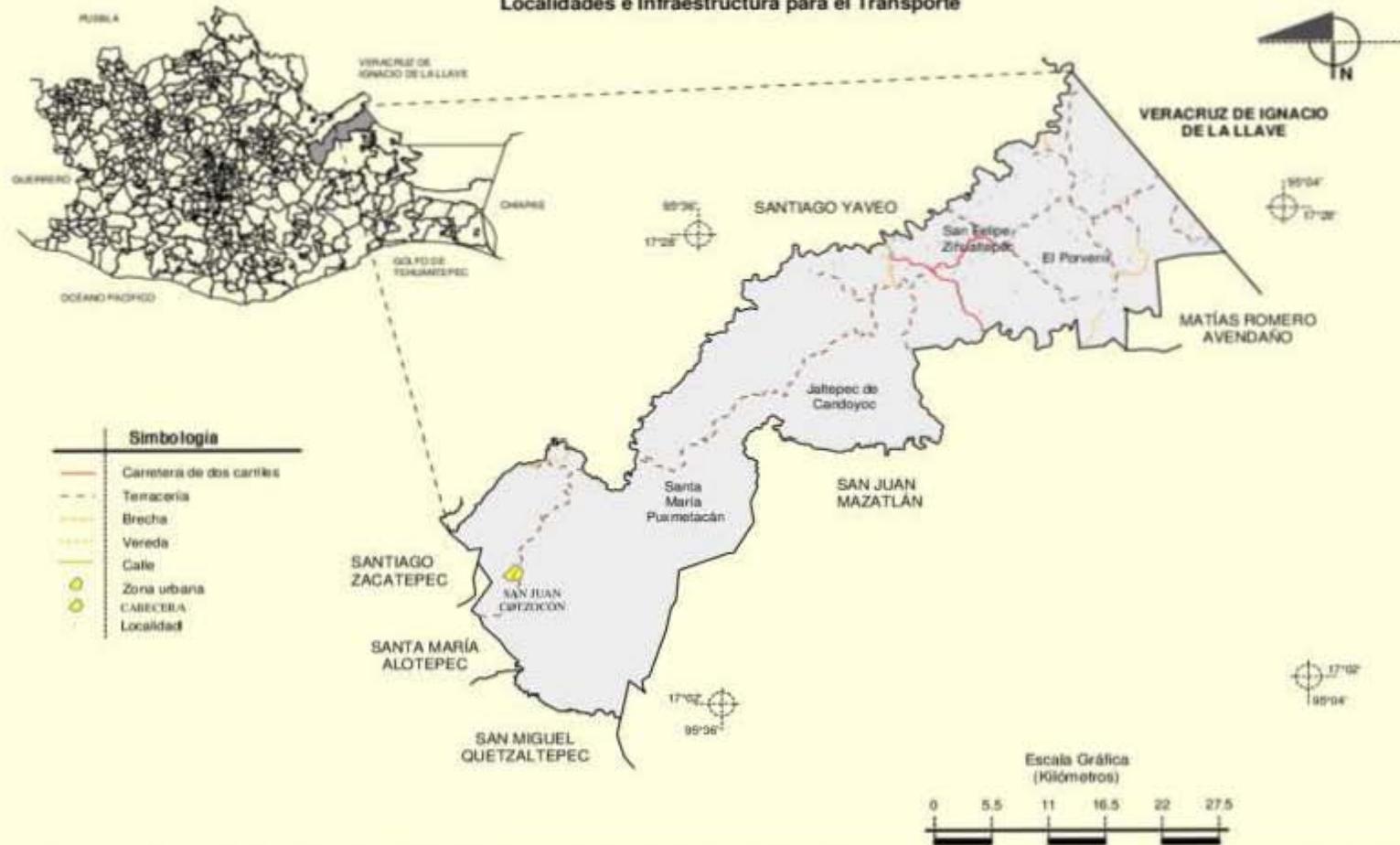
Archivo

<https://www.facebook.com/jaltepecdecandayocrixe/>

El territorio *ayuuk* está sobre una serranía dividida en tres regiones en una extensión aproximada de 6,000 km².

Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos
San Juan Cotzocón, Oaxaca

Localidades e Infraestructura para el Transporte



Fuente: INEGI. Marco Geostadístico Municipal 2005, versión 3.1.
 INEGI. Información Topográfica Digital Escala 1:250 000 serie III.

Se compone de cerca de 290 comunidades y localidades asentadas dentro de 19 municipios (Los nombres oficiales de los municipios son vocablos nahuas, pero se presentan también en su denominación en ayuuk):

En la parte alta se encuentran los municipios; Xäämkějxm-Tlahuitoltepec, Tukyo'om-Ayutla, Jikyopäjkm-Cacalotepec, Kumujkm-Tepantlali, Poxkějxm-Tepuxtepec, Anykyopäjkm-Totontepec, Tëknë'ëm-Tamazulapam y Eptskyějxm-Mixistlán, y en la parte media están los municipios Tëxykyë'ëm-Ocotepec, Nëëpä'äm-Atitlán, Naapokm-Alotepec, Kënkë'ëm-Juquila, Munytsyä'äm-Camotlán, Mikyějxm-Zacatepec, Kona'tsm-Quetzaltepec y Ukupajkm-Ixcuintepec, y Aamäjktstu'u'äm-Mazatlán; Kotsoko'om-Cotzocón y Tëk'äm-Guichicovi se encuentran en la parte baja. Cada una de estos municipios cuenta con agencias, localidades y rancherías. (García y Quintas, 2017: 16)

En su conjunto, la región ayuuk limita al noreste, con los distritos oaxaqueños de Villa Alta; al norte, con Choapan y con el Estado de Veracruz; al sur, con el Distrito de Yautepec, y al sureste, con los Distritos de Tehuantepec y Juchitán (García y Quintas, 2017).

En este territorio también se despliega la suma de la riqueza concreta y simbólica de las comunidades de este pueblo (Tzul, 2015).

Me vienen a la mente muchos momentos de mi vida y entre ellos el que vengo de un pueblo, de una familia campesina, que sé que mis bisabuelos y abuelos producían diversidad de hortalizas y que vivían de eso. Siempre hubo en casa productos del campo que comer y del campo no solo la parte agrícola sino también la parte de animales. Entonces, que su familia obtenía del medio que le rodeaba la alimentación. Entonces, decía me parece que una como persona crece sabiendo poco a poco más sobre quién es, qué hay alrededor y cómo funciona lo que le rodea (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

El territorio toma su sentido común porque sobre él, se realiza el trabajo y el consumo del producto de ese trabajo, lo que hace de éste otra clave política de la comunalidad. “La comunalidad es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la

obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial” (Luna, 2010: 80; Méndez, 2017: 41).

El territorio, para Martínez Luna (2013), implica tanto el espacio en que se reproduce la vida, sus sentidos simbólicos, como la demarcación física... [Ya que]... ahí se encuentran los bienes para su sostén. [Sólo así] podemos entender la importancia de defender lo propio, bien en rebeldías abiertas, bien en otras formas barrocas y abigarradas. Es decir, el proceso de resistencia-adaptación (Luna, 2010: 80; Méndez, 2017: 168).

El territorio es el espacio de expresión del *ethos comunal*⁵, expresión de Lucía Linsalata que describe una actitud frente a la modernidad capitalista que tiene como característica “no aceptar totalmente el sacrificio del valor de uso de la vida por su valor de cambio capitalista. Sin embargo, para resistirse a esa dinámica no se limita a recrear el valor cualitativo de la vida exclusivamente en el nivel de lo imaginario, sino que busca mantenerlo vivo (en la medida de lo posible), reactualizando constantemente la fuerza y la efectividad de los lazos comunitarios” (Linsalata, 2009: 28).

Es decir, el territorio es el espacio donde se generan valores de uso y se disputa al capitalismo la donación de concreción social común y donde “la relación con el entorno natural, ante todo, es vista como el territorio que provee de los bienes necesarios para la reproducción material de la vida, pero no solo eso. Es decir, también los elementos de la naturaleza cobran sentidos comunitarios” (Méndez, 2017: 42). Configurándose así el nosotros comunitario, como le nombra Lucía Linsalata y “cuya amplitud depende de la extensión del territorio de referencia. Su existencia puede fácilmente trascender el ámbito comunal o barrial, para adquirir una dimensión micro-regional o regional” (Linsalata, 2009: 192). Un sujeto colectivo de dimensiones variables.

⁵ El *ethos* histórico comunal, es una forma barroca de la política en tanto es producto de complejos y conflictivos procesos de mestizaje cultural que se conformaron a partir del hecho colonial (Linsalata, 2009: 193).

La configuración de lo común a partir del trabajo concreto del tequio, por un lado y, sobre todo, del trabajo cotidiano de las mujeres ayuuk al interior del espacio íntimo/doméstico, por el otro, es el ejercicio creador de los sentidos sobre el territorio que se habita. Sólo así podemos entender por qué es defendido con tanta fuerza por las comunidades indígenas.

El anclaje con el territorio es fundamental para el despliegue de horizontes políticos para la autodeterminación. Así, las comunidades indígenas y campesinas que luchan contra el despojo se caracterizan por el fortalecimiento de un vínculo común con la tierra, el territorio y la naturaleza, centrado en la producción de valores de uso, aspecto vital para garantizar la subsistencia (Navarro, 2013:78).

Cuando se piensa históricamente la ocupación de la tierra, podemos rastrear las condiciones que dan cuenta de un largo proceso de defensa y recuperación de territorios en las sociedades indígenas. La lucha por la soberanía del territorio representa un motor político, en tanto es el medio concreto para la vida (Tzul, 2015, p.50).

En esta investigación me centré en el trabajo de las mujeres al interior del espacio íntimo/doméstico o el espacio de la unidad de reproducción, como le nombra Gladys Tzul.

Espacio donde se realiza la vida cotidiana; es decir, las casas habitadas por familias nucleares y/o extendidas que gozan del servicio de agua, que hacen uso del camino, que se alimentan de los hongos que se producen en los bosques. De tal forma que la unidad de reproducción es central para poder pensar cómo la política indígena se articula y se despliega en los sistemas de gobierno comunal y con otras luchas que pugnan por gobierno y territorio. No se trata de espacio privados de antagonismos, sino más bien representan los lugares desde donde se articula y se produce la vida comunal (Tzul, 2015, p.26).

Desde el espacio íntimo/doméstico la mirada sobre el territorio y la defensa de éste es otra, el problema es que hay lógicas coloniales-patriarcales que intentan borrar la participación de las mujeres que son quienes principalmente habitan este espacio.

Lo que señala Elia Méndez en una investigación que realizó en una de las regiones zapotecas de Oaxaca, también ocurre en *Ėxkatsp*.

Los discursos de la lucha que sigue exponiendo Calpulalpam omiten estas historias de la gente; repiten los argumentos de los daños ambientales y humanos en cuanto a la muerte, enfermedades y pobreza, que de alguna manera va configurando una perspectiva bastante cargada a una forma de ver las luchas por el territorio, que son válidas y ciertas, pero que están dejando de lado la expresión de formas de resistencia y espacios para la reflexión donde se han gestado argumentos y miradas que desde la cotidianidad también resisten. (2017: 60).

En este sentido, creo pertinente exponer lo que observé desde el espacio íntimo/doméstico en relación con la defensa del territorio en *Ėxkatsp*.

1.1.1 La trama comunitaria de Ėxkatsp.

El trabajo agrario es la fuente principal de recursos económicos y de alimentos, pese a que en la última década la producción de ganado se ha convertido en una forma de sustento importante, aunque no se hayan dimensionado las consecuencias de devastación que esta actividad pueda traer al territorio de la región. La ganadería que se práctica es extensiva.

Por intervenciones del ISIA, cuyo perfil es el desarrollo basado en la agroecología y la permacultura, ha habido llamadas de atención sobre esto y se ha promovido -en algunos ranchos de comuneros- prácticas de ganadería sustentable. También se han propuesto formas de cultivo agroecológico con ecotecnias.

Los principales cultivos son el maíz, de hecho, la producción de éste en la región, la ha convertido en una de las más importantes en el país; el café, que si bien no es de altura - pues se produce a 50 metros sobre el nivel del mar- y es considerado como de segunda, su producción ha tomado importancia fundamental, para el autoconsumo y por la venta en Córdoba, Veracruz; el limón es otro cultivo local que ha resultado redituable, en momentos específicos como en los años 2014, cuando la reja de limón de primera llegó a ser pagada hasta en \$1,300.00 pesos; también la canela es producto local de venta externa. La canela, está siendo fuente de ingreso en la comunidad.



Iglesia católica, ubicada en el centro de la comunidad. A un costado de la agencia municipal.

Archivo

<https://www.facebook.com/jaltepecdecandayocmixe/>

Los abuelos y las abuelas *ayuuk* dicen que desde que habitaban el istmo usaban las tierras de *Ēkatsp* para sembrar el maíz y el algodón, después comenzaron a habitarlas porque en ocasiones al ir a cosechar, algún otro pueblo vecino se había adelantado y robado la cosecha. También, porque en estas tierras, encontraron la cruz de la ascensión, que varias veces fue llevada a Candayoc viejo de donde misteriosamente desaparecía para reaparecer en el lugar que ahora ocupa el pueblo. Una razón más es que estaba en juego la vida de los habitantes, -una epidemia provocó la muerte de muchas personas-, lo que ocasionó que el pueblo abandonara aquél lugar en el istmo y comenzara de nuevo en estas tierras que son fértiles (Diario de Campo, 2014-2018).

El territorio se puede discutir en términos del espacio, donde se construyen las relaciones sociales y se reproduce la vida; es decir, a través de nociones más abiertas y críticas, que desbordan las impuestas por el límite estatal que lo intenta cosificar en la dimensión material y con el fin de la producción capitalista. Lefebvre (1991: 8-12) argumenta que el espacio “se produce” histórica y socialmente; es decir, existe una producción del espacio. Los diferentes espacios, lugares, territorios, son procesos producidos material y simbólicamente por determinadas formas sociales (Méndez, 2017: 168).

Así, el territorio -como lo señala Elia Méndez retomando a Martínez Luna- involucra “fenómenos sensoriales, incluyendo productos de imaginación como proyectos y proyecciones, símbolos y utopías”. (Martínez, 2013: 2017: 169; Méndez, 2017). El ritual es, entonces, también una forma de construir el territorio.



Ritual ayuuk

*Agradecimiento y peticiones
de bienes personales y
comunitarios, materiales y
espirituales.*

Archivo

<https://www.facebook.com/jaltepecdecandayocmixe/>

La situación de despojo a la que se ha enfrentado el pueblo ayuuk de *Ĕkatsp* es uno de los dispositivos del poder colonial basado en un eje de explotación-exclusión-dominación de ciertas sociedades -como los pueblos originarios o indígenas- y de la separación de las personas productoras con los procesos de consumo del producto y del excedente (Tapia, 2008:). El despojo del territorio y la imposición del intercambio de trabajo abstracto se imponen en Latinoamérica, a partir de la conquista. Lo que hace de los momentos de rebelión, lucha y resistencia un despliegue de las formas comunales, del *ethos comunal*.

1.1.2 ¡Pagamos por lo que nos robaron! Disputas por el territorio.

Previo a la llegada de los españoles, *Ĕkatsp* ocupaba una amplia extensión del territorio comprendido en la zona limítrofe de los estados de Oaxaca y Veracruz. La historia oral de los abuelos, supongo que varones- señala que a finales del siglo XI y principios del XII los ayuuk arribaron a la hoy conocida sierra mixe, provenientes del istmo de Tehuantepec -que abarca los estados de Oaxaca, Veracruz, Tabasco y Chiapas.

Las varias hipótesis sobre *Ĕkatsp* que más se comentan sugieren que el *ayuuk jääy* emigró desde las costas peruanas huyendo de las guerras y de la explotación del imperio incaico. Se dice que los mixes fueron el primer pueblo que se asentó en la zona del istmo de Tehuantepec buscando el famoso cerro de *Zempoaltépetl* [vocablo nahua] “el cerro de las veinte puntas; la montaña de las veinte divinidades”.

Posteriormente, llegaron al istmo otros pueblos, como los *Ikoots* con quienes tejieron alianzas para la coexistencia en armonía, la cual se fue perdiendo al arribo de los *binnizá-diidxazá*, mejor conocidos como zapotecas. Este pueblo estableció una guerra con los *ayuuk* que los obligó a luchar por “la tierra, como madre y como territorio” (Díaz, 2007: 40) que los alimenta. Para estas batallas fueron preparados y organizados por el Rey Condoy [Kontoy].

El padre y guardián, el que les defiende, el que les protege, recibió, buscó y encontró a los antepasados, para convocarlos y reunirlos en un lugar, en un sólo lugar. Se cuenta que allí es, en lo que hoy se llama [Ĕ̀xkatsp] *Ixkaatsm* (Jaltepec de Candayoc) hacia donde los guió, donde los condujo a todos; he ahí donde se dice que los antepasados comenzaron a vivir cerca del padre Kontoy [Konk'oy]" (Anónimo; Reyes; Barros, 2007).

Según algunos abuelos y abuelas -principalmente varones- Ĕ̀xkatsp se fundó para vivir con tranquilidad y no en guerra con los zapotecas. Los ayuuk dejaron el istmo y ocuparon tierras serranas a la orilla del río de lo que sería *kään* ayuuk -que quiere decir cerro de sal, montaña salitrosa- que los nahuas interpretaron como Jaltepec y que por la dificultad que presentaron los españoles en la conquista que terminó siendo llamada Candayoc. Así nació Jaltepec de Candayoc.

En 1737, tras el despojo de la conquista, los pobladores de Ĕ̀xkatsp le compraron -por 800 pesos en oro y plata que juntaron con los pagos que les daban por sus servicios en las haciendas de españoles- a la corona española una superficie de 108 leguas cuadradas de tierras, equivalente a 335,394 hectáreas (3353.940km²), de lo que había sido su territorio. Es decir, pagaron, compraron la tierra de la que les despojaron antes y siglos después.

El río Jaltepec

A orillas de la comunidad.



Archivo

<https://www.facebook.com/jaltepecdecandayocmixe/>

El territorio de *Ēxkatsp* siempre ha sido comunal, pero es hasta el siglo XX, tras la Revolución, que fue legalmente reconocido como propiedad comunal. Entre 1956 y 1958 hay una expropiación de más de 18,648 hectáreas (186.4800 km²) que hizo la entonces Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, a través de la Comisión del Papaloapan. Por esta expropiación a la comunidad no le dieron nada de indemnización y, además, la hicieron sin su consentimiento expreso.

El Estado mexicano justificó tal despojo como parte del reacomodo de personas que salieron afectadas por la construcción de las Presas "Miguel de la Madrid" (informalmente llamada Cerro de Oro, ubicada en el cauce del Río Santo Domingo en el municipio de Tuxtepec, Oaxaca, inaugurada en 1988. La construcción de la presa provocó el reasentamiento involuntario de 26,000 personas) y "Miguel Alemán" (informalmente llamada Presa Temascal, ubicada en el cauce del Río Tonto en San Miguel Soyaltepec, Oaxaca, que fue puesta en operación el 18 de junio de 1959). Ambas en la cuenca del Río Papaloapan.

En 1956, el Diario Oficial de la Federación publicó el decreto de expropiación que decía que a *Ēxkatsp* se les estaba dando una buena suma económica como indemnización por la toma de sus tierras para el reacomodo de otras comunidades y que era un acuerdo con las autoridades del pueblo. Lo cual fue mentira.

En ese entonces, la comunidad no tenía acceso a periódicos, fue casualmente que Mauro Ramos -comunero de *Ēxkatsp*- encontró un ejemplar de este diario oficial en una de sus visitas a la Ciudad de Oaxaca. Para ese entonces la comunidad no entendía porque el gobierno quería despojarlos de sus tierras ni tenía suficiente información sobre las acotaciones legales que le permitían hacerlo. Con todas sus carencias la comunidad defendió su territorio. Desafortunadamente, no lograron mucho en ese momento.

Después de 53 años -el 5 de enero del 2009- la comunidad interpuso una demanda de amparo ante el Juzgado Primero de Distrito de la Ciudad de Oaxaca, donde solicitan "protección de la Justicia Federal en contra del decreto expropiatorio que sirvió para la usurpación de 18,648.90-32 hectáreas de terrenos sin indemnización alguna".

A esta demanda se suma otra en contra del Decreto emitido por Ulises Ruiz Ortiz en el que declara 2,050 hectáreas de las tierras expropiadas como ZONA DE RESERVA ECOLÓGICA. En el año de 2007, tierras propiedad comunal de *Ēxkatsp* que no fueron utilizadas para la expropiación, fueron declaradas por el gobierno estatal en contubernio con el federal -sin previa consulta con la comunidad- como "Zona de Reserva Ecológica". Por lo que, se presume que la unilateral decisión de una zona de reserva ecológica controlada por el estado dentro del territorio de una comunidad indígena que además es rica en biodiversidad contribuye a desmembrar la propiedad comunal para la explotación de los recursos naturales de este territorio.

Ante esta reciente situación de despojo, las autoridades de *Ēxkatsp* acompañados por la asociación civil Servicios del Pueblo Mixe SER-MIXE se dedicaron a recuperar documentos que acreditaran **el pago por la propiedad de esos predios para poder interponer la demanda de la cual se han mostrado fragmentos y en la que las autoridades denuncian actos que violan los derechos colectivos del pueblo de *Ēxkatsp***, en especial el derecho de la comunidad al territorio.

Las territorialidades en disputa están constituidas por un denso tejido de relaciones sociales en torno a la reproducción de lo común, que aún con largas historias de división, tienden a cohesionarse frente a la tensión que produce la temporalidad del capital. De modo que la dimensión espacio-temporal de lo comunitario se expresa en una red de poder social que de modos múltiples existe en la vida cotidiana. Se trata de redes territoriales, que en forma de relaciones de parentesco o de afinidad, comienzan a funcionar como un soporte básico para la lucha contra el despojo (Navarro, 2013:78).

Al parecer, el año pasado -2017- la resolución de su demanda estaba en proceso de concretarse, lo cual podría constituir un precedente importante en la reivindicación del derecho a la tierra y al territorio de los pueblos originarios de nuestro país.

Cabe destacar que por tratarse del manejo de recursos económicos, existe el riesgo de poderse generar un conflicto al interior de la comunidad, inclusive si se forma un fideicomiso,

con el cual se les pagaría la indemnización por las tierras expropiadas a mediados del siglo XX. Habrá que estar atentos a la forma en que lo distribuirán, o bien, al uso que tendrá el dinero.



Archivo

<https://www.facebook.com/jaltepecdecandayocmixe/>

El salón social

Se ocupa este espacio para eventos comunitarios.

También se ubican las canchas de basquetbol.

Hacia la izquierda de la foto podríamos encontrar la agencia municipal y hacia atrás de quien tomó la foto, está la iglesia.

1.1.3 La disputa desde el espacio íntimo/doméstico.

En el fondo, la lucha ante el despojo y como defensa del territorio, es una “lucha contra el olvido del ser vivo, que permite reproducir la vida, que fundamentalmente ha estado en las manos de las mujeres, en sus luchas cotidianas ante los cercamientos del capital sobre sus vidas, sus cuerpos-territorios y también en las luchas por lo común material-natural-simbólico” (Méndez, 2017:138).

En tanto sigan irrumpiendo o se aceleren los conflictos por el despojo capitalista en Latinoamérica, la gente común revalora el territorio y reflexiona algunos “modos a través de los cuales puede garantizar el control y acceso a los medios de existencia” (Navarro, 2013:165).

Luego entonces, la invitación a reflexionar es sobre *¿Qué pasaría si se valorara el trabajo cotidiano al interior del espacio íntimo/doméstico tanto como el trabajo de servicio o tequio en la configuración material de lo común, cuando se defiende el territorio o se despliegan las estrategias de poder comunal?*

Las luchas de defensa del territorio y los bienes naturales que se ubican en territorios de pueblos indígenas y rurales han abierto espacios para reflexionar sobre las emociones que se juegan en estas luchas. La dimensión sensible de la política como la llama Ana Laura Suarez Lima (2018).

La tristeza, compartir el dolor, y sobre todo, entender con claridad la verdad que está detrás de los proyectos extractivistas que de fondo pretenden el despojo y la explotación para lograr la valorización del valor, médula capitalista. A través de la puesta en diálogo de las ideas, dudas, experiencias y diversos saberes, los sujetos en lucha han encontrado en sus recuerdos un potente dispositivo para la resistencia y para la prefiguración de un orden alternativo al dominante (Navarro, 2012: 90).

Cuando se habla de la construcción social que se da alrededor de ésta se plantea, según Mina Navarro, la emergencia de nuevas subjetividades políticas de la mano del fortalecimiento del vínculo con el territorio (Navarro, 2012:).

De aquí que lo político, la comunidad y el territorio se entretengan como una potente capacidad contra el cercamiento de lo común y la asimétrica batalla contra el capital. Se trata de capacidades sociales en torno a la recuperación de lo político, a la recomposición comunitaria y arraigo con el territorio que logran resistir, al mismo tiempo que –en medio de profundas dificultades– buscan imaginar, experimentar y fortalecer modos de autorregulación social basados en la solidaridad y la sostenibilidad para hacer común la vida (Simone y Giardini, 2012:). En este sentido, la comunidad adquiere profunda centralidad como forma política de negación del capital (Navarro y Tischler, 2013:) y (Navarro, 2012: 80).

Ahora bien, con lo anterior es evidente que la defensa del territorio que han liderado algunos pueblos indígenas en América Latina ha sido desde un horizonte de disputa al capital. Siguiendo a Massimo de Angelis (2012), “a través de la lucha, vemos una potencial reducción de la distancia entre productores y condiciones de existencia” (Navarro, 2013:78).

Tener un peso en la mano era una cosa ¡híjole! No se tenía tantísimo valor para nosotros, ¡Pero qué crees! Que no había dinero, nadie sabía lo que era tener un peso, no, no más nos... sino todos nosotros. Pero había a cambio de eso había mucho plátano. Había mucha malanga. Había mucho chayote. Había mucha yuca. Había mucha fruta. Había mucho mango, tamarindo. Había mucha nona, mucha vaina, mucha naranja. O sea, nunca nos faltó de comer, nunca nos faltó de comer, había mucho quelite me acuerdo que no tenías un peso... Esa historia yo siempre la cuento, yo siempre digo que a todo mundo aburro con eso y me acuerdo que cuando a veces llegábamos de la escuela y no había nada, nada en la casa que comer, nada pero nada y me acuerdo que con esta hambre de perro que te carga a veces cuando llegas de la escuela o cuando llegas de por ahí. Allá donde ahorita está la casa yo me acuerdo que todo eso siempre estaba lleno de quelite, pero un quelite sazón, ya con semilla y toda la cosa. Y nosotros los teníamos. (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

Es decir, se podría pensar en un orden comunal cuyo poder tenga como bases de la reproducción de la vida, un espacio de producción de relaciones no diferenciadas de género, un equilibrio entre lo masculino y femenino, traducido en prácticas concretas equilibradas entre hombres y mujeres, que permitan la erradicación del dolor en las mujeres ayuuk por el despojo del valor de su trabajo de reproducción de la vida y la invisibilización de su aporte al entramado o trama comunal en tanto haya una negación de su potencial político y subjetivo.

Considero que el problema no es que exista división sexual del trabajo, el problema es que ese trabajo no brinda las mismas prerrogativas políticas, pues se organiza en términos

jerarquizada de cierta manera que estas diferencias entre las mujeres no quedan incluidas equilibradamente.

Es difícil ser una mujer muy fuerte al nacer en un pueblo machista. Ser hija sin padre, ser hija sin madre, ser criada por una abuela. Soy hija única, única porque fui la única mujer pero somos 5 hijos, 4 varones, yo soy la única mujer (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

El problema es que esta forma de organizar la vida produce relaciones de género diferenciadas y un tanto desequilibradas. Algunos ejemplos de esta inclusión diferenciada desequilibrada son:

1. En tanto el trabajo de reproducción de la vida.

a. En el cuidado y la crianza,

El primero pues sufre uno, te parten, mi primer hijo pensaba yo pues cómo lo voy hacer o qué voy hacer, o qué voy a vivir, como lo voy a mantener, qué le voy a dar de comer, pensaba, pues como un hombre pues ese nomás se dedica a trabajar, no va decir te voy a ayudar aquí de cambiar pañal, te voy ayudar aquí a cuidar no, él porque ya nomás se va levanta a comer, que esperando su lonche, y otra como mamá pues está ahí batallando con el bebé (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

Sí el hombre ya quiere decidir que su mujer no lo quiere embarazar entonces que el hombre se pone a pensar que va pasar con agarrar un mujer ya sabe que no nomás hacerlo y es porque va tener un bebé, lo va dejar embarazada y quién es su responsabilidad, no uno sólo (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

b. En las múltiples actividades de trabajo, a la que se suma el trabajo de reproducción de la vida cuya responsabilidad recae casi exclusivamente en las mujeres.

[Él] Llega pues ya la comida ya está hecha. Esa ventaja tiene él en cambio nosotras, pues no (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

Es más pesado para la mujer que es trabajadora, es empleada de gobierno [ella fue directora del preescolar] Porque, bueno al menos yo así vivo siempre corriendo, corriendo y el trabajo de la casa no se acaba porque me dan las 10 o 12 de la noche y sigo en la cocina, sigo en mi casa viendo qué tengo que planchar, qué voy dejar listo uniformes para el otro día para los niños y así vivimos (Entrevista a Flora Salinas, 2017).

Ama de casa, maestra y trabajo en el campo y si eres comunera pues hay que prestar un poquito de atención a la comunidad, a los tequios ya de fin de semana (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

Trabajar en la cocina es más fuerte que el trabajo de un hombre, porque me tengo que levantar de madrugada a preparar la comida, para que mi esposo salga a trabajar. Cuando termino en la cocina, tengo que darles de comer a mis animalitos (Entrevista a Emilia Ortega, 2017; García y Quintas, 2017).

En estos relatos las mujeres urbanas también nos identificaremos en las múltiples jornadas laborales.

2. A nivel subjetivo.

- a. Con la dependencia económica hacia los varones por la desvalorización del trabajo de cuidado.

Yo trabajé, era una sirvienta se podría decir. A cambio de que pues si es verdad mis hermanos me pagaban, me daban de comer, como me daban para mi hija, pero no era de a gratis, yo los cuidaba, los cuidaba, veía por ellos (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

Otras personas valoran mi trabajo, se refleja mucho en mis hijos, mucha gente me dice, realmente estás cuidando a tus hijos, ahí los tienes a pesar de todo, nunca los abandonas. Pero también dicen, el hombre te está sustentando, no te hace falta nada (Entrevista a Emilia Ortega, 2017; García y Quintas, 2017).

- b. El imaginario patriarcal que fomenta la codependencia emocional que permite mirar las formas de disputa de las mujeres ayuuk al entronque o bisagra patriarcal.

Yo veía que mi madre también que vivía sola porque mi padre trabajó afuera y entonces, era como la jefa de familia y la mujer súper poderosa que resolvía todo y que le daba de comer a los hijos. Y al mismo tiempo resolvía todo. Entonces, vas creciendo de manera independiente y también vas como haciéndote... y el hecho de ir aprendiendo a vivir sola, a transportarte, a ir y venir de la ciudad una y otra vez, pues te va dando la confianza (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

El amor maternal desde la mirada patriarcal usa a la culpa como dispositivo, lo que hace confusas, ambivalentes y contradictoras las relaciones afectivas en este sentido.

Yo quiero mucho a mis hijos, a mi familia y es que es algo que no se puede describir porque ser mamá es amor a los hijos, ¿no?

Yo quiero mucho a mis hermanos, más a mi hermana porque pues es con la que más he convivido la que más me ha apoyado [sentimiento, llanto] (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

“A veces pienso que si hubiese estudiado, estaría con mis hijos aventurándome con ellos, pero no se pudo y me pone triste. Ellos son el motivo de mi vida, si son felices soy feliz, mi vida fue diferente a las suyas, pero me resigné a esta vida” (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Lo anterior sostiene el **problema estructural** del reconocimiento de la posesión de la tierra y los derechos políticos que esta provee y a la cual las mujeres no tienen acceso.

En el marco del día mundial de la mujer rural, el 15 de octubre del 2018, La organización llamada “Fondo semillas: mujeres sembrando igualdad”, desde su página de Facebook, con base en datos de la FAO⁶, confirma que el 60% de los alimentos del mundo son producidos

⁶ Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación

por las mujeres y que tan sólo el 2% son dueñas de las tierras. (<https://www.facebook.com/FondoSemillas/>)

Y esa hija no tenía los mismos derechos, ni la misma seriedad. Sí las mismas obligaciones, porque aquí para las obligaciones somos iguales, pero para los derechos no (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

La división de los roles de género se gestó desde las jerarquías y prácticas de poder en relaciones diferenciadas entre mujeres y hombres durante la conquista, periodo en el que se estableció también un orden social a partir de un entronque patriarcal (Paredes, 2008:) del que hago mención en párrafos anteriores y que se puede encontrar también en México en Pueblos como los mayas que habitan el estado de Chiapas.

En éstas,

Inicia a una edad muy temprana. Las niñas se hacen cargo de sus hermanitos más chicos. Cuando tienen nueve ó diez años, ya colaboran en las faenas domésticas que son de su género: van por agua, ayudan a moler el nixtamal, y un poco más tarde, ya van a la siembra y a cortar leña. Pude ver cómo las hijas de Lucía, de 8 y 9 años, le ayudan a lavar la ropa en el río, mientras cuidan también a otros niños más pequeños. Después se desnudan y entran al agua, en el baño cotidiano. Se observa la conducta preferencial hacia los varones desde la edad de los diez, doce años, en el sentido de resolver antes sus necesidades y de encargarles trabajos que representen a la familia. Según Ruz: “La mujer empieza a acostumbrarse así a ocupar un lugar secundario en la casa, (quizá prefigurando su futura separación del núcleo residencial, a raíz de la cual vendrá a ocupar durante largo tiempo, otro lugar secundario en casa de su suegra)”. (Ruz, 1990:140). El par mayor/menor, que también es principal/secundario, se va llenando de contenido genérico, y vincula la división del trabajo con las atribuciones de la masculinidad y la feminidad (Millán, 2013: 229-230).

Estas preferencias, dan como resultado, una división sexual del trabajo institucionalizada de aspecto no negociable.

Mientras los jóvenes en la mañana trabajan en sus milpas, se bañan y se van a los pozos, donde “se la pasan chamaqueando”, según Martino, las chicas tienen una larga jornada de trabajo en casa, que se inicia generalmente a las cuatro de la mañana. Dice Teresa: “Yo trabajo en la casa, en la milpa, trabajo todo el tiempo. Tengo 17 años, tengo hermanitos. Me levanto a las cuatro, echo mi café, hago mi tortilla, barro la casa, pongo mi frijol, doy de comer a mi papá...”. Y las mujeres casadas, pues más: Carmen tiene 24 años. Hermana de Daría, es la segunda hija de Zenaida. Se casó a los 17 con Carmelino, hijo de Doña Martina. Tiene tres hijos y está en espera del cuarto cuando hacemos esta entrevista: “Me levanto a las cuatro, hago café, empiezo a moler el nixtamal, torteo, muelo el pozol y lo bato para que se lo lleven. (Millán, 2013: 226). Empiezo a tortear otra vez, voy por agua, voy a poner otra vez nixtamal, si no hay leña, voy, después desgrano maíz, lavo ropa, llega el marido, doy de comer, y luego se van a jugar...pero nosotras nos quedamos a trabajar todo el tiempo. Entra la noche. Luego nos toca ir a la milpa, al regresar vamos por leña. Nosotros sufrimos, pero los hombre no, viene por su comida y se va a jugar... y más cuando los niños están chicos... voy a trabajar todo el día... Cuando voy a la milpa, voy a las seis, siete de la mañana, y mi hija queda con abuelita. Yo sembré una semana. Llego hasta las cuatro (de la tarde)” (Millán, 2013: 227).

Si se desjerarquizan las relaciones de género en general en todos los pueblos originarios del continente que tengan estas relaciones de género jerarquizadas, se equilibrarían y estarían disputando no sólo una forma social anticapitalista, donde la distancia entre productores y condiciones de existencia es menor produciendo relaciones de interdependencia formando una energía de lo comunal que podría traducirse en el *ethos* comunal del que da cuenta Lucía Linsalata.

Práctica social fuertemente emancipativa [emancipadora], porque es capaz de erosionar y crear a la vez; de ir “en contra”, pero también de producir cotidianamente formas de socialidad diferentes. Uno de los principales desafíos para la sociedad boliviana contemporánea consiste en comprender la naturaleza profunda de este “hacer comunal diferente” (su fuerza creadora y su esencia polimorfa) y en producir nuevos horizontes de sentido, prácticos y simbólicos, capaces de proyectar este hacer colectivo “más allá de lo instituido”, hasta encontrar el punto de ruptura del sistema de dominación existente (Linsalata, 2009: 198).

Se estaría potenciando la disputa con una apuesta antipatriarcal -con prácticas políticas feministas descoloniales y de despatriarcalización-, es decir, anticolonial. “La política comunal es un producto imprevisto e indeseado del colonialismo, en tanto es expresión de la capacidad de resistencia de la cultura dominada frente a la cultura dominante y, a la vez, de su capacidad de acción y creación, es decir, de su capacidad de generar otras formas de socialidad que escapan y, en parte, subvierten las reglas del orden dominante” (Linsalata, 2009: 193). Ahondo en este tema en los capítulos 3 y 4.

En síntesis, para poder entender históricamente la importancia del territorio y la tierra para la reproducción de lo común -que fue subsumido por la reproducción del capital a partir de los imaginarios en la modernidad capitalista-, a continuación rescato un marco teórico de la configuración social de ésta modernidad imbricada con el patriarcado del salario. Lo cual permitirá un panorama de las razones profundas de la existencia de megaproyectos extractivista y de la invisibilización de los cuerpos y del trabajo de las mujeres, incluso en la lucha de los pueblos indígenas.

1.2 Apuntes sobre la ruptura de lo común para la acumulación en la modernidad capitalista: crítica al patriarcado del salario y su imposición colonial en América Latina.

En el siglo XVI, los conquistadores, estos extranjeros que comían oro, hablaban mucho y dormían con sus papeles, (Rivera, 2010: 191) encontraron en Latinoamérica formas sociales que les producía la sensación de estar frente a una sociedad sin orden, mejor dicho: sin el orden simbólico de la Europa en transición de finales del siglo XV, cuyas exigencias estaban sujetas a la erradicación de la posesión y uso de tierra comunal. Condición sine qua non para la acumulación que reproduce al capitalismo (Federici, 2013). “Ante la conquista española nuestras comunidades desarrollaron un sólido sistema de resistencia-adequación que les permitió en cada década dibujar una imagen nueva, siempre cambiante”. (Luna, 2010: 77-78; Méndez, 2017: 41).

1.2.1 El despojo y la ruptura de lo común.

En la Europa de aquel entonces, al siervo se le arrebataron sus tierras y, en la Latinoamérica de aquí y ahora, al campesino le son expropiadas por el Estado para ser rematadas a las transnacionales. Con lo cual, se obliga a una manera distinta de concebir la riqueza material y simbólica y el trabajo, para despojarlos de éstos. (Navarro, 2012). Principalmente, de su capacidad colectiva de decisión (Thompson, 2010).

Ante la expoliación, por ejemplo en *Ĕkatsp*, actualmente la comunidad elabora estrategias de defensa, porque hay una profunda necesidad de cuidar lo que brinda la posibilidad de la vida.

El robo de tierra deriva en la desvinculación entre el consumo del producto y la producción de éste. Federici menciona que la ruptura del vínculo con la tierra dejó a la población en condiciones extremas que los obligaron a recurrir al trabajo abstracto como fuente de vida.

Así, el hambre -la escasez- establecerá las estructuras que darán forma a las relaciones sociales y a las subjetividades capitalistas en la modernidad. La cual tuvo una utilidad política, pues será un dispositivo de disciplinamiento del cuerpo de hombres y mujeres, transformando las potencias de las personas en fuerza de trabajo (Federici, 2013) instalándose así, forzosamente, el salario –el trabajo abstracto- como único vínculo entre la naturaleza y las personas y entre éstas (las relaciones de producción capitalistas), estipulándose que los tiempos de ocio serían considerados una plaga social.

Al romperse el vínculo de las personas con la tierra y ser expropiada ésta junto con el trabajo, comenzarán a concebirse la tierra y el trabajo/persona, como una propiedad individual y ya no colectiva y como fuente de riqueza capitalista -explotable- y no como sostenibilidad para la vida. “En el capitalismo, toda la dinámica de producción/consumo de objetos naturales transformados queda absorbida por un nuevo estrato de determinación: el de la acumulación capitalista que arrebató al sujeto comunitario la posibilidad de comprender y guiar el proceso de su supervivencia y de la configuración de su mundo” (Fuentes, 2015: 197). Así las relaciones sociales monetarias se privilegian, dando como resultado la dominación económica -en términos capitalistas- de la vida.

El capitalismo se implantó en Latinoamérica acompañado de las siguientes transformaciones:

- a. El trabajo asalariado, semiesclavo y esclavo, que se fue imponiendo paso a paso según lo proponen Federici y Marx.
- b. Los nuevos estados burgueses, que llegaron después, pues primero fueron los procesos de conquista y colonización.

En el proceso de transición del feudalismo al capitalismo, y por la necesidad de éste último para producirse, se expropió la tierra y se vino abajo la aldea (la comunidad) y las mujeres fueron quienes mayoritariamente lo resintieron pues quedaron expuestas a la violencia masculina (física-directa, estructural-indirecta y simbólica).

No fueron los trabajadores -mujeres u hombres- quienes fueron liberados por la privatización de la tierra. Lo que se «liberó» fue el capital, en la misma medida

en que la tierra estaba ahora «libre» para funcionar como medio de acumulación y explotación, y ya no como medio de subsistencia. Liberados fueron los terratenientes, que ahora podían cargar sobre los trabajadores la mayor parte del coste de su reproducción, dándoles acceso a algunos medios de subsistencia sólo cuando estaban directamente empleados. Cuando no había trabajo disponible o no era lo suficientemente provechoso, como por ejemplo en épocas de crisis comerciales o agrarias, podían, en cambio, ser despedidos y abandonados al hambre (Federici, 2013: 131-132).

1.2.2 La política en el patriarcado del salario en Latinoamérica.

En este proceso de liberación del capital en Europa, se coloca a las mujeres en una relación diferenciada en relación con los varones. Éstos, por el miedo del régimen de terror, comenzaron a tejer lealtades entre ellos para dejar a las mujeres en el lugar marginal, expuestas a la violencia más atroz del capitalismo –se disciplina a los varones a través de los cuerpos de las mujeres.

Este universo mental arribó al Continente Americano en los cuerpos de varones conquistadores, depredadores que llegaron sin mujeres. Lo que produjo el primer gran despojo y el intento de la ruptura de lo común. La violación fue una manera de drenar y acaparar unilateralmente a las mujeres, fuera de toda norma de intercambio, que desequilibró e hirió el corazón de la organización social comunitaria de la “polis” indígenas (Rivera, 2010).

Con la violación de mujeres en América, los europeos introducen la lógica de división y exclusión. Los hijos e hijas consecuencia de estos abusos, los mestizos, denominados *akäats*, fueron sujetos de racismo europeo por no ser españoles consanguíneos matrilinealmente, lo cual les complicó la aplicación de la comunalidad, y más aún, esta actitud se vio reforzada,

por la pérdida de la herencia patrilínea. La falta de acceso a los bienes y a la tierra cuya herencia es patrilínea, les dificultará la subsistencia, sometiéndose a la responsabilidad tributaria y de labores más fuertes, (Rivera, 2010), de intercambio salarial en los circuitos urbanos del continente sometido. Así paulatinamente se configuró el trabajo asalariado y la migración a las urbes.

El profundo abismo de crisis que involucró la violación en el proceso colonial fue una condición compartida en el *Abya Yala*⁷ -ahora Latinoamérica. Con ella se rompe el lazo con la tierra y se introducen las formas coloniales del patriarcado del salario. Lo anterior, puede ser un puente entre la violación y el abuso sexual de las mujeres en América con la caza de brujas en Europa. En este sentido, ambas violencias patriarcales pueden ser consideradas dispositivos de disciplinamiento de los cuerpos singulares y sociales a través del sometimiento de cuerpos de mujeres. Dispositivos que además de instaurar la lógica patriarcal, también promueven la división y exclusión que rompe con lo común.

Ambos procesos tienen la misma finalidad:

- a) Desarticular la relación de los sujetos singulares y sociales con sus medios de producción, la tierra;
- b) Generar una separación, al parecer, irreconciliable entre hombres y mujeres con las nuevas configuraciones de género;
- c) Fracturar el *entre mujeres*, a partir de las nuevas formas de género (patriarcado del salario);
- d) Fisurar los vínculos entre mujeres y sus varones a partir de las nuevas significaciones que se le darán a los espacios que ocupan las mujeres y los hombres, y al trabajo que realizará cada uno.

Para resguardar las formas sociales del patriarcado del salario, como le llama Federici, aparece el Estado. Con esta figura se ordena el mundo desde la captura de los espacios

⁷ Nombre con que se conoce al continente antes de ser nombrado América, significa tierra madura o tierra de sangre vital. El nombre parece ser tomado del pueblo Kuna, ubicado en Panamá y en Colombia.

considerados domésticos donde trabajan las mujeres y se les separa de los calificados públicos para “despolitizarlas”, con la privatización de la vida se capturan los cuerpos de las mujeres -su sexualidad y reproducción-y se les despoja de su trabajo concreto y sus valores de uso y de su capacidad de darse unas formas comunitarias y con el trabajo abstracto -el patriarcado del salario- y la noción de lo público se capturan y colonizan –por las alianzas patriarcales- los cuerpos de varones.

1.2.3 Estructuras del poder colonial: el Estado y el montaje de lo público y de lo privado.

La configuración del poder colonial⁸ intentará capturar y designar lo que será considerado político y/o política en América Latina desde la ruptura de lo común y la imposición de la lógica patriarcal. La política, como noción occidental, está vinculada hasta la determinación con la figura del Estado, el cual articula la producción y reproducción del orden social y político.

En este sentido, concuerdo con Tapia en la crítica de formas sociales que han privilegiado la política como Estado y han promovido la concentración y el monopolio del poder.

El poder colonial

Se trata de un eje de explotación-exclusión-dominación justamente porque el colonialismo excluye a las sociedades productoras de los procesos de consumo del excedente, en los cuales incorpora únicamente a algunas élites locales o grupos de mediación descendente por lo general. Esta exclusión del consumo del excedente implica también un no reconocimiento de ciudadanía política, o sea, la concentración de la soberanía, tanto en el consumo como en el gobierno (Tapia, 2008: 131).

⁸ La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, [...] se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Quijano, 2001: 131).

Tapia y Rivera nos previenen sobre el poder colonial y sus imposiciones simbólicas basadas en la individualidad manifiesta en la noción del derecho. Rivera Cusicanqui concibe el derecho como la cristalización de las formas de reproducción de la matriz colonial, como la figura legal del Estado moderno.

Los derechos para Tapia, son

El reconocimiento de las libertades individuales, como un núcleo en torno a la propiedad, que se despliega en términos de relaciones entre individuos, que tendrían como mediación el poder estatal, que es el que pondría los límites a través de las leyes, y de la amenaza de usar la fuerza concentrada cuando se considere que éstos han sido traspasados (Tapia, 2006: 52).

Entonces, si los derechos son un núcleo dogmático que privilegia las finalidades individuales y no así las colectivas o comunes, este proceso colonial involucró una crisis normativa para las sociedades que tenían formas políticas más bien comunitarias –con sentidos en común, u orden simbólico común. Rivera menciona que la sociedad invasora aprovechándose de esta crisis interna en la nueva América Latina, se instala en su territorio de forma violenta e ilegítima inaugurando un nuevo ciclo de dominación.

Basándome en estas ideas, considero que la acción que aseguró la ruptura de lo común (condición requerida por la modernidad capitalista para instaurarse) durante la conquista de América, fue la violación de mujeres nativas⁹. Con este dispositivo, evidentemente patriarcal, se alteró el sistema de parentesco¹⁰ que tenían los pueblos, el cual permitía una organización

⁹ Véase “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política”, en Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010) Violencias (Re) encubiertas en Bolivia.

¹⁰ Rivera señala que en el mundo andino “un primer rasgo del sistema de parentesco indígena prehispánico es la orientación bi-lateral y bi-lineal de afiliación, con una línea de descendientes masculina y otra femenina, las cuales parten de una pareja de ancestros fundadores. El poder, el gobierno y toda una serie de derechos (dependiendo del lugar de la familia es la estratificación social) eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija. Esa bilateralidad se revelaba también en la existencia de los términos de referencia mutuamente recíprocos para designar a la parentela afín”. (Rivera, 2010: 181).

asentada en las tramas comunales compuestas por familias sujetas a la posesión de la tierra, cuya herencia era patrilineal.¹¹

La violación femenina fue el medio por el cual se instaura, lo que Rita Segato (2011) llama, el orden super-jerárquico de la modernidad capitalista: una superinflación de la masculinidad de los hombres nativos, que por miedo a la pérdida del privilegio, aceptan la alianza patriarcal que impusieran las nuevas formas sociales y de práctica del poder o la política en América Latina, un poder patriarcal y su configuración de lo público y lo privado. Paredes llama a la colisión entre las formas de género prehispánicas -patriarcado precolonial- y los moderno-capitalistas, entronques patriarcales. Segato (2011) por su parte habla de un patriarcado de baja intensidad que promueve una bisagra patriarcal.

Como se ha venido sugiriendo, la concreción social en el patriarcado del salario que se produce a partir del trabajo y el consumo de lo producido genera el orden social operado por el Estado a través de sus leyes y derechos, exalta el individualismo y los intereses personales y está asentado en la desigualdad cultural, sexual y de género.

Coincido con Tapia en que la producción del orden social moderno capitalista o del patriarcado del salario está basado en una arquitectura de las separaciones y que la modernidad capitalista se configura produciendo separaciones y concentraciones que caracterizan la vida económica, política y cotidiana de una sociedad. Se modifica el modo de articulación de los diversos aspectos y prácticas de la vida social y las relaciones sociales. Nace el Estado como garante de las relaciones de clase, la subjetividad individualizada y como el principal supervisor de la reproducción y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo.

¹¹ Pensemos en los hijos e hijas consecuencias de estos atropellos. En cuanto al mestizo, apunta Rivera, que ellos no sólo fueron sujetos de racismo europeo por no ser español consanguíneo matrilineal, también dentro del ayllu se le complica la comunalidad pues no es apetecible por su falta de acceso a los bienes, que viene de lo patrilineal. Si aprehende la cultura pero no tiene acceso al territorio, por lo tanto se le dificultará la subsistencia, pues, además, está sometido a la responsabilidad tributaria y de labores más fuertes. Esto lo llevará a buscar maneras de sobrevivir, que paulatinamente derivarán en la venta de su fuerza de trabajo. (Rivera, 2010: 193). La autora narra que por su lado las mestizas tendrán una manera menos compleja de reincorporarse al ayllu, pues con el patrimonio y la protección de su matrilineaje les basta. La propiedad de ganado y las actividades productivas femeninas como la elaboración de chicha, los textiles, el pastoreo, etc., abrieron sus posibilidades laborales para la sobrevivencia.

El nuevo orden social capitalista está basado en lógicas de binarios excluyentes: público/privado, hombre/mujer, naturaleza/cultura, razón/emoción, nociones compartidas intersubjetivamente. Los símbolos y conceptos creados sobre estas dualidades se compartieron y construyeron una cierta forma de vida.

En este sentido, lo privado y lo público, tienen consecuencias en las formas de ejercer el poder y reconocer la autoridad política en América Latina. Ésta construcción considera el espacio privado como natural y no político. Por lo que, los cuerpos que habitan este espacio pueden ser capturados junto a su capacidad política para ser despojados de su trabajo, libertad y dignidad. Por lo tanto, en la separación entre lo público y lo privado, señala Mackinnon, se consolida una potente ideología en la vida y en la ley, aplicada principalmente a los cuerpos femeninos. Dicha construcción definirá la existencia de las mujeres en la vida cotidiana. Por eso le nombra Federici patriarcado del salario.

Esta última aseveración me permite argumentar que “el origen de la concentración de reconocimiento del poder y la autoridad masculina sobre la femenina, puede encontrarse en la distinción jerárquica entre lo público y lo privado” (Bernal, 2012: 91) y que se manifiesta en la manera en que se incorporan las mujeres al considerado campo político, lo público y, los varones al espacio íntimo/doméstico, lo privado y viceversa.

Los imaginarios que se imponen a los cuerpos que habitan cualquiera de los dos espacios son configuraciones de un sistema de reglas que en ambos casos encubre, con una normatividad, la jerarquía entre los espacios y, en el que será nombrado privado, la captura de cuerpos, de su trabajo y de su capacidad política.

Construcción de lo público en el patriarcado del salario

Cuando las formas del patriarcado del salario colocan tanto la adquisición como el despliegue de la capacidad política del sujeto exclusivamente en el espacio público, lo que despolitiza simbólicamente es el espacio íntimo/doméstico y se le captura, junto con los cuerpos que le

habitan y el trabajo de éstos, cuando se circunscribe en el ámbito moderno capitalista de lo privado.

En la construcción de lo público el eje simbólico es la razón, las leyes del Estado y del mercado. En ese sentido, “en lo público se ubicaron los varones, ciudadanos libres e iguales; en el reino de la razón. Por el contrario, en el reino privado, escenario central de las relaciones familiares, la reproducción, se ubicó a las mujeres y la niñez; y la producción, a través de la esclavitud”. (Bernal, 2012: 77).

Lo público también será entendido como lo común deformado. Como lo señalan Gutiérrez, Navarro y Linsalata, deformado en tanto capturado por el Estado moderno y, por lo tanto, intervenido y devaluado en uno de sus fundamentos: la capacidad de quienes comparten el hacer-común de decidir –o mejor, de producir sistemáticamente decisiones- sobre justamente aquello que hacen. Lo “público” en el lenguaje político contemporáneo se refiere a aquello que es poseído, ocupado y dirigido por el Estado, en contraposición de aquello otro que se califique como “privado”.

En esta construcción al ser ubicado lo masculino en el espacio público se considerará como el único sujeto con capacidad política. Por la jerarquía simbólica de este espacio, llegan a tener la impresión de estar colocados en un escalón arriba de las mujeres. Las formas capitalistas patriarcales los dotan de este privilegio, quizá para mitigar la frustración de la contradicción del capitalismo o para sobrellevarla.

Los varones en cualquier contexto asumen y reproducen la lógica de división requerida por la modernidad capitalista para retener sus privilegios (entronque patriarcal). En este sentido difiere del análisis de Arendt, cuando afirma que sólo en la polis se podría configurar entre iguales, puesto que, en la familia está el centro de la más estricta desigualdad.

La supuesta supremacía masculina representada en el espacio público y la política lo argumento con las ideas de Rousseau -sin él no se entiende la construcción del Estado nación moderno- quien sugirió una clara separación entre estos dos ámbitos con una valoración desigual: público/privado. Escribió que “la política pertenece a los varones al igual que les pertenece la racionalidad, la jerarquía. Las mujeres deben estar excluidas de la política,

limitarse al buen arreglo de su casa, la obediencia, la dulzura y en general a facilitar la libertad y el éxito de los varones a cuya autoridad han sido subordinadas". (Bernal, 2012: 83). Queda manifiesta la intención de separar, dividir: excluir a los varones del trabajo de reproducción en el espacio íntimo/doméstico y aislar a las mujeres de la política.

Por otra parte, para Hegel en la sociedad civil se construye la individualidad, pero en la polis, en el Estado, es en donde los individuos, conocen y se reconocen en la noción de lo universal. En esta cita encontramos una negación de facto a otras formas políticas que no tengan que comenzar ni atravesar el Estado y una afirmación sobre la constitución de dos ámbitos mutuamente excluyentes: lo privado y lo público. La aseveración de Hegel va colonizando el imaginario del poder con la idea de la universalidad, de esta forma, las políticas administradas por el Estado van condicionando su ejecución al espacio público. Cabe recordar que la universalidad era pensada exclusivamente en masculino-dominante.

En ambos pensadores, inscritos a corrientes políticas distintas, hay una visión política compartida: las formas políticas moderno-capitalistas que se despliegan al imponer la división de lo público y lo privado y que en el fondo tienen como eje el sistema patriarcal.

Desde el pensamiento latinoamericano Luis Tapia confirma esta aseveración cuando resume que la política tiende a configurarse en torno a un único espacio con formas monopólicas y profesionalizadas de gestión del poder político, la burocracia y los derechos, que supuestamente sólo habitan en lo público y que son pensados en masculino-dominante.

Los señalamientos hasta aquí expuestos me permiten aseverar que las formas políticas de la modernidad capitalista están ligadas a la lógica binaria de exclusión, en la que se monta la configuración de lo público y lo privado; esta lógica a su vez está vinculada al Estado y estructurada en el orden simbólico masculino-dominante o patriarcal: del patriarcado del salario.

Construcción de lo privado en la modernidad capitalista

Lo privado será entendido desde el discurso político de la modernidad capitalista como una dimensión social confusa integrada a los derechos individuales -lo relativo a la reproducción de la vida- y a lo referente a la producción de mercancías y de capital como lo afirman Gutiérrez, Navarro y Linsalata, quienes también añaden a esta discusión que lo privado es el mundo de los negocios al igual que los hogares, porque se contraponen a lo público.

Se puede decir que los procesos de privatización condicionan el espacio privado al imaginario de la irracionalidad que debe ser vigilada y controlada, domesticada y configurada por lo público. Este imaginario justifica la relación dependiente y de sumisión del espacio privado con el espacio público.

Con ello se afirma que el imaginario de lo privado también está vinculado intrínsecamente con la idea de que el trabajo dentro de él está capturado por las formas de producción del capital. En la modernidad capitalista hay dos formas de concepción del trabajo, el considerado productivo y que es intercambiado por dinero y el doméstico que se ha considerado como trabajo no remunerado, aun cuando también produce plusvalor. Es así como “la definición del ámbito privado como inferior, en esencia, tiene la intención y el propósito de proveer una base productiva y reproductiva, sobre la cual descansa el ámbito público” (Bernal, 2012: 75).

La noción de lo privado y el proceso de privatización del espacio y del trabajo que se realiza dentro de éste, surge con la invención de la propiedad privada. La privatización comienza por cercar la tierra y luego los espacios, lo que permite capturar los cuerpos y su trabajo. Esto configura un orden social, basado en la desigualdad, la explotación y el despojo.

La privatización deriva del sistema económico capitalista cuyas formas son ajenas a las de la modernidad. Sin embargo, ambos hechos parecen estar imbricados al grado que se diluye la modernidad en el capitalismo. Silvia Federici nos recuerda que la modernidad es una construcción civilizatoria y no una etapa evolutiva natural de la historia de la humanidad, que

está fincada en la lógica capitalista y montada en sus estructuras: la expropiación y privatización masiva de tierras que antes eran de uso común y el invento del trabajo asalariado y de los nuevos Estados burgueses.

Cuando se perdió la tierra comunal se vino abajo la aldea (la comunidad) y con la división sexual del trabajo, las mujeres fueron quienes más resintieron ésta lógica y sus formas, pues quedaron expuestas a la violencia masculina (física-directa, estructural-“colateral” y simbólica-cultural).

Celia Amorós puntea que la división sexual del trabajo en el capitalismo confina a las mujeres a una zona no específica de la producción, al campo de la reproducción. Al mismo tiempo que inserta a la mujer en la estructura de la familia, se le asigna como única posibilidad el trabajo de la reproducción de la propia familia. El trabajo de reproducción de la vida, que se realiza en el espacio íntimo/doméstico, es privatizado y devaluado por el capitalismo con lo que se excluye a las mujeres de lo político y se les despoja de su trabajo y de su valor.

El despojo de las capacidades políticas y productivas de las mujeres está determinado por una división sexual del trabajo que “separa la esfera de las relaciones mercantiles capitalistas de producción, del campo de la reproducción de la fuerza de trabajo y la vida privada”. (Bernal, 2012: 87). Una división del trabajo que no atraviesa el ámbito mismo de la producción y que está definida por la lógica de binarios excluyentes.

Las mujeres quedan enclaustradas y obligadas a permanecer en lo privado, donde su trabajo es negado como “productivo” y se borra su capacidad política. Pero el problema no solo tiene que ver con que fueron excluidas de lo público, sino que siempre fueron ubicadas en la parte menos valiosa del orden social. Si bien habríamos de reconocer que las mujeres no están expresamente excluidas del ámbito político, si es un hecho que su participación es considerada insubstancial o de poca importancia.

Las mujeres aunque no pueden actuar explícitamente en el mundo público, creen que lo hacen en la defensa del mundo privado. Aunque esto incluya exponer lo que es íntimo. Lo que explica que en la modernidad capitalista lo único político en una mujer es la maternidad, pues es la producción de fuerza de trabajo.

La revisión que se ha hecho sobre la configuración excluyente del espacio presenta, según Bernal, tres tipos de consecuencias para las mujeres:

- a) Se justificó su subordinación política con argumentos naturalistas o biológicos;
- b) Se estableció lo masculino como patrón de lo humano y, por lo tanto, a las mujeres se les etiquetó como defectuosas o incompletas y, finalmente,
- c) Se les relegó a lo privado y se las recluyó al espacio íntimo/doméstico (la familia)

Es decir, si “toda relación social es una relación de poder”, en la medida en que “toda relación no es otra cosa que el despliegue de ciertas capacidades en función de determinadas necesidades de unas personas respecto a otras y que, para realizarse, necesitan gestionar regular, neutralizar, afectar o destacar las capacidades y las necesidades de otros, esto es, ‘las conductas de otros’” (Gutiérrez, 2001: 59), podría pensarse entonces que las relaciones de poder que se gestan desde el trabajo concreto que generan valores de uso, son relaciones de poder desde la interdependencia, lo que podría frenar la dominación.

En este sentido, la aún existencia de relaciones de poder desde la interdependencia es la razón por la cual las formas sociales de (re) producción del capital, pretenden imponerse a toda costa para desarticular a formas de interdependencia comunitarias que siguen preservándose en el pueblo ayuuk de *Ēkatsp* en Oaxaca, pues con ellas no puede (re) producirse el capital en su totalidad.

1.2.4 Sobre las relaciones mercantiles en el patriarcado del salario: el trabajo abstracto.

Para su reproducción, el capital exige “una inmensa acumulación de fuerza de trabajo - “trabajo muerto” en la forma de bienes robados [despojados, explotados] y “trabajo vivo” en la forma de seres humanos puestos a la disposición para su explotación- llevada a cabo a una escala nunca igualada en la historia” (Federici, 2013: 110).

Para que el trabajo muerto o abstracto configurara las relaciones sociales y las subjetividades, hubo que instaurar la separación y división antagónica entre personas y espacios como orden simbólico mediante acciones concretas de desarticulación durante la Europa medieval. Silvia Federici (2013) hace alusión a que fue la destrucción de la dotación de tierra durante el feudalismo, cuando comenzó con la transición hacia el capitalismo y sus separaciones, desarticulando las lógicas de producción de lo común.

En ese sentido, cabe señalar que, como lo expresa Gutiérrez y Salazar, si bien el capital no se puede pensar sin la reproducción de la vida, aunque su fin no sea ésta, hay una “marca de origen”, que es “haberse constituido – en tanto relación social- como negación sistemática de la reproducción comunitaria de la vida; siendo ésta, al mismo tiempo, su condición de existencia” (Gutiérrez, 2015: 25). Cuando se despoja a las personas de la tierra, del trabajo y de otras personas (común), se les separa de los productos de su trabajo concreto y se les impone el trabajo abstracto.

El trabajo abstracto intercambiado por tiempo a través del salario es la consolidación del modo de producción capitalista en la modernidad –cabe decir, que son procesos distintos en el que el primero se imbrica en el segundo. Las relaciones de producción/consumo capitalistas aparecen como una entidad exterior al sujeto, pero dotadas de capacidad formadora de su concreción social. “Enajenándose de la vida en que se constituye la ‘forma natural’ de la sociedad, se vuelven sobre ella y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social” (Echeverría, 2012:158). En el trabajo abstracto la toma de decisiones emerge desde la noción de lo privado individual.

1.2.5 Notas sobre el trabajo y la contradicción capitalista: sobre el valor de uso frente al valor de cambio.

En la sociedad capitalista las cualidades de los trabajos se desvanecen con la subsunción del valor de uso por el valor. “Al prescindir de su valor de uso, prescindimos también de los elementos materiales y de las formas que los convierten en tal uso” (Marx, 1988: 5). Se desfigura la forma concreta del trabajo cuando se suprime la utilidad de los objetos generados por éste. Deja de importar el trabajo del ebanista, el alfarero o el albañil, del tejedor o del campesino y sólo queda como medida de intercambio la cantidad de trabajo invertido en la elaboración de la mercancía. Así el trabajo se convierte en una masa indiferenciada: trabajo abstracto.

El valor de uso en el capitalismo encerrará un valor por ser encarnación o materialización del trabajo abstracto. Este valor se medirá “por la cantidad de ‘sustancia creada de valor’”. (Marx, 1986: 6); es decir, por el trabajo invertido en la elaboración del objeto y a su vez, el trabajo se medirá por la cantidad de tiempo -de su duración- en distintas fracciones de tiempo: horas, días, etc. (Marx, 1988: 6). Así se abstrae del trabajo concreto quedando sólo la cantidad de trabajo contenida en una mercancía y esto da como resultado la magnitud de valor. Por lo tanto, la medida común que hace intercambiables las mercancías es la cantidad de trabajo socialmente necesario o el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción (Marx, 1988:6).

Es justo haber explicitado lo anterior para comprender que “un objeto puede ser valor de uso sin ser valor. Así acontece cuando la utilidad que ese objeto encierra para el hombre no se debe al trabajo [...] Y puede, asimismo, un objeto ser útil y producto del trabajo humano sin ser mercancía” (Marx, 1988: 8). En ese sentido, se asume que algunos haceres, aun en sociedades colonizadas por el capitalismo y su lógica valorizante, que se realizan cotidianamente en espacios ordinarios pueden contener valor de uso, por ejemplo los que se efectúan para la reproducción de la vida como el de servicio en *Ėxkatsp* y el que se realiza dentro del espacio íntimo/doméstico.

Siguiendo los planteamientos de Marx sobre el doble carácter del trabajo representado por la mercancía (Valor de uso y Valor de cambio), afirma que para elaborarse ésta última debe condicionarse a una división social del trabajo. Esto es relevante en la medida en que se capturan cuerpos específicos para realizar determinados trabajos que pueden ser trabajo útil o mercancía o pueden producir trabajadores para elaborar mercancías. En ese sentido seguirá la discusión más adelante e irá hilada a las representaciones del espacio íntimo/doméstico y los cuerpos de mujeres en el capitalismo.

Cuando Marx asume un doble carácter del trabajo, asume también que el valor de uso es condición de vida del hombre que si bien no puede ser borrado si se intentará subsumir por el valor que prefigurará al valor de cambio. Como se mencionó el valor es determinado por la cantidad del objeto realizado y la duración del trabajo invertido en éste. El valor es la medida de intercambio de los objetos que contienen una doble forma, trabajo útil o una forma natural y una forma de valor, a estos objetos son a los que denomina mercancías. Éstas serán intercambiadas por su forma de valor y el dinero será la representación material para el intercambio.

En el capitalismo el trabajo sólo es valor en tanto proceso de producción de mercancías en el que el valor de uso es subsumido por el valor traducido en valor de cambio. Éste último es “una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural, como no puede contener la cotización cambiaria” (Marx, 1988: 46).

Es así como Marx determina que “la riqueza (valor de uso) es atributo del hombre; [y] el valor, atributo de las mercancías” (Marx, 1988: 47). Sin embargo, apunta, la economía política capitalista está fundada en pensadores que “entienden que el valor de uso de las cosas es independiente de sus cualidades materiales y, en cambio, su valor inherente a ellas.” (Marx, 1988: 47). Asumiendo que el valor de uso de las cosas es en un plano directo entre ellas, mientras que ese se realiza por medio del intercambio.

Con ésta última idea se puede percibir, lo que Echeverría describe como “el comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía [que no es más que]

“el trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de “valores de uso” y, por otro, como un proceso de “valorización de valor mercantil del mismo” (Echeverría, 2012: 154).

En las últimas páginas del capítulo sobre la mercancía Marx, a manera de retroalimentación, resume afirmando que “las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto a la producción como en lo que refiere a la distribución” (Marx, 1988: 43) haciendo alusión a la forma del valor de uso. Señala también que esta forma es natural en tanto que “la sociedad necesitará constar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución” (Marx, 1988: 44).

Pero que en el proceso de producción, consumo e intercambio a partir de las formas de valor del capitalismo “es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción” (Marx, 1988:45). La razón de esta captura radica en que la conciencia burguesa lo tiene como necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo.

Echeverría explicita la aseveración anterior cuando apunta que lo que distingue al modo de reproducción social capitalista es el hecho de que sólo en él esta organización de las relaciones de convivencia deja de ser un orden puesto por la formación “natural” de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación -de sobredeterminación- de la figura concreta de la sociedad. Expone que las relaciones de producción/consumo capitalistas aparecen como una entidad exterior al sujeto, pero dotadas de capacidad formadora de su concreción social.

En este apartado se señala que el trabajo es un proceso de transformación entre la naturaleza y el ser humano que tiene como finalidad reproducir la vida y dar forma a la concreción social -“forma natural de la sociedad”-; que el sujeto tiene la capacidad de regular este proceso mediante su propia acción de creación, consumo e intercambio de objetos,

dotando a su trabajo de un sentido basado en el valor de uso; pero que esta capacidad se ve acechada por el valor valorizante del capitalismo.

Con este recorrido crítico sobre las formas capitalistas y patriarcales que se imponen sobre las lógicas de organización social de los pueblos originarios de Latinoamérica, coloco la mirada sobre la tensión de las formas sociales comunales con algunas formas sociales de la modernidad capitalista, como lo es el patriarcado del salario.

1.3 Trabajo comunal y la defensa de lo común: el tequio como producción de lo común en la escala ISIA.

Durante mi estancia permanente de seis meses me di cuenta que el tequio es trabajo y el trabajo es “el proceso de producción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido, al interior de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades”, (Fuentes, 2015: 195), pues las personas necesitamos de bienes concretos que resultan del trabajo concreto de otras personas (Gutiérrez y Salazar, 2015).

En este sentido, se puede decir que el tequio en el ISIA produce bienes concretos de consumo y beneficio directo y simbólico en común, tanto en la cotidianidad al interior de la institución como en los momentos extraordinarios de fiestas y celebraciones comunitarias. Pues para cada una de las festividades de la institución o de la comunidad de *Ēxkatsp*, el ISIA con toda su población estudiantil y colaboradora, participa de forma activa.

El tequio es la forma de vida del ISIA. En palabras de Irma Manuel Rosas, subdirectora académica “*es el modo de reproducción de la vida en, con y para la comunidad, para su propia forma de vida académica y comunitaria*” (Entrevista, 2017), donde se coloca lo colectivo por encima de los intereses personales. Hacer comunidad es lo que garantiza su ser personal, eso nos lo recuerdan los pueblos originarios con sus luchas y los orígenes de éstas.

Podría decirse que una de las experiencias que produce y materializa los sentidos en común es el tequio. Trabajo a partir del cual, tanto el estudiantado como el equipo colaborador, logran sentirse parte de un cuerpo que trabaja y transforma colectivamente. Lo que les permite a su vez que la realización personal tenga sentido (Pérez y Manuel, 2014). Al decir un cuerpo que trabaja, hacen referencia a un cuerpo singular que coloca su energía en un trabajo que genera bien común, convirtiéndose en un cuerpo social generando común, pues “el sujeto necesita de la colectividad, así como la colectividad necesita del sujeto. La identidad se construye y se afirma, sirviendo a la comunidad y recibiendo de ella un espacio para desenvolverse como persona” (Pérez y Manuel, 2014: 211).

El tequio como lo propone Floriberto Díaz -intelectual ayuuk- es el “trabajo colectivo necesario que expresa la capacidad de *jää’y-já’ay-jääy* [el ser humano comunitario que se puede interpretar también como pueblo] y para combinar sus intereses individuales y familiares con los de la comunidad, en el cual no hay retribución monetaria y es obligatorio” (Robles y Cardoso, 2007: 59).

El tequio es entonces, la clave ayuuk para hacer común, o hacer comunalidad -en palabras de Díaz- que se reproduce al interior del ISIA, con lo cual se cumple uno de sus fundamentos pedagógicos: Persona (*jää’y*) y comunidad.

El *jää’y* es una persona en formación permanente, alguien inacabado, que lleva consigo desde su nacimiento una serie de potencialidades que le son muy particulares y que puede o no desarrollar. Nace único, importante, con la misma dignidad que todas las demás personas, pero aunque su dignidad es y está completa, él como persona no nace desarrollado, se va construyendo al interior de la comunidad, a través de la ayuda de las y los demás. [...] Para los ayuuk, como para muchos pueblos mesoamericanos, la persona crece interiormente con la vida y se enriquece en el servicio a la comunidad [...] El *jää’y*, tampoco es cualquier sujeto, es alguien que tiene un tona y un nahual particular, que es hermana mayor (*tsë’*) o hermano menor (*utsy*), con ciertas cualidades y posibilidades que le hacen ser diferente a quienes le rodean. De la misma manera los ayuuk *jää’y* no somos cualquier pueblo, sino un pueblo en específico, una comunidad con una historia común, una lengua, una organización especial, en una tierra particular, etc. (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008: 27).



Tequio para construcción de techo de aula,
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo ISA

En suma, es en los momentos de rebelión, de fiesta y de tequio cuando se despliega el *ethos* comunal y es fácilmente observable la materialización de la energía de la comunalidad. Éste *ethos* o energía comunal es producida por el valor de uso del trabajo concreto que se efectúa sobre un territorio, con lo cual se llena de sentidos el común que van de lo material como la producción del propio alimento hasta lo místico-espiritual que tiene que ver con la cosmovisión.

Estas son las razones que permiten entender la potencia con la que defienden el territorio los pueblos originarios en América Latina y, en esta investigación me centré en el pueblo ayuuk en *Ēxkatsp*. La defensa del territorio que esta comunidad ha desarrollado permite pensar que el momento de reinención comunitaria, como lo señala Linsalata

Son momentos en que las comunidades indígenas se reinventan así mismas, para defenderse de una amenaza y volver a afirmar su presencia en el mundo, al fin de modificar lo que en el mundo las amenaza. Son momentos de crisis del orden estatal y de despliegue del antagonismo social, momentos en que el código cultural comunal se reactiva para modificar el código cultural de la sociedad dominante, para cambiar el orden social existente y crear otro nuevo, más cercano al suyo. Son momentos en los que los espacios-tiempos interiores

de la sociedad, aquellos que no resultan tan visibles en la cotidianeidad de la dominación, se hacen más evidentes y, por lo tanto, más perceptibles a los ojos del investigador social. Sin embargo, son también momentos fugaces que permiten una comprensión parcial de los modos en que estas otras formas de organización de la vida política [...] operan en la sociedad, en tanto no dan cuenta de su existencia en la cotidianeidad y de los mecanismos de dominación bajo los cuales éstas coexisten con el orden político instituido (2009: 30).

La manera en la que sucede lo anterior en *Ėkatsp* será desarrollada en los capítulos 3 y 4. En el siguiente ahondaré en la reflexión sobre el trabajo como fuente de la producción de lo común que me ha traído la colaboración en el ISIA desde el año 2014.

Capítulo 2 El tequio como la clave de la comunalidad en la experiencia del modelo educativo del ISIA.

*Qué extraño fruto somos.
El miedo es la mitad de la muerte.
Contra la felicidad de los amos,
contra el linaje de la usura,
los que espiamos dentro de nosotros
cercenando nuestro nombre,
hemos aprendido a ver
la imagen de nuestro semejante.*

Juan Bañuelos, Frases [fragmento].

Como se argumenta en la introducción, el tequio puede considerarse la manera *ayuuk* en *Ĕkkatsp* -y de otros pueblos originarios en América Latina- de habitar el mundo. Pues es trabajo de servicio que reproduce la vida -subsistencia cotidiana- no mediada por relaciones mercantiles –que se dan al utilizar recursos monetarios en los intercambios- generadora de valor valorizante por trabajo abstracto en el sistema del capital.

El tequio, por el contrario, es trabajo concreto que genera valores de uso y configura formas sociales desde la interdependencia. Es una manera de disputarle al capitalismo la reproducción material de la vida desde la comunalidad: “la inmanencia de la comunidad y la energía viva del pueblo *ayuuk*” (Robles y Cardoso, 2007: 39), una que no es desde la dominación, la explotación y el despojo, sino desde el trabajo comunitario y de servicio que genera interrelación e interdependencia entre las personas. Lo que lo convierte en una vía para la transformación social y en una clave política en el ejercicio de la educación intercultural *ayuuk*, materializada en el proyecto ISIA.

Para fundamentar el supuesto anterior, en un primer momento contextualizo al lector sobre la educación superior intercultural en México, en este tenor presento el proyecto ISIA y su modelo educativo. En segundo lugar, elaboro una crítica a la producción de la decisión en el ISIA cuestionando si ésta es una impostación colonial o en realidad es una escala comunal. En un tercer momento dilucido sobre la reproducción material del ISIA y sus tensiones y colocho al tequio como clave política en la práctica de la comunalidad en el ISIA. Por último, en el apartado cuatro, discuto los retos de la comunalidad intercultural en el ISIA, que considero son la inclusión equilibrada de las mujeres en la vida política y el tratamiento justo sobre la diversidad sexual.

2.1 Un modelo de educación intercultural y comunitaria.

Hacia finales de la década de los noventa en México, por iniciativa de personas mestizas y no así por los pueblos indígenas, a lo largo del país comenzaron a establecerse instituciones de educación superior para la atención de la población indígena. Eduardo Andrés Sandoval Forero y Ernesto Guerra García (2007), expertos en la educación intercultural en México, señalan que la primera institución formal que nace es la denominada Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), que comenzó labores como Instituto de Antropología en 1998, con el propósito de brindar servicio al pueblo yoreme mayo.

Otras instituciones pioneras fueron el Centro Universitario Regional del Totonacapan en el municipio de Papantla, Veracruz, que arrancó operaciones pedagógicas en septiembre del 2000 y la Universidad Comunitaria de San Luis Potosí, creada en el año 2001, para la atención de los hablantes del *náhuatl*, *tenek* y *pame*.

El modelo de educación superior intercultural indígena determinada por el Estado no es el único que existe en México. Algunos pueblos indígenas han creado modelos educativos en los que se asume como prioritario “el crecimiento personal y colectivo mediante la participación directa en las dinámicas autogestionarias de sus comunidades, teniendo como consecuencia el fortalecimiento de la identidad indígena” (Sandoval y Guerra, 2007: 283). Agregó, así como el fortalecimiento del tejido social comunitario desde la reproducción de la vida de manera no totalmente al modo capitalista.

Un ejemplo de estos intentos de reproducción de la vida, en ciertos momentos disputando la forma social al capitalismo y de la vida, es el ISIA, cuyo contexto es el de las políticas indigenistas de educación tuteladas por el Estado. Esta institución está dirigida por un sector de la iglesia católica: La Compañía de Jesús (Jesuitas), cuya espiritualidad cristiana y colonial

históricamente ha permitido el abigarramiento¹² o el barroquismo cultural¹³, a diferencia de otras órdenes sacerdotales intolerantes a interpretaciones teológicas cristianas menos conservadoras.

Sólo para ubicar al lector. La compañía de Jesús (en latín: *Societas Jesu*, S. J.) es una congregación u orden religiosa de la Iglesia católica fundada en 1534 por los españoles Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Pedro Fabro, principalmente, cuyos miembros son comúnmente conocidos como jesuitas. Actualmente, es considerada la orden masculina católica con más sacerdotes. Entre sus actividades están las educativas de corte social, intelectual, misionero y de medios de comunicación católicos, además de sus parroquias.

La compañía de Jesús ha tenido dentro de sus representantes emblemáticos grandes teólogos de la liberación como Ignacio Ellacuría SJ, asesinado por el Estado en la década de los ochentas en El Salvador. Representa así mismo, la opción radical por los pobres, tal cual proclama su carisma, que dice, más amar y más servir: el servicio, el apostolado. La apuesta de su salvación, los jesuitas la ubican en los pobres, lo que les da un tinte populista, el cual ha tenido altos costos.

Fueron expulsados de la Nueva España en 1767 por el rey Carlos III, bajo la acusación de haber sido los instigadores de los motines populares del año anterior -Motín de Esquilache-. En 1773 el papa Clemente XIV suprimió la orden. Se restableció en 1814 y volverían a ser expulsados en 1835, durante la Regencia de María Cristina de Borbón, y en 1932, bajo la Segunda República Española. Llegaron a México, a la Nueva España, desde 1572.

¹² La formación social abigarrada en René Zavaleta, apunta Luis Tapia, es pensar condiciones donde hay sobre posiciones desarticuladas de discursos y diferentes estructuras de autoridad. El abigarramiento complejo es donde hay sociedades superpuestas pero que no se han mezclado totalmente. (Tapia, 2015-2).

¹³ El *ethos* barroco parece ser una “afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por acción devastadora del capital”. (Echeverría, 2013: 39). Es “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a juego de transgresiones que las refuncionaliza”. (Echeverría, 2013: 46). Se hace presente en el proceso necesario de estatización de la vida cotidiana. Es la propuesta específica de vivir en y con el capitalismo lo que lo hace un principio ordenador de la vida. Por lo que otros *ethos* de la modernidad se han empeñado en relegarlo al mundo de la pre-modernidad. (Echeverría, 2013: 48).

Los jesuitas son considerados el ala intelectual y con mayor apertura -progresista- dentro de la Iglesia católica. También, son quienes han llevado la batuta en los procesos de educación y pedagogías en América Latina, a nivel superior o universitario, principalmente. Para muestra basta nombrar a Francisco Xavier Clavijero, sacerdote jesuita expulsado de la Compañía en 1767, conocido por sus obras historiográficas, especialmente la Historia antigua de México, por lo que ha sido considerado uno de los precursores del indigenismo en México y uno de los principales autores de la Escuela Universalista Española del siglo XVIII.

2.1.1 La educación superior intercultural en México.

Ahora bien, de la Universidad Española del siglo XVII brincamos a la primera década del milenio, el siglo XXI en México, cuando se constituyeron las instituciones de educación superior intercultural. En 2003 se crea la Universidad Intercultural del Estado de México en el municipio de San Felipe del Progreso. En 2005 se conforman tanto la Extensión Intercultural de la Universidad Veracruzana como la Universidad Intercultural de Chiapas; en 2006 nació la Universidad Intercultural del Estado de Puebla y la Universidad Intercultural de Tabasco que inició labores en abril de ese mismo año. Para el 2007 comenzaron a funcionar la Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, la Universidad Intercultural de Guerrero y la Universidad Intercultural de Quintana Roo. En su conjunto, todas integraron la Red de Universidades Interculturales (REDUI) (Sandoval y Guerra, 2007).

Estos esfuerzos de educación superior intercultural en México, por ser creados y promovidos por mestizos y, principalmente, al estar financiados por el Estado que controla los modelos pedagógicos, en muchos casos se convirtieron en dispositivos de aplicación de políticas etnocéntricas caracterizadas por la superioridad de la cultura mestiza frente a la otra cultura. (Sandoval y Guerra, 2007). Aun con las buenas intenciones de las personas que trabajaron y colaboran en dichas instancias, estos proyectos siguen tendiendo a ser estrategias de

asimilación cultural occidental o de colonización. Dicho de otro modo, algunas de estas universidades pueden ser consideradas como una forma de materialización de las políticas indigenistas del Estado mexicano.

Las Universidades Populares en regiones con población indígena en el sureste de México, tienen otros tintes, no puedo responder de la misma manera que ante las Universidades Indígenas Estatales. Existen varios proyectos autogestivos de educación popular de los cuales no hablaré en esta investigación. El único proyecto que conocí un tanto a profundidad -y que es hasta cierta medida autogestivo- es el Proyecto ISIA.

2.1.2 El comienzo de un proyecto de educación superior ayuuk.

Paralelo a los proyectos de políticas indigenistas desde la educación nacional, en el estado de Oaxaca, México, surgió un intento de educación propia o, aclaro, por lo menos iba en ese sentido. Es el de la organización Servicios del Pueblo Mixe, A. C. (SER-MIXE), institución que formuló un proyecto de educación intercultural a nivel superior en la región ayuuk. SER-MIXE es una asociación de comuneros auto adscritos a la etnia o pueblo indígena/originario ayuuk, que desde 1982 venía desarrollando una serie de reflexiones en torno a la educación y su relación con la lengua y la cultura en la región. En el año 2004 SER-MIXE y el Sistema Universitario Jesuita (SUJ) firman un convenio para que un equipo de investigadores realizara un diagnóstico de la región que se llevó a cabo entre los años 2005-2006 (ISIA, 2017).

Como respuesta a las necesidades identificadas en dicho diagnóstico se diseñó el modelo educativo del ISIA, cuyo objetivo es “contribuir a la protección, preservación, fortalecimiento y difusión de la cultura Ayuuk y de cualquier otra cultura indígena” (Centro de Estudios Ayuuk, 2006: 12). El ISIA dio inicio en 2006 en la comunidad sede de *Ēxkatsp* (San Juan Jaltepec de Candayoc, Mixe) con un total de 31 estudiantes agrupados en dos licenciaturas,

Administración y Desarrollo Sustentable (ADS) y Comunicación para el Desarrollo Social (CDS) (Manuel, 2010).

A lo largo de doce años, y hasta la actualidad, este proyecto ha sido una opción educativa para jóvenes de escasos recursos, provenientes de comunidades indígenas y campesinas no sólo *ayuuk*, también *ikoots*, *ñu savi*, *diidxazá*, *popoluca*, *chinanteca*, *zoque*, *rarámuri*, *tzeltal*, *nahua*, *wixarika*, *chontal* y *akäats* (mestizos).

En las más de ocho generaciones de egresados ISIA, son numerosos los casos de estudiantes que se convierten en la primera generación en sus familias en ser bilingües -pues han aprendido el español- y en acceder a este nivel educativo. Si no existiera este proyecto, el 80% de la comunidad estudiantil del ISIA, tendría negado su derecho a la educación superior.

2.1.3 El modelo educativo ISIA.

El modelo educativo del ISIA (2008) tiene como característica la interrelación entre docencia -actualmente cuenta con tres licenciaturas: ADS, CDS y en 2010 se sumó la licenciatura en Educación Intercultural (EIN)-, la investigación y la vinculación comunitaria -la expresión de ésta interrelación está manifiesta en el Programa de Estancias Comunitarias (PEC).

El PEC da inicio en 2015 con la pretensión de consolidar el modelo educativo articulando los conocimientos aprendidos en el aula con los problemas de la realidad. Las Estancias Comunitarias consisten en visitas de trabajo de la población estudiantil organizada en equipos coordinados por algún colaborador interno -académico o/y administrativo- del ISIA a diversas comunidades, organizaciones civiles, instituciones, y unidades familiares. Cada visita es por un periodo de tres días y tiene como objetivo reproducir -en forma de tequio- y compartir -desde la acción participativa, que es característica investigativa ISIA- los saberes y conocimientos adquiridos en las aulas para resolver problemáticas de las comunidades que se visitan. Los proyectos que con mayor frecuencia se llevan a cabo en estancias comunitarias

son: en la línea educativa material didáctico y en la de agroecología camas biointensivas a doble excavación en huertos de traspatios con ecotecnias.

Las estancias comunitarias incitan a la población estudiantil y colaboradora ISIA a participar en propuestas de intervención. Entendida como el compromiso con la atención a problemas sociales, ambientales, culturales y económicos de las comunidades de la región y la promoción del diálogo, el respeto y la valoración de la diversidad cultural y de la madre tierra. El ISIA prepara profesionalmente al estudiantado para el trabajo dentro de sus comunidades, potenciándolos como sujetos conscientes de transformación y de reproducción de la vida digna para sí mismos y para sus pueblos, cumpliendo su finalidad última.

Para eso nació. Su objetivo es contribuir a la protección, preservación, fortalecimiento y difusión de la cultura indígena ayuuk y de cualquier otra cultura indígena en todas las manifestaciones primigenias de sus propias lenguas, los usos y costumbres, artesanías y tradiciones de la composición pluricultural que conforman el país para avanzar, desde una posición de autonomía, hacia la construcción de una nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad. Así como identificar, analizar y sistematizar los diversos elementos que constituyen la cultura indígena ayuuk y de cualquier otra cultura indígena, para su protección, preservación, fortalecimiento y difusión en distintos espacios de aprendizaje en la región ayuuk desde el enfoque del diálogo intercultural (Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural, 2008: 14-15).



Prácticas de estudiantes de educación intercultural con material didáctico en ayuuk para la revitalización de la lengua Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca. Archivo ISIA

2.1.4 La interculturalidad ISIA: la comunalidad.

Parte de la filosofía educativa del ISIA es el enfoque intercultural, con el cual se “permite a todos sus integrantes relacionarse con las y los demás a partir de sus propias identidades, desde un diálogo en condiciones de igualdad, en el que se reconozcan ciertos valores y rasgos esenciales comunes, que permitan la comunicación y la apertura, sin perder los propios principios culturales ya consolidados” (Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural, 2008: 23).

En este proyecto educativo la interculturalidad se ubica en el proceso de hacer comunalidad y ésta se encuentra en el tequio -trabajo concreto que genera valor de uso-, el cual, a pesar de la intención totalizadora del valor valorizante del capitalismo, capacita a la comunidad

isiana¹⁴ para resistir las condiciones de su subsunción al capital -pues también necesita utilizar recursos monetarios para su sostenibilidad- a partir de sus propios procesos de auto-gestión y auto-regulación colectiva, que se consensuan aún dentro de los límites de la impostación que resulta la asamblea universitaria.

El tequio en el ISIA, limita al capital en su intención de apropiarse de toda la energía producida por el trabajo comunitario, (Gutiérrez y Salazar, 2015: 46), para no tener que sujetarse completamente a las condiciones de su subsunción; o al menos no en todos los ámbitos de la vida. Con eso dejan un margen de autonomía material en donde se preserva la capacidad de forma.

De esta manera, a través del tequio se forja la interculturalidad comunal o, dicho con mayor precisión, la comunalidad intercultural del ISIA. Que es una manera en la que se presenta la relación social -fuerza de trabajo- que habilita la producción de lo que se necesita para vivir y producir la vida (Tzul, 2015a) no plenamente dentro de la relación del capital. Por eso, como lo indica Irma Manuel Rosas *“el tequio al ISIA le significa su autogestión y autonomía”* (Entrevista, 2017) y *“aporta elementos para corregir las asimetrías en las estructuras actuales de poder y crear condiciones equitativas para el pleno desarrollo de todas las culturas”* (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008: 23).

¹⁴ Gentilicio para profesores, administrativos y estudiantes del ISIA.

2.2 La producción de la decisión en el ISIA ¿impostación colonial o escala comunal?

Las asimetrías de poder son una constante en la vida humana. Las que se imponen en América, son las de la corona española determinadas por relaciones señoriales que revelaron cuán ficticia resultó ser la modernidad mestizo-criolla, hecha de poses y palabras impostadas. Impostar, es una palabra italiana *impostare*, viene del latín *impositus* participio pasivo de *imponere* (imponer).

Ante la impostación de la modernidad o modernidad impostada, señala Silvia Rivera Cusicanqui, en términos académicos y coloniales en América Latina, el proyecto ISIA tiene como principal desafío “ser auténticamente moderno y conectarnos a la vez con lo más antiguo, para que, a partir de esa contradicción o anacronismo, podamos armar -dentro y fuera de la universidad- una esfera pública inclusiva, democrática e intercultural (por decirlo en términos convencionales)” (Rivera, Domingues, Escobar y Leff, 2016: 3).

Una de las estrategias que hace posible una esfera pública inclusiva es la asamblea: el espacio/tiempo donde se toman colectivamente las decisiones que impactan en la reproducción material de la vida. Esta forma de organización de la decisión es parte de las estrategias de comunalidad de la propuesta ISIA. Constituye una manera de organización en la que participan todos los estudiantes, los académicos, representantes de las autoridades comunitarias *-kutunk-* y de padres de familia. En ellas se aprovechan y reproducen los esquemas organizativos de la comunidad para organizar o resolver problemas concretos, compartir información o animar a la comunidad educativa (Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural, 2008).

Sin embargo, la asamblea en el ISIA, tiene sus particularidades, las cuales hacen pensar que ésta práctica es una impostación colonial. A continuación argumento esta aseveración.

2.2.1 La asamblea en el ISIA.

La asamblea universitaria es el espacio/tiempo informativo, de valoración y propuestas para fortalecer el trabajo colaborativo. En ella se informa a estudiantes y colaboradores sobre la organización/ reglamentación del tequio. Poniendo en práctica lo expuesto en el modelo educativo, que propone que la asamblea sea un ejercicio en el cual se pueda “tomar en cuenta la opinión de los alumnos sobre aspectos generales de vinculación entre materias, enfoque, pertinencia, carga de trabajo, etc., además de la visión de los académicos externos y de tiempo”. Sin embargo, algunos otros aspectos como el rumbo que debe seguir el ISIA, que es en sí una de las decisiones centrales en el ejercicio de la autogestión, se hace en un espacio más cerrado, donde únicamente tienen voz y voto los representantes de cada una de las instancias fundadoras del mismo: La Junta de Gobierno, la Compañía de Jesús, las Autoridades de *Ēxkatsp* y SerMixe A.C. Los operativos cotidianos de este proyecto y el estudiantado, no parece que tengan una decisión directa, ni para valorar las decisiones que la Junta de Gobierno toma con respecto al ISIA.

Así, el ejercicio de la asamblea informativa que es una especie de impostación colonial en el ISIA se lleva a cabo tres veces por semestre. Al inicio, a mediados y al final. Las fechas para las asambleas son registradas en el calendario escolar desde el comienzo de cada ciclo y la última se utiliza para una evaluación general.

Las asambleas del ISIA duran aproximadamente tres horas y son abiertas, se convoca a toda la población estudiantil, a todas la personas colaboradoras, internas y externas –las+ que se encuentren en la institución el día de la asamblea- y a las personas administrativas de todas las áreas, sin excepción alguna.

Las autoridades de *Ēxkatsp* también son invitadas a este ejercicio comunal para aportar sus opiniones acerca del desarrollo del proyecto ISIA y para abonar sugerencias en favor tanto de la estancia de la población isiana en la comunidad, como del aprovechamiento académico de ésta. Sin embargo, las decisiones que alteran e incluso afectan las condiciones cotidianas de operación del proyecto y que, en ocasiones, causan una seria inestabilidad, no se toman

en estos espacios y no toda la comunidad las decide. Esas se dan sólo entre los que pertenecen a la Junta Gobierno del ISIA. Más adelante detallo esta figura.

En cada asamblea, la dirección¹⁵ toma la palabra para encuadrar el diálogo, y los colaboradores responsables de todas las áreas del organigrama institucional, comparten progresos y conflictos en el desarrollo de sus proyectos y objetivos. También presentan propuestas de trabajo y se ponen a discusión las cuestiones financieras. Después de la parte informativa se abre un espacio para que la población isiana tome la palabra y brinde sus opiniones con respecto a la información otorgada y pueda hacer sus propuestas para el caminar comunitario de este proyecto.



Asamblea ISA
Área de Biblioteca
Archivo ISA

¹⁵ Desde enero de 2014 hasta noviembre de 2017, la dirección estuvo a cargo de un jesuita cuya autoadscripción étnica es *wixarika*. Lo que hizo al proyecto *sui géneris*, porque por lo regular los proyectos de educación superior interculturales en México están coordinados por *akäats* (mestizos).

Reitero, es cierto que todas las personas que asisten a la Asamblea tienen derecho a tomar la palabra. Sin embargo, las decisiones con impacto en el rumbo cotidiano y a mediano y largo plazo del proyecto ISIA, las toma la Junta de Gobierno.

Dicho de otro modo, la asamblea en el ISIA es un tiempo y espacio que pretende ser de diálogo entre toda la comunidad sobre los avances, dificultades y retos generales que presenta el proyecto educativo. Por eso se procura que estén todas las personas a las que atañe el proyecto, en cualquiera de sus áreas. No obstante, la decisión se produce en la Junta de Gobierno, entonces este hecho puede considerarse como una impostación colonial. Pues en esta asamblea no se condensa el proceso de reiterada producción colectiva de decisiones (Gutiérrez y Salazar, 2015).

La asamblea en el ISIA es una especie de imposición de simulacro de asamblea comunal, porque, por ejemplo, en ésta no se decide a la persona que estará en la dirección del proyecto, sino que la elige el órgano rector de la institución y la provincia jesuita, tampoco se discuten los salarios y prestaciones de colaboradores, ni quiénes habrán de ser; ni se ventila la manera de distribuir el presupuesto. Es decir, las asambleas en el ISIA tienen carácter informativas, proyectivas, de valoración de las actividades isia, para expresar algunas quejas.

2.2.2 La Junta de Gobierno como el Órgano Rector.

Quien realmente decide sobre cómo ha de caminar el ISIA, es la Junta de Gobierno. La cual está integrada por miembros de las tres instancias involucradas en el proyecto: Ser Mixe, A.C.; Comuneros de Jaltepec de Candayoc y la Compañía de Jesús.

La Junta de Gobierno es el máximo órgano de decisiones del CEA-UIIA: Se reúnen únicamente tres veces por año. Está conformada por 5 representantes del Sistema Universitario Jesuita (SUJ), 5 representantes del pueblo Ayuuk, 2

asesores externos y el Director del CEA-UIIA (Centro de Estudios Ayuuk– Universidad Indígena Intercultural, 2008).

A través del intercambio y el consenso, su función es revisar y evaluar la marcha general del proyecto, orientar y tomar las decisiones de corte político que definan el rumbo de la institución.



Entrega del bastón de mando. En el cambio de director en el ISA,
noviembre 2017

Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca
Archivo ISA

La Junta de Gobierno es quien toma decisiones sobre lo que pasará cotidianamente en el ISIA. En una entrevista, Irma Manuel Rosas (2018) menciona que está constituida por: el director del ISIA, autoridades jaltepecanas; representante de Jaltepec ante la Junta de Gobierno -comunero nombrado en asamblea-; representante de SER-Mixe -presidente en turno-; representantes del SUJ –Ibero Mx, Ibero Puebla e ITESO y otros asesores invitados.

Manuel (2018) agrega que la Junta de Gobierno se reúne 3 veces al año. La primera tiene como sede la Ibero Puebla, la segunda Ibero México y la tercera en el ISIA, en noviembre, de tal manera que se ubica cercana al aniversario del ISIA, con la cual se hace una evaluación parcial del año y general del número de años que cumpla.

A las reuniones asiste el director, presenta informes de las subdirecciones (generado por los subdirectores), los subdirectores presentan sus informes cuando la reunión es en el ISIA. La Junta orienta el caminar ISIA partiendo de los objetivos del Modelo Educativo. Hace sugerencias. Aprueba las iniciativas llevadas por la dirección (Entrevista a Irma Manuel Rosas, 2018). En general los integrantes de La Junta conocen al ISIA a través de estos informes y propuestas presentadas en las reuniones, algunos de los integrantes de La Junta han dado clases en el ISIA, como el de la Ibero México, quien ha ido un semestre al año; del ITESO, dio clase alguna vez; el actual asesor de Ibero Puebla fue a conocer el proyecto personalmente.

Podría decirse que el ejercicio asambleario y de toma de decisiones dentro del ISIA es una impostación de la modernidad colonial, que hace que externos sean quienes deciden sobre quién dirigirá el proyecto. Sin embargo, ninguno vive la cotidianidad del proyecto por periodos considerados. Esto no les permite reparar en algunos elementos de carácter operativo cotidiano. Que el rumbo institucional se decida en la Junta de Gobierno en donde la representación de estudiantes y colaboradores de base en el ISIA es a través de la dirección, hace que la organización sea vertical, lo cual disminuye la autonomía del proyecto.

En la Junta de Gobierno hay una fuerte influencia de jesuitas y de personas con su espiritualidad. El pueblo ayuuk se hace llamar el jamás conquistado, esto mismo lo he

escuchado en otros pueblos de México y Latinoamérica y en varios he encontrado jesuitas y sus misiones y proyectos. Es decir, que si bien la corona española no llegó con su ejército militar si lo hizo con el ejército de Cristo. El problema no son los proyectos, considero que son importantes para las comunidades en donde se ubican los proyectos de los jesuitas. El cuestionamiento es el ejercicio de poder al interior de los proyectos.

Así, es que se concibe a la asamblea como un ejercicio de impostación colonial que no permite la libre circulación y fluidez del poder a partir de dones de autoridad conquistados por medio del trabajo colaborativo y de servicio. Aunque, también cabe enfatizar que tampoco todo el poder que se produce y ejerce en el ISIA es impostación colonial.

Hay un elemento que puede decirse que se reproduce a diversas escalas, hablo del tequio o trabajo colaborativo, que es un ejercicio claramente comunitario. En este sentido, algunas docentes ISIA señalan que con el tequio no pretenden igualarse a la comunidad, sino que ellas están tan acostumbradas al tequio que hasta se les haría extraño que no hicieran. (Diario de campo, 2017). En su mayoría estudiantes y colaboradores provienen de comunidades de pueblos originarios o indígenas.

Por lo tanto lo que si no parece ser una impostación, y más bien se podría decir que es una producción en determinada escala del hacer común, es el tequio. En sus prácticas de producción de lo común, a partir del trabajo de servicio, generan los imaginarios y sentidos de lo común que tensa las formas capitalistas de ordenar el mundo y (re)producir la vida y disputa otras maneras, como las comunes.

2.3 La reproducción material del ISIA y sus tensiones: reflexiones en la clave del tequio.

El ISIA opera materialmente, en la vida cotidiana, por donaciones y financiamientos del Sistema Universitario Jesuita (SUJ) y de diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales, así como por el tequio de la población estudiantil, las autoridades locales y el cuerpo docente y administrativo. Es decir, los recursos monetarios son, de la misma manera que el tequio, un elemento central para la sostenibilidad del ISIA, y para dar respuesta a las necesidades constantes a cubrir.

Los recursos económicos o monetarios son destinados, principalmente, para los pagos quincenales del salario de, hasta el 2017, las 27 personas colaboradoras de planta o internos -docentes, administrativos y personas de servicios- que en su mayoría son de alguna comunidad indígena y lengua hablantes y para gastos corrientes y extraordinarios que se necesitan para la subsistencia. Por ejemplo, para comprar los alimentos y el mobiliario -pues aunque llegan algunas donaciones, el mantenimiento lo cubre la institución-; para el pago de servicios -renta de algunas instalaciones, la luz, etc.-; para la compra de gasolina del transporte institucional con el que se realizan algunas comisiones; para la construcción de la infraestructura donde estarán la biblioteca y las oficinas centrales y donde se ubica ya el comedor -que se comenzó hace cuatro años-; para la compra de insumos de limpieza, de papelería, de tecnología -para la radio comunitaria y la señal de internet-; y para el pago de viáticos de todas las personas colaboradoras externas y de las locales que tengan que viajar a comisiones fuera de la comunidad; entre otros.

La docencia en el ISIA se cubre en una parte importante en modalidad intensiva y por parte de profesores vienen del SUJ, aunque en los últimos años se han hecho convenios con universidades en el estado de Oaxaca, como La Salle por ejemplo y con profesores externos de universidades públicas que aceptan cubrir algunas asignaturas en lo que llaman, tequio intelectual. Cabe señalar que los gastos que cubre el ISIA para estas colaboraciones son viáticos, alimentación (en el comedor universitario, donde conviven estudiantes y colaboradores internos y externos) y hospedaje (el ISIA renta algunas habitaciones a una

familia de la comunidad donde está establecida para ahí hospedar a las personas que colaboran de forma externa).

En la cobertura de una de las necesidades primordiales del ISIA que es la docencia, se puede observar claramente la tensión constante entre el valor de uso generado por el trabajo concreto del tequio intelectual y la mercantilización del intercambio del dinero por los gastos a cubrir monetariamente. Con esto queda de manifiesto que si bien el dinero y la procuración de fondos se convierten en una preocupación central en la sostenibilidad cotidiana del ISIA, también el tequio es medular. Son muy marcadas las tensiones entre el valor valorizante que genera el intercambio por dinero y el valor de uso derivado del trabajo y el consumo de lo trabajado. En esta investigación me centré en este último punto, el tequio y el valor de uso de este trabajo concreto.

2.3.1 El tequio en la reproducción material del ISIA.

La comunalidad será entendida como la forma de vida de las comunidades ayuuk. Por lo que es uno de los principios orientadores del ISIA junto a la solidaridad¹⁶ y la integralidad-complementariedad¹⁷. Ésta, sintetiza la suma de esfuerzos de todos los miembros de una comunidad determinada para el bien de todos, porque desde esta visión, la práctica de la

¹⁶ Concibe el desarrollo de la persona en sus dimensiones y derechos inalienables de manera que, en coherencia con su naturaleza social, el legítimo desarrollo de cada uno sea una contribución al desarrollo de todos. La realidad de esta vinculación social fundamenta una responsabilidad social, por la que cada uno es corresponsable del todo y el todo es responsable de cada uno. (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008: 22).

¹⁷ Capacidad del pensamiento indígena para poner en relación objetos o ideas que para otras lógicas no necesariamente van juntas. Se trata de la capacidad de simbolización que establece los principios de identidad de una cultura con respecto a sí misma y con respecto a las demás. El modo de vida comunitario se refiere a la visión solidaria de hacer las cosas, a las alianzas que hacen posible la cooperación y al sentido comunitario que tiene la organización social, productiva y ritual. Las culturas de los pueblos indígenas no son homogéneas ni estáticas. La integralidad y los modos de vidas comunitarios expresados desde sus propias circunstancias históricas y geográficas constituyen elementos que las identifican y ponen de manifiesto la diversidad cultural. (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008: 21).

comunalidad a través del tequio es la correspondencia a los beneficios que se recibe de las mismas comunidades. (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008).

El tequio en el ISIA, está presente cotidianamente, cuando cada estudiante y persona colaboradora académica y/o admirativa lava el plato, el vaso y el cubierto que usa para tomar sus alimentos diarios [se hacen tres comidas de lunes a viernes], o cuando los estudiantes varones cortan la leña -que se compra- y las mujeres la acomodan en un espacio que la mantenga en condiciones favorables para ser usada por las tres cocineras -a quienes se les paga un salario por su servicio de preparar los alimentos.

Asimismo, en tequio, se realiza la limpieza de las áreas de las que dispone el proyecto: el comedor después de cada alimento; el aula después de cada clase; las áreas comunes de las instalaciones de la universidad una vez al mes. Del mismo modo, se brindan los cuidados para la producción del rancho “*Nääxwin* [tierra madre o madre tierra]”¹⁸, en este caso las actividades se realizan semanalmente, el estudiantado se turna para trabajar durante el semestre. Para estas actividades de mantenimiento se requiere comprar insumos y herramientas. Así, en estos ejercicios de tequio, se puede ver además de cómo se generan las relaciones comunales, también cómo se tensan las relaciones mercantilistas del intercambio con recurso monetario.

¹⁸ Un proyecto universitario de producción de árboles maderables y alimentos como: carne, hortalizas, maíz, frijol y tubérculos como la yuca y el camote blanco y amarillo. Se visualiza que este proyecto en algún momento pueda abastecer el comedor universitario, reduciendo el consumo externo de alimentos. Es decir, tiene miras a la seguridad alimentaria, lo que fortalecería la autonomía de la institución.



Siembre de maíz 2016
Rancho Nääxwin
Archivo ISA

En cada tequio en el ISIA, se va tejiendo el sentido comunitario del estudiante y persona colaboradora, internas, externas y visitantes que se suman a estas labores. Pues cuando Díaz hace mención que el tequio es la capacidad del *jää'y*, está señalando que, la idea de lo humano -persona que se brinda en el ISIA- necesariamente está vinculado con las otras manifestaciones de vida sobre la *tierra* [como madre y como territorio que alimenta y nutre física y espiritualmente], humanas (la otra persona) o no humanas (las plantas, los animales y los seres sobrenaturales).

Es decir, el tequio es el trabajo concreto sobre el que se construyen relaciones de interdependencia entre todo lo que habita la *tierra madre* ya que no puede haber reproducción de la vida individual si no es una reproducción colectiva (Robles y Cardoso 2007). Con ello también se abre una discusión sobre el fundamento antropológico del sentido de ser humano y humanidad desde la colectividad o comunalidad que el pueblo *ayuuuk* ha desarrollado en su narrativa.

El tequio es el trabajo en común que hace comunidad. Como lo propone Floriberto Díaz, es la relación de reproducción-recreación mutua entre el *jää'* y la Tierra. Tal relación es posible mediante una energía creativa, inteligente, transformadora del trabajo, siempre entendiendo a éste en su dimensión o sentido comunal, (Robles y Cardoso 2007) y se trata específicamente del trabajo de reproducción de la vida, el trabajo que la sostiene a pesar de las formas mercantiles de producción de “vida” en el capitalismo. Entonces, vale la pena hacer la distinción entre este trabajo, el que reproduce la vida para hacer comunidad y el que reproduce la vida para (re) producir el capital.

2.3.2 El tequio como clave política en la educación intercultural.

Del tipo de trabajo del que hablo es del concreto. Por ejemplo, preparar y servir los alimentos y entregarlos a los comensales, “llevar el plato”¹⁹, colocar y quitar el mobiliario, recibir a las bandas, elaboración de faroles y marmotas para la calenda (recorrido que inaugura oficialmente los cuatro días de fiesta patronal²⁰), barrer los espacios y organizar el manejo de residuos -basura-, elaborar y dirigir los programas de actividades sociales, encargarse del sonido, la memoria digital y las transmisiones de la fiesta por la radio comunitaria del ISIA - *Mayaaw*-, entre otras actividades.

Va cortar papel, va poner globo, va poner letras, va poner dibujos, y la mayordomo pidió, escogió uno, escogió un maestro que sabe dibujar, a entonces le va decir, cuánto me cobras por un dibujo, yo quiero un dibujo de ese imagen de Santa Cruz, estoy en la mayordomía, me tocó la mayordomía de Guadalupe,

¹⁹ Para ampliar esta noción véase Vargas Vásquez, Liliana Vianey (2016) *¿Të m'uk texy kyiiymë? kutunk äjtën* [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México.

²⁰ Las dos principales festividades son: a la Ascensión del Señor, cuya celebración es en los cuarenta días posteriores a la Pascua, por lo que la fecha varía, aunque usualmente es en el mes de mayo, y la fiesta a San Juan Bautista, de quién lleva el nombre el pueblo y su celebración es el 24 de junio.

entonces quiero una imagen de Guadalupe, que me lo pintes, cuánto me lo cobres (Entrevista a Alba Narciso, 2017).



Calenda, 2013
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca
Archivo IFA

Al hacer mención de trabajo concreto²¹, hago referencia a aquel cuyos significados construyen valor de uso²² y una forma de reproducción social en la que, a diferencia del capitalismo, la economía y la política son esferas que hacen parte del mismo proceso. Es decir, donde la economía y la política son momentos distinguibles de la reproducción pero nunca escindidos (Gutiérrez y Salazar, 2015). Es decir, es el trabajo donde lo productivo y lo político son momentos configurantes de la realidad social que están vinculados en el sentido de mundo (Tapia, 2006) comunitario del pueblo *ayuuk* que se recrean en el ISIA.

Dicho de otro modo, con el tequio -trabajo concreto que genera valores de uso- el ISIA articula y posibilita la capacidad de concreción de la socialidad desde la interdependencia, lo que posibilita la configuración de la dimensión semiótica de la cultura de las formas comunales: la comunalidad.

En el tequio se representa ese lugar donde se encuentran todos los pueblos de los que vienen la comunidad estudiantil y colaboradora interna, externa y visitante y se produce, concretamente, la comunalidad. Por lo tanto, en el tequio se configura materialmente la subjetividad comunitaria -contraria a la del capitalismo-, pues se articula desde la interdependencia.

La práctica del tequio en el ISIA brinda un sentido político, pues en este tipo de trabajo se gestan relaciones de interdependencia que le disputan la forma social al capitalismo y posibilita la horizontalidad en el vínculo relacional, provocando una interculturalidad que promueve el equilibrio social en términos económicos.

²¹ Trabajo útil. (Holloway, 2011:)

²² El valor de uso cobra sentido, en el uso o consumo de los objetos. En él reside el contenido material de la riqueza. Este valor se presenta como una relación cuantitativa, en la que se intercambian proporcionalmente determinada cantidad de valores de uso de un objeto por valores de uso de otros. La utilidad de un objeto denota un valor de uso condicionado a las propiedades que adquiere. Es decir, para qué fue creado, para qué es útil, además de la naturaleza del material con que se produce. Esto es el valor de uso y es igual a la naturaleza de la cosa más su utilidad. (Jaimes, 2016: 24).

2.3.3 Notas sobre el trabajo y el poder.

Es importante clarificar desde una mirada crítica, las diferencias del ejercicio del poder en el trabajo concreto y el trabajo abstracto –capitalista. Para este fin, la distinción que elabora John Holloway (2011) es útil, pues señala que: en el trabajo concreto -el que genera valor de uso- se gesta y procesa un poder para-hacer, el cual es la sustancia del poder del trabajo abstracto, que es el poder-sobre.

El poder-sobre del capitalismo intentará, en el proceso de producción de la vida material, despojar a las personas de su trabajo concreto y de sus valores de uso; es decir, de su capacidad de donación de forma social -de su autonomía y autodeterminación-, pues en el capitalismo el trabajo únicamente será comprendido como un proceso de consumo y ya no como un auténtico proceso de producción, tanto de nuevos seres humanos como de relaciones cotidianas que garanticen la vida humana y no humana (Gutiérrez y Salazar, 2015) y permita recrear el universo mental o simbólico que la ordena.

Cabe hacer hincapié en que, el capitalismo no puede destruir por completo las formas del poder-hacer (Holloway, 2011), porque depende de ellas para una forma de reproducción de la vida que reproduzca el capital -la mano de obra por ejemplo²³. En este sentido, la contradicción capitalista seguirá operando, pues requiere, en cierta medida, del trabajo concreto. Ésta es, entonces, una condición que puede mirarse como una grieta en el capitalismo que posibilita la construcción de horizontes de transformación social cotidiana desplegada en luchas de distintas escalas (Gutiérrez y Salazar, 2015). En resistencias y acciones concretas de intervención.

La cuestión es que el capitalismo pretende controlar o dominar las formas en las que se produce el trabajo concreto y se recrea el poder-hacer, invisibilizando dichas grietas. Esto con la finalidad de continuar con el violento despojo del trabajo –producción- y del consumo

²³ Para ahondar en esta discusión véase la reflexión de Silvia Federici en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*.

en sus formas no capitalistas-individualistas y así, permanecer en relaciones de poder desde su versión de poder-sobre.

Siguiendo esta exégesis, se puede decir que el trabajo concreto, en su modo trabajo de servicio o tequio, puede considerarse una respuesta contundente de resistencia y lucha anticapitalista, porque construye comunitariamente condiciones para mantener la autonomía y autodeterminación material y simbólica de un pueblo o comunidad.

Como lo señala Gladys Tzul (2015) en el tequio, servicio o trabajo comunal, reside la potencia política, de las grandes rebeliones de los pueblos indígenas. El cual, al ser parte medular en ISIA, se convierte en la clave política de la institución, pues con éste -en sus formas cotidianas y extraordinarias- se enfrenta en cierta medida al capitalismo y sus relaciones.



Radio comunitaria Mayaaw.
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca
Archivo ISIA

2.4 Las mujeres y la diversidad sexual: el reto de la comunalidad intercultural en el ISIA.

En el ciclo de otoño del 2017, de las 114 personas que conformaban la comunidad estudiantil, el 50.9% eran mujeres y el 49.9% varones, cifras que posiblemente indican que el ISIA se está sumando a los cambios socioculturales que promueven el acceso de las mujeres a este nivel educativo en México. En el ciclo otoño de 2018, en la comunidad de nuevo ingreso, únicamente el 34% son varones: 7 de 24 estudiantes. El 76% son 17 mujeres provenientes de comunidades indígenas del país, accediendo al nivel superior.

Al ser mujeres las que están ocupando espacios como estudiantes en el ISIA, la institución se ha visto obligada a generar cambios en el orden simbólico y de forma concreta con respecto al género. Las mujeres es la principal población que ha ingresado al ISIA desde la primera generación, en la que sólo podrían cursar las licenciaturas en ADS o CDS. Allá en enero de 2007 ingresaron 32 estudiantes: 15 varones y 17 mujeres; para junio de ese mismo año fueron 12 hombres y 11 mujeres; en 2008 ingresaron 16 hombres y 14 mujeres; en 2009, 9 varones y 8 mujeres. Desde el 2010 que incorpora la licenciatura de EIN, ingresaron 13 hombres y 21 mujeres; en 2011, 26 hombres y 25 mujeres; en 2012 fueron 23 hombres y 29 mujeres; en el 2013, 18 varones y 22 mujeres; en el 2014 ingresaron 17 hombres y 20 mujeres; en 2015, 21 varones y 22 mujeres; para el 2016, 22 hombres y 11 mujeres; en 2017, 14 varones y 17 mujeres; este 2018, como ya lo mencioné 7 hombres y 17 mujeres. (Véase cuadro 1. Anexos).

Como se puede observar la primera generación estuvo marcada por una población femenina ligeramente mayor, la siguientes tres generaciones la población masculina fue ligeramente superior. En 2010 nuevamente la población femenina fue mayoría. Para 2011 nuevamente son varones la población mayor. De 2012 a 2015 las mujeres ocupan los lugares de ingreso. En 2016 otra vez los varones son la mayoría de ingresados. En las dos últimas generaciones las mujeres ocupan los espacios de ingreso. Esta última generación tiene como característica una población femenina sobresaliente en el ingreso.

De los cambios que se han observado en cuanto al género, que por la población femenil elevada que el ISIA ha tenido en su ingreso, sólo mencionaré la batalla por que la maternidad no sea un pretexto para que dejemos o no accedemos a estudiar o trabajar y la crítica a las relaciones diferenciadas-jerarquizadas de género en algunas dimensiones de la vida común que las excluye del tequio, los cargos, y la tenencia y posesión -definida por el uso- de la tierra.

Son las compañeras estudiantes, sostenidas por las madres, hermanas, profesoras, compañeras de estudio y mujeres de la comunidad de *Ēxkatsp* las que están abriendo la discusión sobre estas diferenciaciones y las que están disputando una lucha cuya práctica podría ser considerada feminista -aunque ellas no lo visualicen así. *“Creo es muy importante que mi hija estudie, le agradezco mucho a Dios. Estoy orgullosa de ella y de que las mujeres que estudien”* (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Las batallas que están dando pueden conceptualizarse como prácticas políticas feministas, pues es una lucha por y para las mujeres, en su caso para las mujeres de pueblos como el ayuuk, el binnizzá, el chinanteco, el mixteco y de los pueblos de donde son originarias las estudiantes.

2.4.1 Las disputas de las profesoras y estudiantes: apuntes sobre la maternidad.

La dinámica de las estudiantes que deciden, aunque no siempre consciente y voluntariamente, experimentar la maternidad ya no es la de retirarse de manera definitiva de su proceso de formación. Ahora, acuden embarazadas a sus actividades escolares y después de parir regresan y retoman el grado en el que se quedaron. El ISIA sólo cambia la dinámica de trabajo, en función de los esfuerzos corporales que se requieren, como lo hace con la o el estudiante que presente alguna condición física que les exija de toda su capacidad física. Si bien sigue habiendo nula discusión sobre las condiciones para la maternidad y paternidad tanto de estudiantes como de colaboradoras y colaboradores. Esta parte de la

vida de las personas que colaboran en este instituto no está garantizada en los contratos laborales individualizados que se firman, pues lo cierto es que tampoco hay contrato laboral colectivo.



Egresada del ISIA, recibiendo su título
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca
Archivo ISIA

No hay claridad sobre las condiciones de maternidad porque entre mujeres no se discute sobre las incomodidades o sobre las necesidades y deseos propios. Así que hablar de esto es parte la investigación acción participativa (IAP) que pretende el modelo educativo ISIA.

Con base a la IAP dos egresadas, durante su estancia el último año de su formación en el ISIA, realizaron una investigación que dio un producto audiovisual que abre la brecha para cuestionamientos de las relaciones diferenciadas entre hombres y mujeres en el mundo ayuuk. Tuve la oportunidad de acompañar ese proceso como docente titular de su



Estudiantes del ISIA, caminando por su campus universitario
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca
Archivo ISIA

Semanario de Titulación. También acompañé a Carlos Alberto Vargas Hermenegildo con una investigación sobre el sistema de cargos Kutunk.

2.4.2 La resonancia de Emilia.

*Una mirada desde la alcantarilla
puede ser una visión del mundo,
la rebelión consiste en mirar una rosa
hasta pulverizarse los ojos.*

Alejandra Pizarnik

Con la cita anterior abre el corto-documental de Donají Quintas y Elena García, egresadas del ISIA en 2017 de la licenciatura en CDS. El audiovisual titulado “Emilia” es el producto final del Seminario de Titulación, éste es parte de la matrícula del ISIA cuya acreditación es la que avala el título universitario. Asignatura de la que fui titular.

En este tenor, cabe decir que Emilia tiene como sustento una investigación de un año y los mínimos recursos técnicos *“en la parte teórica seis meses y en la parte, ya práctica, en el trabajo de campo, pues igual duró seis meses. Por lo tanto, fue una investigación un poco en corto plazo y pues entonces hubo ciertas dificultades. Tanto en lo metodológico como en lo técnico”*. (Entrevista a Elena García, 2018).

El video tiene como ciertas fallas, como la voz y el sonido. Igual se nos complicó mucho en conseguir nuestras herramientas, cámaras, eh, en lo que son las grabadoras, pero pues, yo creo que aquí lo importante es la información que contiene” (Entrevista a Elena García, 2018).

Crearon a Emilia con lo elemental, que fue a lo que pudieron acceder, porque la institución no alcanza a cubrir y ellas tampoco, lo necesario para una producción de mayor calidad. Sin embargo, como Elena lo menciona lo importante es el contenido.

En este cabe la referencia hacia lo metodológico. Lo hace en dos sentidos: por un lado problematiza con las Ciencias Sociales de corte positivista, pues la objetividad es el primer elemento que confrontan con su propuesta Elena y Donají.

Debo comentar que durante la realización de la investigación no fui como investigadora solamente, sino que formé parte del sujeto de la investigación. Entonces, para mí fue un poco complicado ¿Por qué? Pos porque empezar a cuestionar mi forma de vida, mi forma de ver el mundo, eso de ser mujer en el entramado comunitario, sobre todo en cuestión de la religión (Entrevista a Elena García, 2018).

Por otro lado, esta propuesta podría ser considerada como una expresión del modelo educativo ISIA, en el cual la investigación está estrechamente relacionada con la docencia y la vinculación comunitaria. Lo que queda para el modelo educativo ISIA es comenzar a reflexionar los retos metodológicos y humanos que implica la intervención.

En esta segunda problemática me centro para argumentar que lo que Elena y Donají hicieron en su trabajo fue desde una metodología feminista, la cual, por un lado tiene pertinencia en el modelo educativo y, por el otro, podría aportar en la solución de la deuda que tiene la educación intercultural con las mujeres de pueblos originarios o indígenas, la estructura patriarcal con las mujeres; y que tiene que ver también con la atención que se le brinda al abordaje de la diversidad sexual, la maternidad, etc.

Su metodología es feminista porque el llamado movimiento feminista o feminismo(s), es aquel en el cual se ha elaborado una perspectiva que permite vincular las desigualdades sociales con las diferencias sexuales; y que ha documentado y denunciado las violaciones al derecho a la vida digna de las mujeres, creando alternativas que favorecen su desarrollo humano.

El feminismo también da cuenta histórica de la lucha de mujeres para mujeres, o del movimiento feminista, y en ese sentido la genealogía ha sido una herramienta valiosa, un instrumento potente que ha brindado grandes aportes. Es una experiencia que a su vez ha determinado históricamente los rasgos propios del feminismo por la centralidad del sujeto mujeres, la recuperación histórica de sus saberes y el carácter personal político de la investigación (Restrepo, 2016). En este tenor, es que considero que la investigación de Elena y Donají es feminista. El modelo educativo debería tomar en cuenta esta visión, caso contrario podría estar dejando un elemento importante para su enriquecimiento.

La investigación que realizaron Elena y Donají la nombraron “La visión ayuuk de dos *takmä’äyëty* (abuelas) a través de su memoria oral”. En este documental presentan tres temas principales de la vida de las mujeres ayuuk: la construcción del ser mujer ayuuk; la vida de la mujer en el entramado comunitario; y, la construcción de una visión de la mujer a través de la religiosidad y la espiritualidad (Entrevista a Elena García, 2018). La “cuestión de la religión (risa nerviosa) es como lo más fuerte porque hay como cierta manera de estas creencias. Bueno cómo influye también en las familias” (Entrevista a Elena García, 2018).

Las implicaciones de la genealogía feminista, están articuladas con las emociones “ *fueron cuestiones una parte muy bonita porque al momento de hacer el trabajo de campo pues tuvimos que convivir con estas dos abuelas, tres días en cada casa pues para empezar a recabar o empezar hacer las preguntas*” (Entrevista a Elena García, 2018). Por lo que es considerada, en palabras de Ana Laura Suárez Lima, la dimensión sensible de la política (2018).

Pues sí, se me complicó muchísimo, llegó un momento en donde decía, yo creo que me voy a detener, voy a ver, voy a reflexionar, bueno ¿hasta dónde, no? Entonces, digo, mi identidad cultural, mis raíces, porque les comento Emilia es mi mamá y la otra señora que es de San Juan Bosco Chuxnaban, pues también es parte ya de mi familia pues porque tenemos como ciertas convivencias (Entrevista a Elena García, 2018).

Ahora bien, si la genealogía feminista por su dimensión sensible es complicada, lo vuelve más complejo aún, el que no se tome en cuenta en el modelo educativo alternativo.

Lamentablemente, el feminismo y las problemáticas y necesidades que tenemos las mujeres no sólo no figura en el modelo educativo alternativo de intervención ISIA, sino incluso había sido desdeñado por las lógicas patriarcales que también resuenan en los espacios educativos interculturales en México.

Actualmente, parece que la institución ha decidido otorgar un mayor peso a los temas que ponen en la mesa común las mujeres que estudian y colaboran en la institución. En este sentido, el pasado 19 de agosto del 2018, tuvieron que vincularse con las mujeres de la comunidad de *Ēxkatsp*, al darse una movilización por las calles de la comunidad, manifestándose contra el feminicidio de Camelia, una mujer de la comunidad y contra la violencia hacia las mujeres. Sobre este tema ahondaré en el siguiente capítulo.



Movilización contra el feminicidio de Camelia y la violencia de género, 19 de agosto de 2018
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Luis Fernando Vargas Hermenegildo

La intervención de la investigación de Elena y Donají no sólo está dirigida a las mujeres de las comunidades ayuuk,

Esta investigación pues abrió como estos panoramas, tanto para la comunidad, la región mixe. Porque pues, es como el objetivo, que las mujeres ayuuk, pues amplíen como su visión, que pues un poquito analizar la vida de la mujer en casa y la vida del hombre en el entramado comunitario, en este caso en la política. Bueno cómo se piensan esto, cómo ven las mujeres su participación en la casa y dentro de la comunidad y cómo lo vemos nosotros, ya como jóvenes, y sobre todo estando en una Universidad en dónde ya analizas estas cuestiones, cómo llegas y dices tú, pues tienes que participar en la comunidad, tienes que dar como tu servicio, bueno como ven esa parte las mujeres (Entrevista a Elena García, 2018).

También pasó por una crítica al interior del propio ISIA. Por ejemplo, durante las exposiciones de los avances de los trabajos, en una ocasión una compañera mencionó que realmente quería a su abuelita y que en su casa la trataban muy bien, que la violencia de género sólo se aplicaba según cada caso (Diario de campo 2017), intentando negar la estructura de desigualdad para que se generen relaciones entre hombres y mujeres.

En esa primer exposición, un comunero que fue invitado como parte de la comisión lectora, dijo que “no le daban cargo a las abuelitas porque las querían mucho y no querían darles más trabajo” (Diario de campo 2017), negando la diferenciación desigual de género al interior del pueblo ayuuk. “Desde ahí dices tú, bueno. O sea, son como cuestiones, son como choques en donde dices hójole, es que sí son temas complicados” (Entrevista a Elena García, 2018).

Ante estos pensares, al interior del ISIA la intervención está en que

Ayudó mucho a que las demás compañeras de la Universidad se dieran cuenta, empezaran también como a reflexionar, a analizar su vida de la comunidad, la percepción del ser mujer y, sobre todo, que una mujer de comunidad ya sea ayuuk, mixteco, chinanteco, llegue a la Universidad, entonces como que llegar a

la Universidad, como que hay toda una historia por detrás (Entrevista a Elena García, 2018).

Asimismo el trabajo de Elena y Donají, interviene en la investigación ISIA y su peculiar Investigación Acción Participativa.

Bueno en la Universidad, este trabajo fue como una semillita que se dejó ¿Por qué? Pues porque no se tocan como este tipo de temas, es intercultural su nombre lo dice, bueno pero ¿dónde participan las mujeres en esta interculturalidad? Entonces, fueron también como un tema de análisis, un tema de reflexión, pues que también generamos como estos choques. Y dices, bueno haber, espérate, pues porque hay mucho que analizar. (Entrevista a Elena García, 2018).

Por último, Emilia es un esfuerzo de mujeres para mostrar lo que no convendría seguir reproduciendo, pues nos lastima profundamente como sociedad y no sólo como ayuuk. Un tema que fue complicado para algunas compañeras. Pues *“tocar este tipo de temas siempre es como bueno tengo que agendar, pues para que me den un espacio. No, no hay como de cierta manera oye venga vamos a hablar, sino más bien es difícil porque de cierta manera tienes que buscar lugar para que puedas reflexionar estos temas”*. (Entrevista a Elena García, 2018).

Emilia sin duda, una propuesta feminista que evoca en quien la mira, lo que al parecer le implicó a sus creadoras y que es lo que nos sumerge en la historia.

Significó un encuentro conmigo misma y con mis ancestras (abuelas-madre) que a pesar de un territorio geográfico, cultura y lengua distintas estamos atravesadas por la misma historia, muchos puntos de la vida convergen con las de ellas y con la mía, pero otros más difieren, pero entenderlo me ayudó a construir mi historia y la de las mujeres de mi vida, contado y visibilizado a través de la memoria e historia de Emilia. (Entrevista a Donají Quintas, 2018).

Sobre Emilia

Ahora bien, el corto-documental “Emilia” pretende incidir sobre las situaciones y estados que las mujeres ayuuk han experimentado con las narrativas de dos *Takmä’äyëty*, una de la comunidad de Santiago Atitlán y otra de San Juan Bosco Chuxnaban, en la región del mixe medio.



Foto del corto-documental *Emilia*.
Archivo Donají Quintas Aristas

El corto-documental *Emilia* está realizado con los mínimos apoyos tecnológicos. Es un producto audiovisual que dura 15 minutos.

Sinopsis de la directora:

Emilia es una mujer que vive en la región Ayuuk, su forma de vida, está marcada por la historia de sus ancestras y ancestros. De esta forma, vamos entendiendo

cómo es su visión del mundo, algunas veces volviendo al pasado y otras veces percibiendo la nostalgia de tiempos modernos. Esta es la historia de la generación de una abuela Ayuuk que a través de su memoria nos regala vida.

Emilia, es un corto-documental completamente hablado en ayuuk, lo que implicó el trabajo de interpretación y sus retos al respecto.

Las preguntas fueron elaboradas en español pero al realizarlas tuve que pasarlo en la lengua ayuuk, y pues no es lo mismo hacer preguntas en español que hacer preguntas en ayuuk. Hay cuestiones muy fuertes, hay cuestiones muy delicadas o son palabras que dices, hígole pues cómo hago para preguntarle, como por ejemplo, su vida personal, su vida de pareja, su ser mujer. Entonces, son como temas que no se hablan mucho en las familias, o a veces no puedes llegar y decir oye mamá y ¿cómo lo haces? No pues no.

Entonces, pues tuve que, como adaptar estas preguntas de una manera respetuosa. Porque pues si yo llego y pregunto oye, pues no me va a decir, o sea ¿qué te pasa? (Entrevista a Elena García, 2018).

En este sentido, este trabajo incide en la valoración de la lengua ayuuk y muestra la diversidad cultural en nuestro país que merece ser atendida en términos dignos, confiables y horizontales al resto de pueblos y culturas. *“Trabajarlo desde la lengua ayuuk fue un reto, pues necesitas pensar toda la investigación desde ella, entendí que cada lengua tiene sus propios significantes y significados y buscar la interpretación al castellano fue un acto filosófico”.* (Entrevista a Donají Quintas, 2018).

Profesionistas de las comunicaciones: documentalistas formadas en el ISIA, egresadas que dicen, *“tenemos estas responsabilidades de darle seguimiento, de replicarlo y que no solamente se quede así, como una investigación,”* (Entrevista a Elena García, 2018), su pensamiento refleja el modelo educativo en su compromiso a partir de una (re) vinculación (re) comunitaria -vienen de comunidad- desde la investigación. *“Esta investigación pues fue eso, una semillita y pues nosotros lo logramos hacer, ya tenemos aquí los materiales. Pero yo creo que no sólo se trata de eso, de tener. Bueno ya terminamos la carrera, ya pasamos,*

ya entregamos la investigación. Si no más bien ¿cómo seguirle trabajando?” (Entrevista a Elena García, 2018).

Por último, Emilia es un ejercicio de la comunalidad intercultural, lo que abona al modelo ISIA, pues pone al centro lo común y no la identidad. Por lo que la comunalidad o el hacer común no necesariamente pasa por la identidad abriendo la posibilidad a quienes no pertenecemos a un pueblo comunal ancestralmente.

Realizar este corto documental significó un proceso lleno de aprendizajes, desde el hecho de comenzar a trabajar en una comunidad distinta a la mía, con una lengua y cultura diferente, pero sobre todo trabajar desde una perspectiva de género, una que se ha trabajado muy poco en las comunidades indígenas. (Entrevista a Donají Quintas, 2018).

Y sí, por el género y el trabajo, que es la propuesta teórica de este esfuerzo académico, la que se pone a discusión en esta tesis.

En el siguiente capítulo ampliaré la reflexión sobre las mujeres y el potencial político de su trabajo de reproducción material de la vida cotidiana dentro del espacio íntimo/doméstico, para hacer de la comunalidad su concreción social cotidiana, tanto en la fiesta como en la defensa. Sobre cómo la comunidad se esfuerzan por no romperla y en este tenor cuáles son las características de la lucha de las mujeres. Pues la consigna que ronda a lo largo de los siguientes párrafos son las tensiones que se producen al conservar comunidad cambiando el papel de las mujeres, según ellas mismas, sus ideas y deseos.

Capítulo 3 Las mujeres haciendo la comunalidad *ayuuk*: la cocina como espacio político.

No quieren ollas. Ni docentes manteniendo el fuego encendido y la comida caliente.

Son peligrosas las ollas. A su alrededor se tejen lazos de empatía, de vecindad, de mirar al otro y a la otra y al otro a los ojos, y reconocer el mismo hambre, la misma rabia u el mismo dolor.

Huelen a revolución las ollas. Y a verdad. A esa verdad que nos quieren ocultar con topadoras, cuadernos y discursos grabados, pero que se les escapa cada vez que unas manos tienden un plato y otras manos lo llenan, y las miradas se cruzan por sobre el borde de la olla y se dicen que no, que así no, que con el hambre no sé jode y con la dignidad menos.

Cuántas verdades gritan esas ollas que quieren callar.

"Ollas no" le escribieron a Corina en el cuerpo. En ese cuerpo que viene poniendo, a puro coraje y solidaridad, para que coman los pibes y sus familias.

"Ollas no" dicen los que comen con la Legrand, y gastan millones de pesos en sanguchitos y petit fours, para desayunos protocolares, que nunca incluyen el cocido con leche que preparaban Sandra y Rubén cuando los mató la desidia y la maldad hechas garrafa.

"Ollas no", y ahora se llenarán de ollas las esquinas, las escuelas, los acampes y las puertas de los ministerios. Allí, en esas ollas que quieren callar, continuaremos cocinando el país que nos merecemos.

Cecilia Solá²⁴

²⁴ Escritora y activista feminista argentina. Docente que forma parte del colectivo #NiUnaMenos

Irma Manuel Rosas colabora en el ISIA -fue subdirectora de investigación y vinculación comunitaria y, actualmente, es la subdirectora académica- es ingeniero agrónomo²⁵, experta en conservación de maíz criollo, ayuuk originaria de San Juan Guichicovi en el bajo mixe o mixe istmeño. La conexión que Irma muestra con la comunidad de *Ēkatsp* y las maneras en la que materializa, me condujo a formular las siguientes preguntas *¿Cómo se configuran los sentidos en común en el mundo ayuuk? y ¿Dónde radica la potencia política del hacer común?*

Responderlas se convirtió en uno de los objetivos de la estancia de seis meses que realicé en el 2014, y las visitas que desde entonces hasta la actualidad he realizado, me han permitido tener un grado de inmersión en ‘la lógica comunitaria’ como le llama Irma, con quien además establecí una relación estrecha y que se convirtió en mi puente con el mundo *ayuuk* y su hacer común.

En este capítulo puntualizaré con algunos ejemplos la versión de la interdependencia comunitaria de mujeres en la región *ayuuk* que generan el trabajo que sostiene la vida y que es ajena al eje de explotación-exclusión-dominación (Tapia, 2008:) de la modernidad capitalista. Lo que la posiciona como una propuesta que está descolonizando en las prácticas cotidianas y no así desde la academia. “Una [...] praxis social descolonizadora es un proceso en curso, pero su verbalización está por construirse; es aún balbuceante y dispersa. No está claro siquiera el formato que adoptará ese discurso, en un contexto de proliferación y democratización de las comunicaciones satelitales” (Rivera, Domingues, Escobar y Leff, 2016: 4).

El eje de este capítulo versa sobre lo que significa el servir de las mujeres para esta comunidad y su proceso barroco de hacer común. Para ello, en la primera parte presento las formas del trabajo de sostenibilidad de la vida que las mujeres configuran con la elaboración, cosecha, compra y entrega de alimentos para las mayordomías. En la segunda, cuestiono la noción de servicio que se define por la idea de *llevar el plato*, lo cual me permite argumentar

²⁵ Todavía le tocó la masculinización de la ingeniería y, en general, de la educación. Así dice su título profesional.

las formas espaciales del poder y una división del trabajo, un tanto flexibles, y fuera de lo público/privado, aunque con una colonialidad patriarcal.

3.1 Los rituales barrocos de comunalidad *ayuuk*: la mayordomía.

La mayordomía se caracteriza por ser un cargo en el cual se tienen que ofrendar los recursos familiares. El mayordomo, acercándose la fecha de la festividad, invita a otras familias a que le apoyen para llevar a cabo las tareas y cubrir algunos gastos con su excedente familiar en un ejercicio de donación de reciprocidad para todas las personas de la comunidad.

Utilizando una glosa de Luis Tapia (2008) se puede decir que al usar este excedente en la producción de relaciones de don y reciprocidad y no así en relaciones de producción basada en la explotación, el efecto que se obtiene es el de un peculiar sistema de poder y prestigio: el sistema de cargos, que para el momento de la fiesta articula prácticas que cubren las necesidades de reproducción de la comunidad, en acciones ritualistas del orden social como la mayordomía.

En la mayordomía se “gasta el excedente” -del mayordomo y las familias que le apoyan con trabajo y productos- en la dimensión de lo trascendente, “aquella en la que los bienes y las personas dejan de ser cosas, simples medios para la producción y la reproducción, y pasan a ser elementos integrantes del fundamento y del fin, que desconocemos y reconocemos a la vez,” (Tapia, 2008: 26) pieza básica en el hacer común o la comunalidad, pues exige y desarrolla “la capacidad de consensar y una actitud de respeto y de conciliación, de reciprocidad y compartencia”. (Vargas, 2016: 8).

Puede decirse que la mayordomía se convirtió en la estrategia del *ayuuk jääy* para resguardar y reproducir sus formas comunitarias **antitéticas** a las de la modernidad capitalista que introdujeron los conquistadores, y a pesar de ellas la mayordomía fue enarbolada como un

símbolo de resistencia cultural y un espacio para la acción política. Este servicio está recomendado por la comunidad y es “desprenderse de lo material para ser vivido en colectivo”. (Vargas, 2016: 9).

La manera en la que el pueblo ayuuk produce y experimenta la modernidad, es una manifestación contradictoria de aquello que constituye el hecho fundamental de la economía capitalista: la contradicción. Una lógica irreconciliable entre, por una parte, el sentido del proceso concreto del trabajo/disfrute -un sentido “natural”, proveniente de la historia del “metabolismo” entre el ser humano y lo otro- y, por la otra, el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación –un sentido “enajenado”, proveniente de la historia de la autoexploración del ser humano. (Marx; Echeverría, 2013: 148).

La presencia dominante de una de estas dos dinámicas simultáneas y contradictorias que constituyen la vida social en la modernidad se convierte en la especificidad histórica de la modernidad: el hecho capitalista se imbrica con la modernidad.

A causa del conflicto de su contradicción es que se han constituido varias maneras de vivir en y con el capitalismo: formas múltiples y en constante transformación. Para Echeverría, el *ethos* histórico de la modernidad capitalista se despliega en cuatro modalidades que buscan resolver esta contradicción: realista, clásica, romántica y barroca.

En el primero de los *ethos* se intenta neutralizar la contradicción con una estrategia de asimilación. Hay una identificación y total militancia con la pretensión básica de la vida económica regida por la acumulación del capital. Este *ethos* resuelve la contradicción tratándola como inexistente, borra la contradicción. Se le llama realista porque afirma la naturalidad capitalista del mundo de la vida. (Echeverría, 2013: 169).

El segundo de ellos confiere espontaneidad al hecho capitalista y a la inversa del anterior éste niega la contradicción, apareciendo sólo como reductible al valor de uso. El *ethos* romántico (por que no coincide con las cosas) afirma una visión del capitalismo que lo idealiza en una imagen contraria a su apariencia (Echeverría, 2013: 169-170), surgiendo así ideas de lo heroico, porque hacen la historia una aventura permanente. (Echeverría, 2013: 39).

El tercero reconoce la contradicción y la acepta porque reconoce en ella la virtud de la efectividad. La asume como la mejor aun percibiendo el sacrificio. A este *ethos* Bolívar Echeverría lo denominó como el clásico, por su comparación de las cosas con su propio ideal. (Echeverría, 2013: 170-171). “Está más allá del margen de acción y de valoración que corresponde a lo humano”. (Echeverría, 2013: 39).

Y el último de los *ethos* es al que llamaré barroco. Éste “no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; que la reconoce y la tiene por inevitable, de igual manera que el clásico, pero que, a diferencia de éste, se resiste a aceptar y asumir la elección que se impone junto con ese reconocimiento, obligando a tomar partido por el término valor en contra del término ‘valor de uso’”. (Echeverría, 2013: 171).

Lo anterior, permite señalar que el trabajo tanto de hombre, tequio, como de mujeres en su forma cotidiana y de mano vuelta, construyen materialmente las tramas comunales, y estas formas comunitarias o comunales “antagónicas a las relaciones mercantiles de la modernidad capitalista, al mismo tiempo, se hibridan tensamente con tales relaciones configurando relaciones ambivalentes”. No puramente “antítesis”. “Desde que estaba niña me dedicaba a la cría de pollos, era mi fuente de ingreso, así me enseñó mi mamá”. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Por eso, puedo señalar a lo común como una forma de manifestación del *ethos* barroco que parece ser una “afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por acción devastadora del capital”. (Echeverría, 2013: 39). Como se puede observar en la fiesta de la mayordomía en *Ĕxkatsp*.

La mayordomía es “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a juego de transgresiones que las re-funcionaliza”. (Echeverría, 2013: 46). En ésta, el trabajo de las mujeres ayuuk tanto el cotidiano como el colectivo, la mano vuelta, se inscribe en “un interesante y tenso sistema simultáneamente antagónico -al régimen

mercantil- y ambiguo en tanto se injerta con él y lo subvierte. En la fiesta ocurre y se expresan con mayor claridad los rasgos antagónicos, la diferencia radical.

Por lo anterior, se puede considerar a las formas comunales como una expresión del *ethos* barroco que se hace presente en el proceso necesario de estetización de la vida cotidiana. Es la propuesta específica de vivir en y con el capitalismo lo que lo hace un principio ordenador de la vida. Por lo que otros *ethos* de la modernidad se han empeñado en relegarlo al no-mundo de la pre-modernidad. (Echeverría, 2013: 48).

Algunas claves de lo barroco, en el mundo de la vida del *ayuuk jääy* a partir del trabajo de servicio sostenido por el trabajo cotidiano y extraordinario de las mujeres son:

- i) La donación de forma, el modo en el que se inscribe así mismo. Un orden mental o imaginario colectivo *ayuuk* desde la energía comunal.
- ii) La elección que hace de una figura particular para la donación de forma. En este caso, la comunidad.
- iii) La relación que establece con el lenguaje (la representación) y el ritual (la acción). Principalmente, el *ayuuk* como lengua, el sistema de gobierno *-kutunk*, del cual extiendo una discusión cuidadosa en el siguiente capítulo- y la mayordomía –en la cual me centro en este capítulo.
- iv) La relación que establece entre los contenidos lingüísticos y sus formas, y los no lingüísticos, etc. (Echeverría, 2013: 43). Para materializar estas, es fundamental en el *ethos* barroco la ocupación del espacio como lugar de representación. Sobre el territorio *ayuuk* y su construcción de lo común hay más información en el primer capítulo.

3.2 La cocina y la producción del común: configurando cotidianamente la dimensión simbólica y material para la mayordomía.

El servicio que dan las mujeres para las mayordomías radica en preparar y dar de comer a las personas y a las bandas de música invitadas. Para lo cual, primero hay que preparar el alimento y luego ‘llevar platos’ (Vargas, 2016:) con comida a todos asistentes. En este tenor, creo que preparar el alimento es sencillamente el atributo principal del servicio que produce relaciones de interdependencia comunitarias. Es decir, que desde la cocina se van tejiendo los hilos de la trama comunal y se materializa la comunalidad.

La tarde previa a la noche de calenda, las autoridades municipales reciben a las bandas de música invitadas de otras comunidades. Por la noche, después de recibir a las bandas invitadas comienza la calenda -actividad que inaugura oficialmente los cinco días de celebraciones.

Durante la calenda la comparsa va acompañada de marmotas (monos de calenda²⁶) y personas que llevan velas y faroles y, específicamente mujeres, que van portando canastas arregladas con flores, carrizos y banderitas de papel, que en su interior llevan frutas y dulces que reparten a lo largo del recorrido. Otro servicio que las mujeres prestan en la mayordomía es durante el convite que va de la iglesia a la casa del mayordomo, conocida como “La regada de fruta”, que es engalanada con música de las bandas filarmónicas invitadas que acompañan a la local. Mientras las mujeres comparten lo que llevan en la canasta que va sobre su cabeza, bailan al son de las bandas de viento, todas vestidas con el traje de la comunidad mientras los varones invitan mezcal a la multitud.

En esta versión de la calenda encontramos otra vez a las mujeres compartiendo alimentos, lo más terrenal y sagrado: la comida (frutas y dulces). Las mujeres se preparan con antelación económicamente para cubrir los gastos y se organizan para la elaboración de los alimentos (trabajo). Otro cargo que requiere del trabajo de mujeres es el de alférez. Este servicio en las

²⁶ Títeres gigantes empotrados en estructuras de carrizo. Desde el interior una persona dirige el muñeco.

festividades principales del pueblo consiste en dar de comer en un día de fiesta, tres veces, a tres bandas invitadas.

De estas prácticas presentadas proviene el papel de las mujeres como hacedoras de alimentos al interior de las mayordomías, trabajo que no se agota en los espacios y periodos festivos, antes bien, estas actividades son antecedidas por una serie de estrategias concretas que permiten a las mujeres contar con los recursos suficientes para solventar su servicio no sólo en el tiempo de preparación de los alimentos, sino para gestionar y administrar los recursos requeridos para ello (trastes, despensas, verduras, ingredientes, carne). (Vargas, 2016:).

En estos ejemplos, en la elaboración de comida ocurren un conjunto de relaciones que hacen posible el acceso a diferentes fuentes de recursos para conseguir las frutas, el maíz, los animales, los trastes y luego la preparación del alimento. En este ejercicio hay interacciones recíprocas o relaciones de interdependencia entre las personas en la distribución de la comida, antes, durante y después de la celebración. En esta percepción de la comida (su producción y elaboración) no sólo es visible una forma de resistencia cultural, también se resguarda el embrión político del *ayuuk jääy* o pueblo ayuuk.



Trabajo de las mujeres para la mayordomía
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donají Quintas Aristas

3.2.1 Haciendo tamales y echando tortilla se construye la comunalidad para la fiesta.

Un día previo a cada festividad las mujeres preparan la masa de maíz (cocer el maíz en agua con cal (nixtamal) para después molerlo hasta obtener la consistencia de masa) que usará para la preparación de los tamales o las tortillas según sea el caso. El día de la fiesta el trabajo de elaboración de los alimentos se realiza en la casa de la mujer que acompaña en el servicio al mayordomo (la pareja, la hermana, la tía o la hija). Este espacio, que es íntimo/doméstico, durante la festividad se convierte en un espacio comunitario, donde todas las personas son bienvenidas, sean de la comunidad o no, hayan ayudado o no, y sin distinción se les ofrece alimento (tamales, caldo o mole).

En la fiesta comunitaria participan los hombres, pero también mi participación se percibe en la elaboración de la comida, yo me pongo de acuerdo con mis ayudantes, para ver lo que se va a preparar en el desayuno y en la cena. Ellas me ayudan sin nada a cambio, solo convivimos y si hay comida eso le damos. No se paga ni nada (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas 2017).

El acuerdo establecido culturalmente es que las mujeres que sirvieron, como retribución a su servicio, se les permite llevar un itacate: comida para consumir en sus hogares o casas. De tal manera, que su trabajo y el producto de éste, regresa a su propio espacio íntimo/doméstico a ser consumido por su trama familiar aunque no tenga reconocimiento asambleario ni dé acceso a la estructura de poder que es el *kutunk*.

Por una parte, puedo decir que en tanto la división de trabajo no está constituido desde una noción binaria excluyente, pues el trabajo de las mujeres hace que esta distinción se diluya y más bien aparezca una forma de trama comunitaria que comience en la espacio íntimo/doméstico, la organización del espacio se amplía a otros espacios constituyendo así lo comunitario. En este caso, no se excluye a la sociedad ni a las personas que producen, sino que ellas mismas generan un proceso de consumo del producto y del excedente y saben lo esencial que es eso que producen como el alimento. “Pues sí es importante porque si no nos alimentamos, nos vamos a enfermar, ¿no?, lógico”. (Entrevista a Anita Garrido, 2017). Por

otra parte, el trabajo de servicio de las mujeres no se percibe siempre como tequio, como si se le concibe a todo trabajo de varones.

Los tequios y la mano vuelta para las mayordomías son manifestaciones concretas de la producción de lo común, prácticas en tiempos extraordinarios que se coordinan desde lo cotidiano y su configuración simbólica. La mayordomía son fiestas en honor de alguna figura sagrada de la iglesia católica (santos, santas, advocaciones marianas o cristianas) que genera gastos y obliga trabajo. Esta celebración requiere de múltiples preparativos y del servicio y tequios de diferentes personas y tramas domésticas²⁷ o familias y por varios días. En este momento comunitario podemos observar el trabajo que sostiene materialmente la comunidad y concretiza la comunalidad.



Trabajo de las mujeres para la mayordomía
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donají Quintas Aristas

²⁷ Después de casarse uno tiene el poder creativo de producir hijos legítimos, el derecho de poseer tierras, y el deber y el derecho de asumir los cargos y responsabilidades comunales que representan un aspecto integral de la existencia de la comunidad. (Canessa, 2006: 83-84; Gutiérrez, 2008: 109).

El que patrocina y encabeza la fiesta es el mayordomo o carguero (emulando a las deidades que “cargan” el peso de la vida a lo largo del tiempo), en el caso *ayuuk* es un comunero²⁸ que da servicio como retribución a las tierras comunales que ha heredado. Todavía en esta comunidad la herencia es casi siempre para los hombres y es de forma patrilineal (sobre este tema discutiré en el capítulo tres). Por eso, el mayordomo usualmente es un varón, a quien se le entrega el cargo en una asamblea.

Una de las condicionantes de este cargo es asumir previamente, a través de los años, otros cargos considerados “menores”, que van desde donar velas hasta ser alférez. Estos cargos se hacen acompañar de otras responsabilidades en el sistema institucional de autoridades, en el *kutunk* (del cual doy cuenta en el tercer capítulo de esta tesis). Estos cargos se combinan en una estructura político-religiosa.

Esta estructura o sistema de cargos se creó durante la Colonia. Cabe decir que tomó algunos elementos de las esferas teocráticas previas a la conquista como el tequio, que también sirvió para que los conquistadores obtuvieran la tributación que hábilmente tomaron de los mexicas. Pero al paso del tiempo, los pueblos dejaron de pagar tributo (el excedente) y la mayordomía se convertiría en una manera de deshacerse del excedente, de la parte maldita (Tapia, 2008:) que (re) produce el capital: la acumulación.

3.2.2 La cocina como espacio político.

La cocina se encuentra en el espacio íntimo/doméstico, es un lugar de transformación de la naturaleza en productos, cuya finalidad es la de cubrir una necesidad básica de la alimentación. Es el espacio más evidente de reproducción de la vida material: *“En casa siempre había tortilla y siempre había queso y siempre había camarones, siempre había*

²⁸ Definido por la posesión de tierra comunal.

pescado. Comida básica. Siempre habría salsa, siempre había tomate, siempre había chile, siempre había agua, siempre había café” (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

La cocina es un lugar donde el hacer -trabajo concreto- de las mujeres, genera valores de uso y relaciones de interdependencia que están más allá del valor valorizante del capitalismo.

Porque llegábamos con tanta hambre y qué hacíamos, nos íbamos a cortar nuestra chilpaya, íbamos a cortar la chilpaya, íbamos a cortar ese quelite así sazón como estuviera ya... yo... mis hermanitos hacían una salsa y yo guisaba ese quelite y nos sentábamos a comer [...] nos sabía deliciosa esa comida. [...] ese momento de felicidad, ese instante de felicidad se te queda grabado para toda la vida (Entrevista a Zulma Clemente, 2017).

En la cocina, lo producido, el alimento, toma un sentido comunal porque:

La felicidad son pequeñas... pequeños recuerdos deliciosos en tu vida. Y yo me acuerdo que... no hombre nos sentábamos a dar una comilona pero comíamos sabroso. Luego la naranja, había tantísima naranja, cual más tenía naranja aquí. Y qué hacíamos, antes salía tanta chilpaya pelábamos una cubeta de naranjas y a desgajarlo, todo. No, no, andar aquí era como si tú ibas a la selva porque había mucho monte y me acuerdo que con mis hermanos nos íbamos hasta allá atrás a los naranjales con mis vecinos, con los varoncitos porque las niñas nunca venían aquí, eran varoncitos, venían por mis hermanos. Con los chamacos siempre nos íbamos hasta allá atrás a jugar, no hombre, y a pelar naranjas, las hacíamos el famoso pico de gallo, que era destripar como medio kilo de chilpaya madura en la bandeja echarle sal y revolverlo con las naranjas, ya se me hizo agua a la boca. (Entrevista a Zulma Clemente, 2017).

a) al significar en común los objetos producidos en la cocina, el alimento, el sujeto se significa también; entonces, las personas a través de la cocina se significan comunalmente y con ello se reinstala el ‘poder’ de quien da de comer, de quien nutre. Es e trabajo en común que hace el vínculo afectivo común: la comunidad. No es sólo la importancia de los resultados del trabajo, sino también es el trabajo en sí el que produce la comunidad.

b) si en la cocina habita el valor de uso que se despliega en la reproducción de la vida material, entonces, las personas que la habitan reproducen la vida desde este valor que disputa la forma social y de relaciones al capitalismo y su mercantilización;

c) si el valor de uso, por lo que se ha expuesto, es potencialmente político, entonces la cocina es un espacio político en el que se resguarda un principio ordenador y reproductor de la vida desde lo común.

La cocina es el lugar en donde comienza el ordenamiento de la vida, el espacio íntimo/doméstico. La forma social del trabajo de reproducción de la vida cotidiana y sus relaciones de interdependencia comunitarias, se producen en este lugar concreto en el que se distribuye tanto el trabajo como el intercambio y el consumo. Por eso se genera una expresión de añoranza en el relato de una entrevistada que termina diciendo *“me voy acordando de las comidas”* (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

La cocina es parte del espacio íntimo/doméstico, el lugar de los asuntos generales, que interesan en tanto afectan a todos quienes reproducen la vida en común. Es en donde florece y se expande el proceso de politización de las múltiples tramas que se ocupan de la reproducción de la vida. (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015). Otra manera de entender lo íntimo/doméstico es considerarlo el hogar o la casa en la que habita una trama familiar, parental o filial y que está conformado por los haceres o labores de las personas que en él habitan. La participación activa y consciente de éstas, lo que hacen/producen (objetos) y las formas de consumo, es la que configura los sentidos comunes: la comunalidad, que también será entendida como trabajo colaborativo.

Ahora bien, si el ámbito de lo íntimo/doméstico es pensado desde la comunalidad que se gesta en trabajo concreto cotidiano, puede ser visibilizado políticamente y nombrado como el punto de partida de la actividad humana de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que ésta exige. (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015). Así, el espacio íntimo/doméstico se convierte en la garantía de las condiciones que brindan la posibilidad de ejercer la capacidad de forma comunal.

Ha pues un día normal, a veces tengo ropa sucia, estoy lavando, me buscan lavar ropa pues también ya voy pa' llá a lavar ropa y si no quiere ir pues le digo, pues trae tu ropa aquí lo voy lavar, ajá, y al rato pues si no tengo nada que hacer agarro mi servilleta ahí estoy bordando, agarro un ropa que me hace falta pa' costurar ahí estoy costurando, así paso mi día, y ahí estoy ahí dando vueltas, voy dar de tomar al cuche, voy traer el zacate o hoja haber que le doy, estoy buscando para que el cuche también coma, y así a cada ratito tengo que dar de tomar porque ta' cargada pa' que no mal pare, para que no pase nada, y al rato pues ya si ya, así va el tiempo, y son a las dos ya son a la una pues ya me pongo a atizar mi lumbre, estoy esperando a que hora llega mi marido, ya los chamacos, más como ahorita va entrar a la escuela, si no llevaron lonche tengo que llevar, cocinar. (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

Todas las actividades y procesos que ahí se llevan a cabo son los que adquieren una forma ampliada en el espacio comunitario, en el cual se generan las principales figuras políticas comunitarias masculinas: el sistema de gobierno y la asamblea y la mayordomía. (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015). *“Trabajar en la cocina es más fuerte que el trabajo de un hombre, porque me tengo que levantar de madrugada a preparar la comida, para que mi esposo salga a trabajar. Cuando termino en la cocina, tengo que darles de comer a mis animalitos”.* (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017). El espacio íntimo/doméstico sostiene el espacio común, aunque sujeta a las mujeres y carece de forma simbólica explícita. Es lo negado dentro de lo negado.



Trabajo de las mujeres para la mayordomía
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donaji Quintas Aristas

3.3 La comunalidad de las mujeres *ayuuk*.

Hasta aquí he intentado argumentar que el origen y sostén fundamental de la comunalidad es el trabajo concreto en el espacio íntimo/doméstico, como la producción de alimentos en la cocina. Ahora bien, abordaré otra de las figuras importantes en la reproducción del hacer común, el lenguaje.

El lenguaje nos permite escuchar lo que el otro dice para después nombrar y transmitir lo que se aprende, a través de los haceres tejiendo así sentidos comunes, haciendo comunalidad.

Es decir, una primera dotación de sentido y de representación de lo común la genera una figura femenina como la materna (porque todos los seres humanos nacimos de una mujer) y adquirimos los significados de la vida a través del lenguaje de la madre. Me refiero al orden simbólico de la madre (Muraro, 1994). Este orden nos permite la primera conexión con el otro y propicia el compartir con el grupo, lo que promueve pertenencia, la permite, crea lazos hasta constituir una cultura, un pueblo.

3.3.1 El trabajo de reproducción de la vida en el espacio íntimo/doméstico como pilar en la comunalidad: sobre el cuidado y la crianza.

En dos ocasiones²⁹, Irma Manuel, mujer *ayuuk*, subdirectora del ISIA, ha compartido lo que para ella es hacer común con el mismo ejemplo. Ha expresado que en un día normal de labores (cubriendo un horario de ocho horas) cuando su hija asistía al preescolar, fue a buscarla a la casa de la persona responsable de su cuidado después del preescolar³⁰. Sin

²⁹ La primera en una charla informal durante mi estancia en 2014 y la segunda en un simposio dentro del I Congreso de Comunalidad en Puebla en 2015.

³⁰ Preescolar Bilingüe "Benito Juárez" de Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca, México.

embargo, su hija no había sido recogida por dicha persona. Comenzó a indagar, se mantuvo tranquila porque sabía que alguien la había recogido y cuidado. En efecto, la directora del preescolar, comunera de *Ėxkatsp*, y la profesora de la niña, fueron quienes la cuidaron hasta que se encontró con ella. Para las profesoras este acontecimiento no les generó mayor extrañeza, pues manifestaron entender el trabajo de Irma y pensaron que, como ocurrió, a la hora acostumbrada iría a buscar a su hija con la persona a quien la tenía encargada de su cuidado y por tanto llegaría a sus puertas buscando a su hija.

Con este relato Irma apunta a una idea de hacer comunidad que es poder hacer tus labores para la comunidad (porque el ISIA para ella es saber y conocer para la comunidad -y diría que este ejercicio es imposible sin la comunidad-) teniendo la confianza que otra persona se hará cargo del cuidado (también trabajo comunitario) de tus hijos o hijas (de la reproducción de la vida). Es decir, construir relaciones de interdependencia para la vida. Irma coloca una discusión sobre la crianza y cuidado común.

En este sentido es importante mencionar que dentro del ISIA, cada vez más son las estudiantes mujeres que deciden experimentar la maternidad durante su formación y regresan al siguiente semestre o al año para continuar con sus estudios. Antes abandonaban en definitiva la universidad. En cierta medida esto ha sido posible por la colaboración de las mujeres de la comunidad que prestan sus servicios para cuidar a los y las hijas de las estudiantes y profesoras, como es el caso de Irma, para que puedan ellas hacer sus labores profesionales, que a su vez también son quehaceres comunitarios.

Escuché decir a una compañera de la comunidad, *“las chamacas tienen que terminar sus estudios para que vean que las mujeres sí podemos. Conchis le echa muchas ganas a la escuela y es justo que alguien la apoye, por eso le cuido a su hijita”*, (Diario de Campo, 2016), dando razón del apoyo que le brindaba a la entonces estudiante y hoy egresada del ISIA.

El trabajo en el espacio íntimo/doméstico

Es una responsabilidad que asumimos, un compromiso que asumimos, al tener una pareja vienen los hijos, sin dejar de lado el trabajo, éste, pues que esa es la responsabilidad de la mujer tener que preparar los alimentos para la familia,

tanto los hijos como el esposo o toda la familia y sí tiene un significado grande porque es un compromiso que adquirimos, ahora sí que sin ofrecer, sin decir yo me comprometo porque no todos nos casamos por la iglesia [risas], yo no hice ningún compromiso [risas], entonces yo me siento responsable de que debe de haber comida a la hora que llegue mi compañero si me encontró la comida hecha qué bueno, si no pues que se espere porque también trabajo, él trabaja y yo trabajo, pero sí, es eso, la responsabilidad primeramente de tener todo, el agua, la comida, el desayuno, comida y cena, yo sí, siempre tiene que haber aunque sea frijolitos, pero tiene que haber (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Si la reproducción de la vida material, que en sí es desde el valor de uso, se produce –aunque no únicamente- en el espacio doméstico y si éste está depositado en las mujeres; entonces, las mujeres resguardan el potencial político de otras formas sociales y relaciones distintas al capitalismo y su mercantilización: las comunales. *“Me gusta mi trabajo, me siento feliz con lo que realizo todos los días, con mis pollitos, tenemos nuestras cosechas, con eso pasamos tranquilamente la vida, ya me acostumbré, porque mi forma de vivir siempre ha sido así, desde que nací y hasta que empecé a formar mi propia familia”* (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017). Es decir, las mujeres preservan la capacidad/posibilidad de hacer común, ellas contienen, en sus cuerpos y en su trabajo, la energía de la comunidad: la comunalidad.

Esto se tensa cuando la responsabilidad doméstica les trae dificultades para conseguir empleos fuera de casa. En este sentido, la pregunta es así los varones y su voluntad para involucrarse en el trabajo dentro del espacio íntimo/doméstico, porque si no todo el peso recae en la mujer.

La comunalidad es una propuesta de equilibrio en el orden de la vida ayuuk entre hombres y mujeres siempre y cuando las mujeres sean incluidas de forma indiferenciada y no jerarquizada. Es decir, la inclusión diferenciada que propone Gladys Tzul, no se niega con la no exclusión selectiva en el ámbito de lo comunitario, que admite la diferencia y la organiza

de otra manera sino a la jerarquización. Dicho de otra manera, la diferencia no se contrapone a lo indiferenciado, sino a la desjerarquización.

Lo cual, es una crítica al feminismo occidental que convirtió las diferencias en jerarquías. En la trama comunal donde se trata de equilibrios, lo que se propone entonces es una desjerarquización -pues la jerarquía se basa casi siempre en capacidad de excluir parcial o completamente-. No se trata de indiferenciación sino de desjerarquización, de equilibrio de diferentes, no de indiferenciar -que es similar a homogeneizar -asunto de la política liberal.

Hay un feminismo que cuya propuesta sobre los cuidados es que no recaigan sólo en las mujeres, en ese sentido, mi propuesta puede aportar una discusión, puesto que propone una resignificación política del trabajo en el espacio íntimo/doméstico que permita a los varones replantearse su participación en éste.

Comparto con el feminismo del trabajo de cuidados que el problema de inequidad se resuelve a partir de una transformación concreta del trabajo tanto dentro del espacio íntimo doméstico como a fuera de éste. En esta investigación se apuesta por una división del trabajo que no se rija bajo el sistema capitalista, lo cual abre las posibilidades a otras formas de significar el trabajo de reproducción de la vida en tanto el género y la etnia. Las zapatistas han dado muestra de esto. En este tenor mi investigación tiene en sus bases un diálogo con los feminismos descoloniales, que ante la jerarquización advierte el desequilibrio de la vida, poniéndola a prueba, como lo demuestra la crisis humanitaria mundial.

En este marco de la realidad social mundial, las disputas que le han ganado las mujeres de *Ēxkatsp* ante la jerarquización, tiene como característica la noción de que un común *entre mujeres* es una manera en la que podremos atacar la violencia a la que nos enfrentamos, menciona una compañera de la comunidad (Diario de Campo, 2018), al compartirme algunos detalles de la movilización que realizaron por las calles de *Ēxkatsp* el 19 de agosto de 2018 exigiendo justicia ante el feminicidio de la compañera Camelia Manuel Cruz, quien fue asesinada frente a sus hijos e hija por su marido, un avecindado. Los hechos ocurrieron en el domicilio de la occisa.



Movilización contra el feminicidio de Camelia y la violencia de género, 19 de agosto de 2018
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Luis Fernando Vargas Hermenegildo

El feminicidio de Camelia generó profunda indignación en las mujeres de la comunidad y del ISIA, tanto en los profesores como en los estudiantes, hombres y mujeres. Con esta manifestación exigieron que se asegure la no repetición de tan lamentable acontecimiento. En su mayoría estaban asustadas por la reacción de los maridos en algunos casos, por el trato que la autoridad les daría, por la reacción de los dueños de establecimientos de ventas alcohólicas y por el contrato que la comunidad cada año hace con alguna cervecera -la sol o la corona- para la venta exclusiva de su producto. Negociación con la cual la comunidad recibe un millón de pesos, dinero con el que se pagan los grupos que amenizan la fiesta patronal más importante de *Ēxkatsp* que es en el mes de mayo.



Mobilización contra el feminicidio de Camelia y la violencia de género, 19 de agosto de 2018
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Luis Fernando Vargas Hermenegildo

Estos ejemplos de relaciones de interdependencia para la vida, invitan a pensar en algunas características del hacer común, también desde la consigna feminista “si no luchamos juntas nos mataran por separado”. Las formas comunitarias, a partir del trabajo de la reproducción de la vida como lo es el del cuidado, que por su naturaleza, y no por quien lo realice, se extiende a lo masculino y se expande formando lo comunitario -pues hombre o mujer requieren cuidado, ya que, en ambos casos se comparten las mismas necesidades para la reproducción de la vida. El problema es que si este cuidado sólo recae en las mujeres, no hay una justa y equilibrada distribución del trabajo mismo, lo cual argumenta que estas formas desequilibradas son coloniales patriarcales.

3.3.2 La lógica de lo político comunitario: la interdependencia.

La idea del hacer común basado en el trabajo de reproducción (el cuidado y la crianza) y en la característica de interdependencia en las relaciones que configura, requiere una lectura desde un orden social -político y económico- distinto al de la modernidad capitalista. Un sistema que ordene los significados y configure el modelo de unidades de reproducción doméstica desde lo común y piense el poder más allá del Estado y sus formas liberales.

El hacer común que observé parece que se configura en el espacio íntimo/doméstico. Para dar sentido a este argumento apelo a una reflexión desde un modelo epistémico que permita entender esta forma de orden social que no está configurado desde la lógica binaria excluyente de la modernidad capitalista de lo público y privado y la (re) producción del capital, y a abrir la posibilidad de otra forma de organización del poder y construcción de relaciones interdependientes. En todo caso, en el bosquejo de una lógica de binarios incluyentes (Rivera, 2010), complementarios y corresponsables (Favela, 2014) que se concreten en el trabajo de reproducción, en el tequio.

En este sentido, voy más allá e incluso diría que son formas que se contienen mutuamente y que abren la posibilidad a pensar la génesis y configuración del poder en otro orden de espacio social (el íntimo/doméstico y comunitario) y bajo otras formas de relaciones (de interdependencia comunitaria) que dislocan lo público y lo privado.

Ambos ejemplos sobre la lógica de producción de lo común en las dinámicas cotidianas no concuerdan del todo, todavía, con la idea de que el único espacio social del trabajo del cuidado y la crianza sea el privado y que las relaciones de interdependencia en el espacio íntimo/doméstico estén determinadas por las limitaciones de la configuración moderno capitalista de los espacios sociales en público y privado.

Ahora puedo dar cuenta de que el problema del paradigma civilizatorio de la modernidad capitalista es que con sus estrategias identitarias divide, separa y rompe con el común (Federici, 2013) vaciando de historia y drenando los sentidos en común, para imponer los

suyos (individualistas) como verdad única (universal), y así negar y expropiar éstas otras formas sociales (totalizadora), como las que colocan en el centro el trabajo de la reproducción de la vida y cuyo potencial ha sido subsumido por el trabajo de producción del capital de la modernidad capitalista.

Este argumento confluye con las propuestas de algunas intelectuales feministas y latinoamericanas principalmente con Silvia Rivera Cusicanqui, teórica contemporánea, socióloga e historiadora, que se vincula con Raquel Gutiérrez y es citada por las feministas descoloniales. Si bien, no se auto-adscribe feminista, su práctica de emancipación está determinada por la descolonización. Para Rivera Cusicanqui tanto el indio como la mujer colonizadas tienen conductas contradictorias y descargan en su compañera o en sus hijos e hijas, las iras de su frustración como personas sexuadas y como ciudadanas. “El haber internalizado al otro -al macho, al jefe, al *q'ara*, al "decente"- como modelo de conducta, equivale a admitir que son inferiores. Se esfuerzan entonces por parecerse al enemigo, por aprender sus mañas y usufructuar sus privilegios” (Rivera, 2011:).

Se identifica con el pensamiento de Raquel Gutiérrez quien sugiere la categoría política en femenino haciendo alusión al común entre mujeres. Categoría que se desarrolla y configura desde la noción del aferramiento del feminismo de la diferencia de Cigarini y el orden simbólico de la madre Luisa Muraro. La invitación de Raquel es a entender las formas masculinas de la dominación, para después desmontar los dispositivos y configuraciones sociales de opresión. Dispositivos que al unísono son tan intensos y exhaustivos y en su mayoría tan visibles, que terminan por inscribirse en nuestros cuerpos y grabarse en nuestra psique. (Gutiérrez, 2010). Lo masculino que ejerce la dominación, es capitalista y heterosexual, pues tiene que reproducir la fuerza de trabajo y capturar un cuerpo que realice el trabajo no remunerado para sostener el capital. Señala que este masculino será la medida del mundo. Gutiérrez instala el capitalismo como motor de las formas patriarcales en la modernidad y a las formas comunales como una posibilidad de transformación. Desde este lugar se vincula con el pensamiento de Silvia Federici. Ambas nos invitan a pensar nuevos horizontes de resistencia y lucha contra las lógicas capitalistas desde la producción de lo

común. Producir común a la medida de cada convergencia compleja de mujeres y varones, desde la plena autonomía.

Silvia Federici es una de las expositoras más potente de lo común como horizonte de emancipación ante lo colonial pensado desde Europa y Estados Unidos. Historiadora, marxista y militante feminista desde 1960, impulsó fuertemente los debates internacionales sobre la condición y la remuneración del trabajo doméstico. Durante la década de 1980 trabajó varios años como profesora en Nigeria, donde fue testigo de la nueva oleada de ataques contra los bienes comunes. Es cofundadora del *Committee for Academic Freedom in Africa*, y es miembro de la asociación *Midnight Notes Collective*. Hace críticas agudas al trabajo de Marx -en tanto su invisibilización del trabajo de reproducción de la vida- y a Foucault -debido a que no coloca una distinción entre los dispositivos de disciplinamiento para los cuerpos de mujeres y de hombres. La idea central de su crítica era -y continúa siendo- exhibir que el trabajo doméstico en su implicación con la sexualidad y en la relación con el cuidado y la crianza, tiene que explicarse como trabajo político. En Federici encontramos una crítica fértil a las separaciones impuestas como mecanismo básico de la dominación y de la explotación. Sistema de producción de separaciones que el capitalismo - y el Estado que es su forma política por excelencia- introducen en la vida social: desde la rígida separación sexo-genérica moderna que consagró a los varones en el lugar de lo público, separándolos del mundo de la reproducción donde se confinó a las mujeres, hasta la separación entre propietarios y trabajadores, entre expertos y obedientes, entre trabajadores manuales e intelectuales, etc. (Gutiérrez, 2015: 175).

Para Federici, la lógica de división y exclusión rompe lo común al cercar los cuerpos, los espacios y las acciones en binarios mutuamente excluyentes y significa lo que corresponde a cada cuerpo, cada espacio y cada acción del sujeto. Así dicta qué será lo privado, qué lo público, qué será considerado trabajo y qué no, qué se pagará y cuánto se pagará, qué será lo político y qué no, qué debe hacer y ser lo femenino y qué lo masculino.

Lo anterior se produjo a partir de un proceso que tiene como finalidad:

- a) Desarticular la relación de los sujetos singulares y sociales con sus medios de producción, la tierra;
- b) Generar una separación, al parecer, irreconciliable entre hombres y mujeres con las nuevas configuraciones de género;
- c) Fracturar la sororidad entre mujeres, a partir de las nuevas formas de género (patriarcado del salario) y;
- b) Fisurar los vínculos entre mujeres y sus varones a partir de las nuevas significaciones que se le dará a los espacios ocupan las mujeres y los hombres y al trabajo que realizará cada quien.

Esta investigación también encontró fuente de inspiración en las prácticas feministas de compañeras intelectuales guatemaltecas: Gladys Tzul Tzul, intelectual que se especializa en la reflexión sociológica de los sistemas de gobierno indígena en Guatemala, principalmente la organización de los 48 cantones y sus relaciones de poder, así como la pugna que se da entre las formas de gobiernos locales y las del Estado. Su libro se titula “Mujeres y tramas de parentesco en los sistemas de gobierno comunal indígena en Chuimeq’ena’.” (2015). Tzul retoma la idea de Gutiérrez cuando señala que antes de feminismo lo que sucede en las comunidades es un “hacer entre mujeres”. Una política en femenino preocupada por la organización de la vida íntima y colectiva, desde el trabajo de reproducción de la vida, que se entiende como el soporte de la vida comunitaria, que va más allá del uso que ha hecho el Estado sobre la identidad de las mujeres. [...] El Estado y muchos sectores de poder presentan a la mujer indígena como su rostro, la utilizan, la folclorizan, le quitan valor político y hasta la criminalizan. El feminismo como un “hacer desde las mujeres” refuta estas condiciones (Tzul; Hernández, 2014).

Aura Cumes (2014a) que retrata el colonialismo en el imaginario que lleva a que sean las mujeres indígenas quienes realicen el trabajo de reproducción de la vida, en su investigación “La ‘india’ como ‘sirvienta’: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala”, propone que ante la colonialidad patriarcal la descolonización debe comenzar por “recuperar la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia”, (Segato,

2008; 2014a: 83) y hace énfasis en que “no es la repetición de un pasado la que hace a un pueblo, sino la deliberación constante de lo que quiere ser, a partir de un diálogo que logre trenzar su historia de una manera diferente a la que ha sido” (Cumes, 2014a: 83).

Lorena Cabnal, es una indígena y feminista con una apuesta por lo común y un entre mujeres de sanación y contención, que potencie la resistencia y la lucha para alcanzar el horizonte de emancipación antipatriarcales, antirracistas y anticapitalistas. Originaria del pueblo Xincomaya de Guatemala. Socióloga que reivindica los Derechos Humanos (DH) de las guatemaltecas, y se define a sí misma como feminista y defensora comunitaria. Su trabajo está centrado en la disputa feminista del cuerpo como territorio y en la defensa de éste desde el feminismo comunitario. Para ella la recuperación del territorio cuerpo-tierra está situado en una relación de armonización o desarmonización. Menciona que en la comunidad no se habla de género, no hablamos del machismo, pero sí plantea la desarmonización en la red de la vida. (Cabnal; Godínez, 2015). Pensando el feminismo desde la práctica feminista en la comunidad, comparte Cabnal es que no podría nombrarse sólo feminista, tenía que incluir el comunitaria. Porque es el sentir que nos nació no sólo porque reconocemos la comunidad, los cuerpos son comunidad, la comunidad es plural; es un cuerpo vivo en su pluridimensionalidad y porque también la comunidad, si quisiéramos mencionarla, hoy por hoy es patriarcal; y emancipar y liberar muchas de las relaciones de poder que se dan en las comunidades indígenas pasa por la cosmogonía, pero también por una relación político-feminista (Cabnal; Godínez, 2015).

3.3.3 Las relaciones de interdependencia comunitaria (la corresponsabilidad).

Regresando la atención a las relaciones de interdependencia que se basan en la correspondencia para hacer común entre mujeres que posibilita el común entre hombres y mujeres y dan el sentido simbólico al territorio, que en su conjunto hacen posible lo común

ayuuk, se puede decir que la corresponsabilidad se genera en contextos vinculados que se afectan mutuamente. Es una forma de hilvanar la vinculación entre sujetos, cuyo ritmo depende de los sentidos que se procuren, los comunitarios por ejemplo. Así puede entenderse que cuando Soco, la compañera comunera manifestara que cuando cuida a la hija de Conchis, está beneficiándose ella y su hija de estos cambios en la cultura patriarcal en donde por el simple hecho de ser mujer, hay condiciones que no favorecen nuestro desarrollo humano en su sentido más amplio.

La corresponsabilidad es vinculación imbricada entre sujetos diversos -la imbricación se entiende como “la cohabitación de cada par en el otro” (Favela, 2014: 54). La corresponsabilidad genera relaciones de interdependencia entre personas que construyen desde una bilateralidad mutuamente recíproca, como la llama Rivera. En Ëkkatsp se produce en el trabajo colaborativo, complementario como lo señala Irma Manuel,

En nuestro núcleo familiar era colaborativo porque toda la familia se dedicaba a las labores. O sea, era como una integración natural, no porque fueses obligado sino porque eran parte de tus tareas. Después de salir de escuela, ya sabes comes y haces tú tarea y después ayudas a desgranar el maíz, ayudas a darle de comer a los pollos, ayudas a traer agua, porque es parte de las tareas. Tampoco se cuestionaba en la vida tanto eso porque yo. [...], una de tus tareas es ir a la escuela, pero también formas parte de esta familia por lo tanto hay quehaceres en la familia. Entonces, hay que ir a traer leña, porque se necesita ir a traer leña. La mamá, el papá, con los niños, hay que ir a traer el maíz, hay que ir a traer el tomate y la calabaza, hay que ir a traer el chayote, es ver quién se queda en la casa a cuidar la casa y a cuidar al hermanito y quien se va a la parcela. O sea, es distribución de tareas, no es por ser más chiquito, por ser más grande. Era traerlo porque ahí está, eso se come, eso se vende, eso se usa. Entonces en ese sentido forma parte de tu vida dentro de una familia (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

En estos ejemplos va quedando claro que el trabajo tanto entre mujeres como entre hombres y mujeres ayuuk generan un orden común, con sus matices, pero que entre sí se

sostienen. *“Uno está chapeando otro está levantando basura, otro lo está tirando, otro lo está acomodando ahí si hay piedra, si hay palo, si hay botella a ver que, todo acomodadito, entonces, los treinta padres de familia trabajaron junto”* (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

En estos términos puede ser pensada como la inclusión de la diversidad, que sólo puede hermanarse desde la clave de lo común y no tanto de la identidad -para la corresponsabilidad la diversidad es condición necesaria (Favela, 2014). Las relaciones de interdependencia, desde la corresponsabilidad incluyen lo simbólico, celebrativo, rituales y lo afectivo, ello lo acerca a ser un orden social cuyo centro o eje es “la actividad humana de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que ésta exige y, por tanto, garantía y condición de posibilidad de la capacidad de forma” (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015: 24). Como lo es todo lo que envuelve y configura la mayordomía.

Desde que matan las reses, en una mayordomía matan 4 o 5 reses, son los hombres, pero ahí ayudan las mujeres a alimentar, a cortar la carne también, se ayudan con los hombres, pero en el que tienen que jalar cosas pesadas, las tinas llenas de tamales, llenas de carne, eh, ahí ya se combinan hombres y mujeres, trabajan ahí combinados (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Las relaciones de interdependencia se gestan por mujeres ayuuk en el espacio social íntimo/doméstico en *Ĕ̀katsp* a partir del trabajo de reproducción de vida -cuidado, crianza, alimentación, acompañamiento emocional y defensa. Por su capacidad de forma, a este trabajo se le percibe como un espacio naturalmente político, que se extiende, alcanza y define el ambiente de colaboración, el espíritu de servicio y las luchas que se dan sobre los recursos ubicados en este territorio y que están detalladas en el cuarto capítulo.

3.3.4 De las relaciones de interdependencia al espacio político comunitario.

Como se puede notar en los casos antes compartidos, en el espacio comunitario se expande el proceso de politización de las múltiples tramas, de unidades familiares en espacios domésticos (relaciones de interdependencia), que se ocupan de la reproducción de la vida. (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015). Es decir, el espacio político-comunitario en *Ĕxkatsp* podría entenderse como una extensión o ampliación del espacio íntimo/doméstico, en el que se gesta la politicidad. Así que lo político no siempre es público y puede no estar determinado por el Estado.

A la forma estatal de lo político que se ejecuta en las instituciones es a lo que Echeverría denomina la política (2012). Si nos quedamos en este nivel, es dejar que el ejercicio de lo político esté exclusivamente en manos de la clase política partidista centrada en el estrato más alto de la institucionalidad estatal. Reflexionar lo político únicamente en esta dimensión sería un reduccionismo que no nos permitiría mirar una lógica más general de la constitución y el ejercicio de lo político y corremos el riesgo de minimizar las capacidades de lucha o resistencia de otros sujetos y las posibilidades de aprender de éstos y sumar para construir nuevos horizontes de transformación social.

Las relaciones de interdependencia en el hacer común pueden considerarse el embrión político que se gesta en el espacio íntimo/doméstico y que se extiende por el espacio comunitario. Pero, cabe aclarar que, esta configuración del poder y lo político basado en la interdependencia (corresponsabilidad), se ve penetrado e invalidado por formas tanto de espacios como de relaciones moderno-capitalistas, por ejemplo el Estado y sus instituciones.

La visión *ayuuuk* del trabajo, “*hacer labor en común para el común*” (Entrevista a Irma Manuel, 2014), corresponde a un trabajo para el espacio comunitario o para el espacio doméstico de un comunero y su unidad doméstica o familia ampliada, en ese sentido estas prácticas de trabajo comunitario o tequio desbordan las limitaciones del espacio social de la modernidad capitalista de lo público y lo privado, en el que la capacidad política está ubicada exclusivamente en lo público.

3.4 Configuración de las relaciones de interdependencia comunitaria en la región del bajo mixe en Oaxaca.

Rivera escribe respecto de la configuración de los espacios masculinos y femeninos en el mundo andino previo a la conquista. Refiere que mientras en los espacios masculinos se definían las fronteras étnicas (la guerra), en los espacios femeninos se “configuraba un sistema de alianzas interétnicas a través de las cuales se producía la endoculturación del extranjero, es decir, la incorporación de nuevos grupos de referencia al universo comunal [y la noción de autoridad, de orden], a través de la pedagogía cultural de las mujeres” (Rivera, 2010: 183). Es decir, el trabajo de reproducción de la vida y el espacio íntimo/doméstico que hace común, no ha correspondido a los límites de la configuración de lo privado como forma política de la modernidad capitalista que alcanzó a América Latina con la invasión de España.

Rita Segato, feminista e intelectual latinoamericana, afirma que con este acontecimiento los varones conquistados sintieron muy amenazada su virilidad, hombría o masculinidad, por lo que asumieron la colonialidad de los imaginarios del poder patriarcal, conocido como bisagra patriarcal, (Segato, 2011), y poco a poco fueron adoptando las prácticas políticas liberales de la modernidad capitalista apegadas a la configuración de lo público y lo privado, y sus limitaciones.

Por lo tanto, el espacio social en el que se gestan las relaciones de interdependencia como las del cuidado de la vida, delimitado como íntimo/doméstico que se extiende a lo que será definido como lo comunitario, erosiona lo público y lo privado, y abre la posibilidad a una forma política con límites flexibles en binarios incluyentes y complementarios. Por ejemplo, lo íntimo/doméstico y lo comunitario.

3.4.1 Relaciones de interdependencia femenina, la reproducción de la vida y el hacer común.

Para pensar el espacio íntimo/doméstico desde una mirada que permita entrecruzar con lo comunitario, y que reconsidere la valoración en la división sexual del trabajo, así como las construcciones de género a partir de lógicas bilaterales mutuamente recíprocas que desarticulen la noción de lo masculino heterosexual capitalista como medida universal, habrá que descolonizarnos como sujetos que le habitamos, para que podamos experimentar una forma de conocimiento que nos permita descubrir a qué obedecen las formas políticas a las que estamos sujetos dentro y fuera del espacio íntimo/doméstico.

Descolonizar el espacio íntimo/doméstico, es rescatar su politicidad, al reconocerlo como el lugar en el que se da forma comunitaria a la reproducción de la vida, como el lugar donde se generan los sentidos en común que se materializan cuando la conciencia implica al cuerpo y se genera la acción: este tipo de trabajo y de haceres en común (tequio, faena, mano vuelta, barricadas –lucha o resistencia-) y el co-disfrute de lo producido (las fiesta o la lucha) es como lo conciben y aprehenden pueblos indígenas como el de Irma, Anita, Avelina, Alba, Zulma y Flora y el *ayuuk jääy*.

Por lo tanto, la descolonización del espacio íntimo/doméstico demanda mujeres y hombres que de forma equilibrada se corresponsabilicen en la reproducción de la vida material: tierra-territorio y su tenencia y la producción y distribución de lo que en ella se genera. Para ello, mujeres y hombres habrá que replantearnos como complementarios equivalentes que produzcan equilibrio. Es decir, horizontes de despatriarcalización desde lo íntimo-doméstico.

Para este fin propongo reflexionar sobre la pregunta *¿Cómo hemos entrado hombres y mujeres a habitar el espacio íntimo/doméstico en la modernidad capitalista?* En este sentido, Rivera (2010) presenta una distinción que ayuda a comprender las construcciones del espacio social y sobre todo la forma de las relaciones de interdependencia que se configuran en comunidades indígenas como es el caso del pueblo ayuuk.

3.4.2 Sistema de parentesco indígena comunal.

Por ejemplo, en su mayoría, los y las estudiantes y algunas profesoras y profesores del ISIA y otras instituciones educativas que no son originarias de la comunidad, realizando tequio o trabajo de mano vuelta han adquirido un espacio en la comunidad. *“A veces hasta los alumnos de aquí de ISIA ayudan también, echan muchas manos, ellos por qué, porque ellos ya son grandes [...] a lavar carne, a traer agua, a levantar allí a coser, a ayudar, así lo hacen, acá, rejuntar platos, lavarlo, vasos, todo eso, cada cosa”*. (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

Con estas nociones se invita a pensar una lógica bilateral mutuamente recíproca, sobre la que se asentaban las formas de complementariedad que llevaron al mundo indígena latinoamericano y también al pueblo ayuuk, a reconocer que “las reglas de parentesco que regulaban el poder doméstico y familiar eran, al mismo tiempo, las que configuraban las condiciones del poder político y de la relación interétnica”. (Rivera, 2010: 183).

En este sentido, el texto anterior nos permite confirmar que el argumento de Rivera posee una potente noción del hacer común, que vemos validado en el ejercicio del trabajo *entre mujeres* como el de doña Meche, una vecindada originaria del estado de Guanajuato, de Dolores Hidalgo, quien se casa con un comunero de *Ēxkatsp* y es integrada cuando realiza trabajo de mano vuelta. Ella colabora con su trabajo, su masa, su maíz, etc. Lo que la ha convertido en una mujer de la comunidad con validez en su opinión y pudimos verla en la manifestación contra el feminicidio de Camelia y la violencia contra las mujeres en general y exigiendo el cierre de las cantinas. (Diario de Campo, 2014-2018).

Las formas comunitarias andinas tenían algunas particularidades que las hacen distintas a las mesoamericanas en tiempos previos al colonialismo. Al parecer, los esquemas de organización de esa región sudamericana no distaron -en algunos periodos- de las de relaciones de género diferenciadas que se reprodujeron en el mundo mesoamericano.

Cabe decir que en Mesoamérica el equilibrio entre género no quedaba tan claro como en los Andes. En diálogo con Raquel Gutiérrez, considero que el sistema de parentesco andino es

ligeramente distinto del mesoamericano. Por la bilateralidad y sobre todo, por la presencia pública -y por tanto simbólica- de la pareja que sostiene la unidad doméstica como eje de la trama. En Mesoamérica no es igual, acá la negación de lo femenino es todavía más radical, creo.

Sin embargo, en la noción más general, en ambas regiones podemos ubicar estructuras sociales de coexistencia equivalente o equilibrada entre los sexos. Por una lado, “lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidad irreductible, lo que hizo [...] fue dar una resolución social y cultural a la desigualdad de atributos biológicos de ambos sexos, al incorporar dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco”. (Rivera, 2010: 186).³¹

Por el otro, generó lazos de afinidad y un entre mujeres, más allá de la descendencia o relación familiar consanguínea, que consolidó la reproducción de la trama familiar y se extendía para formar y fortalecer la propia comunidad. “Las mujeres se aliaban con su familiar afín femenina, en el interior del ayllu bilateral de su esposo, y desde ahí gobernaban en los distintos niveles de la organización social”. (Rivera, 2010: 183).

En este caso, puede decirse que las mujeres ayuuk y no ayuuk, producen sentidos de inclusión prácticos, como la participación en la mano vuelta. Trabajo de mujeres que sostiene la comunalidad, pues produce lo simbólico comunitario que se concretiza en formas sociales de lo común. Sin embargo, en el orden comunal formal, hay una suerte de escalones de exclusión de las mujeres al no tener acceso a la tierra, que es lo que produce los derechos y la autoridad política.

El problema radica en la poca claridad sobre la que se simboliza y regula “formalmente” todo este trabajo de reproducción de la vida comunal que se gesta en el espacio íntimo/doméstico en un sentido eminentemente práctico.

³¹ Un primer rasgo del sistema de parentesco indígena comunal para los Andes, lo describe Rivera como la orientación bi-lateral y bi-lineal de afiliación. (Rivera, 2010: 181).



Trabajo de las mujeres para la mayordomía,
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donaji Quintas Aristas

En la comunidad de *Ēkatsp*, en los espacios de varones, se definen las fronteras. Podemos pensar en las formas de lucha por el territorio de esta comunidad y su figura nuclear que es la asamblea, la cual se encuentra estrechamente ligada con la organización de la tenencia y el uso de la tierra. Son los varones quienes han defendido con el cuerpo sus espacios. Como el caso de un estudiante del ISIA, originario de *Ēkatsp*, quien acudía a resguardar las tierras que querían ser expropiadas por el gobierno estatal. Manifestó que su tía y hermanas-primas le resolvían la reproducción de la vida material. Sobre la defensa de territorio se ahonda en el último capítulo.

En los espacios de mujeres se configura un sistema de alianzas interétnicas, a través de las cuales, se produce la endoculturación o integración –se incluye al común- del extraño, el extranjero. Como lo experimenté durante mi estancia en esta comunidad ayuuk, aun siendo *akäats* (mestiza, no ayuuk), pude entrar a espacios íntimos de lo doméstico y fui despedida al final de mi estancia como parte de la comunidad. Otro caso es el de doña Meche, que ya es parte del mundo de la vida de *Ēkatsp* o como los y las estudiantes del ISIA provenientes de pueblos distinto al ayuuk y que por una estancia regularmente de cuatro años dejan

familias adoptivas aquí. También la comunidad fue formada por población ayuuk migrantes, hay un número importante de familias que arribaron a estas tierras provenientes de la región alta como Tlahuiltotepec, y de la media, del Cotzocón y Oztolotepec.

Por lo anterior, considero que en *Ēkatsp*, por conducto del espacio íntimo/doméstico, a través del trabajo colaborativo, “se incorporan nuevos grupos de referencia al universo comunal y estatal a través de la pedagogía cultural de las mujeres”. (Rivera, 2010: 185). Por lo que, se puede pensar el espacio íntimo/doméstico, no sólo como un espacio de diálogo – o de interculturalidad si se quiere ver así-, sino como un lugar notable de integración de la otredad, desde la significación humana y reconocimiento del ser, es decir, un lugar con politicidad, donde los sujetos se configuran a partir del trabajo concreto y los valores de uso que éste genera. Así se puede observar como las mujeres resguardan la tradición al mismo tiempo que incorporan a la otredad.

El espacio íntimo/doméstico de los pueblos indígenas, en este caso el ayuuk en *Ēkatsp*, es un lugar para el ejercicio del poder de las mujeres. Cuenta con márgenes culturales reconocidos, a diferencia de los determinados por el patriarcado del salario, cuyas formas sociales producen un “esquema de simetrías asentado en la unión de dos estructuras asimétricas complementarias”. (Zuidema, 1989: 82; Rivera, 2010: 186).

Cuando la comunidad ayuuk del bajo mixe gestiona la vida cotidiana por fuera, parcialmente, de los circuitos y bucles de intercambio pautados por la acumulación de capital, como es el tequio y la mano vuelta, produce común (con tequio cotidiano y reiterado para garantizar la reproducción material y simbólica). Este hacer común se realiza principalmente dentro de los márgenes del considerado espacio íntimo/doméstico, que se amplía constituyendo el espacio aquí denominado comunitario.

Esta forma social que va de lo íntimo/doméstico a lo comunitario, y viceversa, denuncia una división sexual del trabajo que intenta borrar la dignidad de las mujeres y dista de la configuración de la modernidad capitalista en donde sólo podemos leer lo social en términos excluyentes entre lo público y lo privado. Construcciones definidas por el Estado y el capital.

En esta organización binaria de la modernidad capitalista en lo público, se crean las condiciones de subsunción del valor de este trabajo y de su producción, y en el espacio de lo privado se concentra la producción (con un salario se moviliza a una familia, por lo tanto, se controla también la gran cantidad de trabajo no pagado) y se coloca a los hombres.

Lo público/privado organiza la vida de tal forma que controla el cuerpo de las mujeres y los hombres y se apropia de su trabajo, por medio del sistema salario. Es decir, lo público/privado es una condición patriarcal porque somete a las mujeres y a los hombres a construcciones de género en donde nosotras estaremos en una posición disminuida en relación con los varones. Es un espacio de captura de los cuerpos de las mujeres, a través del sistema familiar y matrimonial. (Engels, 1992).

Lo que estoy diciendo es que esta manera de la modernidad capitalista de reproducir y ordenar la vida es, evidentemente, una forma patriarcal, que confina a las mujeres al trabajo para la sostenibilidad de la vida bajo una valoración disminuida o nula e invisible en comparación con el trabajo y espacio público eminentemente masculino, el cual es reconocido como el único espacio del intercambio económico (entre producción y consumo), a partir de un salario. Y que esto, en la comunidad ayuuk, no opera.

3.4.3 El orden de lo común y su división sexual del trabajo.

Rivera propone pensar que en el contexto latinoamericano –previo a la conquista- existían lógicas asimétricas también (gracias a la diversidad de textos producidos al respecto tanto de Segato como de Rivera podemos argumentar esta aseveración), pero cuya división sexual del trabajo estaba basada en una orientación distinta a las dicotómica excluyente capitalista; que la configuración de mujeres y hombres podría considerarse más igualitaria o equitativa, pues la construcción de los espacios femeninos y masculinos tenían autonomía y politicidad en sí mismos, porque el trabajo que ambos hacían no estaban tensados por la versión del

trabajo abstracto. Por lo que, sus espacios y haceres, eran igualmente importantes para la reproducción de la unidad étnica, de la comunidad: producción común de las decisiones.

Sin embargo, cabe recordar que la redistribución simbólica del poder después de la conquista, con el patriarcado del salario otorgó, (Federici, 2013:) a los hombres, nuevos mecanismos de distribución social de los recursos con fines públicos, a diferencia de las mujeres, (Vizcarra; 2002:), y fue extrayendo el valor simbólico y económico del trabajo de las mujeres: la preparación de los alimentos (la cocina); la elaboración del vestido y los bordados; la crianza, el cuidado y la sabiduría en el manejo de la salud como la partería, la herbolaria, la ginecología natural, etc., (temas que abordo en extenso en el capítulo tres) y el prestigio que gozaban estas atribuciones. El patriarcado del salario convirtió a este tipo de trabajos, que sostienen a la vida, en mandatos de género, devaluados y apolíticos, por ser “cosas de mujeres” que poco a poco fueron perdiendo valor, pues algunos como los tejidos tenían un valor de mercado en la colonia.

Es cierto que en la comunidad, estas actividades son de mujeres, pero no quedan marginadas de la posibilidad de la práctica política, y no están en total devaluación, si bien hay una relación diferenciada, (Tzul, 2015a) no igualitaria, porque este trabajo está colonizado en el espacio íntimo/doméstico y los varones no quieren entrarle del todo.

Hay cierta noción de la importancia del trabajo cotidiano de las mujeres en esta comunidad, se percibe que son ellas y sus quehaceres quienes sostienen la vida. *“El hombre no puede llegar y hacer las tortillas, ese es un grupo de mujeres que lo hacen, es un grupo de señoras quienes se ponen a cocer el nixtamal ya saben quiénes son cada quien ya tiene su responsabilidad”*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Lo que no implica que este trabajo sólo por ser de mujeres quede a la disposición masculina, así como los cuerpos y la sexualidad. En este sentido asumo una clara relación diferenciada entre hombres y mujeres en *Ēxkatsp*. Los anticonceptivos son uno de los temas que las mujeres no dialogan con sus maridos, incluso hacen uso de ellos de forma clandestina.

Dice mi marido, que pendejada haces dice, yo pa’ que quiero esa madre dice, si Dios te mandó mujer pues vamos a tener hijos dice, y si ya no quieres pues

también hay maneras de que no tener dice, yo no sé, yo no quiero eso dice, él no aceptó. Le digo, pues si tú quieres que te inyecte allá tú, pero no quejes dice, pues ya le dije me voy a inyectar y me inyecté. (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

Otro aporte a la disputa cultural que dan las mujeres *ayuuk* en las mayordomías es el traje tradicional de la comunidad, que lucen en la calenda. Esta pieza se confeccionó hace un par de años (se presentó para celebrar el día del maíz, en 2011), en un trabajo entre las profesoras del preescolar bilingüe y algunas madres de familia de aquel entonces. Entre ellas se encontraban profesoras de otras instituciones educativas.

En el proyecto teníamos el 21 de marzo, cada 21 de marzo sacábamos a la reina de la primavera y dijimos pues ya no vamos a sacar a la reina, si vamos a trabajar saberes comunitarios pues vamos a sacar a la reina del maíz y a los padres les gustó y se hizo, se coronó a la reina, pero pues teníamos que ver quién hablaba mixe y más que la hija de la maestra Irma hablaba mixe, pues ella, de las otras niñas no, fueron princesas nada más y pues se les dio la libertad de que cada quien diseñara un traje a las mamás, unas mamás lo hicieron tipo princesa el vestido y aquí pintaron el maíz y aquí con vuelo el vestido, así fue como se coronó a la reina del maíz, ella dio sus palabras en ayuuk. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

En conjunto decidieron que en los bordados del huipil y la falda de manta, se plasmaría (en amarillo, café y verde) al frente y en el centro del huipil una milpa. *“Sí, maíz, el logotipo de la lengua, café, el de la música, así fue”*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017). Éstos son bienes agrícolas³² emblemáticos de la comunidad.

³² Cabe señalar que, en la última década, ha cambiado la actividad productiva y se ha incrementado la producción ganadera extensiva. El proceso de expansión que en este sentido están viviendo los países de América Latina, representa tanto una oportunidad como una amenaza para el desarrollo de la región. Porque, por una parte, es una oportunidad para generar riqueza y disminuir la pobreza y, por otra, es una amenaza si la expansión de la actividad continúa sin considerar los costos ambientales y los potenciales efectos de marginalización de los pequeños productores (FAO, 2017). Por las dimensiones territoriales de la ganadería, con esta actividad el sector que más se trastoca es la producción de maíz, café y limón. Por consiguiente, es necesaria una planificación del crecimiento y la intensificación que pueda otorgar a la sostenibilidad y competitividad de los sistemas de producción agrícolas y de ganadería con correlaciones positivas que integren



El preescolar en recibimiento de bandas
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo ISIA

Otra manera como las mujeres *ayuuk* prestan servicio, es con su aporte en las fiestas particulares y los tequios escolares, para estos también se pide a los padres (varones) que apoyen. El Plan para la Transformación de la Educación en Oaxaca (PTEO) promueve desde hace más de 5 años el constructivismo en la práctica pedagógica intercultural e indígena.

Un ejemplo de ello lo realizan las profesoras del preescolar desde su proyecto de aprendizaje significativo a través de los saberes comunitarios.

A través de los saberes comunitarios, fuimos viendo qué saberes comunitarios habían y entonces nos dimos cuenta de que, pues, la mayor producción que hay aquí es el maíz, se dedica la gente a cultivar maíz y llegó la temporada de siembra de maíz, bueno, dijimos con los niños, vamos a pasear, fuimos a ver algunas milpas, así fue como se empezó, una asamblea con los niños, el diálogo y pues

las actividades agrícolas, pecuarias y, eventualmente, las forestales. Porque si en las parcelas de los comuneros se produce el alimento diario y para las fiestas, entonces lo que se arriesga es la autónoma sostenibilidad de la vida.

vamos a sembrar maíz, pero para sembrar maíz se necesita hacer un ritual, para agradecer a la tierra había que derramar sangre de los pollos, el sacrificio de los pollos, pues tuvimos que ir a planteárselo a las autoridades y a los padres de familia y nos tomaron como a locas, los padres algunos dijeron que estábamos locas, pero le seguimos, nos apoyó la autoridad municipal, el comisariado les gustó la idea y juntamos varios pares de pollos, creo que 10 pollos matamos y ahí en el patio de la escuela sembramos, este, con los muchachos del ISIA empezamos a remover la tierra, a hacer los surcos, ya con los niños empezamos a contar cuántos surcos, qué medida con el pie, qué medidas se toman con la mano para, qué distancia de siembra para poder sembrar las semillas, todo eso fue lo que retomamos a lo mejor nos hizo falta mucho.

Y así fue se sembró el maíz, se fue cuidando hasta que creció, pero en esa siembra hubo convivencia porque se mataron los pollos, ese es otro saber comunitario y todo nos salió porque como era un primer trabajo no sabíamos exactamente cómo, se nos fue alargando, se nos fue alargando más y cada vez más y salían más actividades hasta que creció la planta del maíz, se recogió la milpa, la cosecha y se desgranó, se hizo una desgranadora con puro olote, ahí desgranaron los niños, así fue (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Allí otra vez, en algunos eventos escolares los varones están al cuidado de los hijos e hijas más pequeños o más grandes ajenos al evento, o bien cuando las compañeras están incapacitadas por asuntos de salud o al dar a luz.

Mi marido, ahí me demostró que era hombre, que va cargar agua, iba a lavar ropa, hasta me bañaba en la casa, hasta pensaba, él se preocupaba. Aunque antes nunca se preocupó por mí, nunca, nunca, nunca le preocupó si estaba yo embarazada. Pero cuando fue mi Alex, a veces me decía, no mejor no te hubieras embarazado mira cómo estás sufriendo (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

El trabajo que donan las mujeres es el que sostiene la vida y es lo que ha permitido a este pueblo seguir dándose forma común, lo cual convierte a este trabajo, en uno de los fundamentos y en el potencial político de esta comunidad.

Podría decirse que la elaboración de los alimentos para la fiesta y para la vida cotidiana, los bordados y los vestidos y el cuidado y la crianza depende del trabajo concreto. Por un lado, para la producción agrícola del campo -el trabajo de hombres- y éste a su vez depende de la cocina que lo transforma y le da un sentido: el de lo común –trabajo de mujeres-.



Trabajo de las mujeres para la mayordomía,
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donaji Quintas Aristas

Siguiendo con la transformación de la naturaleza y las formas sociales que las condiciones de este proceso imponen, la preparación de los alimentos, los bordados, los vestidos, el cuidado y la crianza, son trabajos que sostienen la vida cotidianamente y permiten satisfacer las necesidades y organizarse en tiempos ordinario al interior del espacio íntimo/doméstico.

Este trabajo configura un modo de producción basado en el valor de uso porque se materializa una forma de riqueza de las mercancías (Marx, 1988) desde lo común, generando relaciones de interdependencia. Lo cual lo coloca en una posición de lucha y resistencia al re significar y vivir el hecho capitalista, en ciertas formas barrocas (Echeverría, 2013).

Es un reto para las formas comunales es que el trabajo cotidiano o haceres en el espacio íntimo/doméstico no se vea determinado por las alianzas y pactos patriarcales, que han pretendido invisibilizar el potencial político de este espacio mediante una división del trabajo que otorga roles exclusivos para hombres y para mujeres y que desvaloriza los de las mujeres

convirtiéndole en un malestar para ellas. *“Creo que los que estudiaron no es necesario que trabajen así, no tendrán ninguna necesidad de sufrir en la cocina, digo sufrir porque estamos siempre en el fogón, día a día, quemándonos”* (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017)

Mi hija está estudiando pero yo no quiero que trabaje como ama de casa, no quiero que se queme las manos haciendo tortillas, mejor que trabaje de su profesión y gane su dinero para poder vivir, no quiero que pase por el mismo camino que yo pasé, viví en esa circunstancias porque pagué mi ignorancia, no fui a la escuela. Todos los conocimientos aprendidos, se pueden aplicar más en las ciudades. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Silvia Rivera Cusicanqui manifiesta que, con la colonialidad, el capitalismo -y puntualizo- en su forma de patriarcado del salario, intenta borrar de las mujeres ayuuk sus capacidades de pastoras, tejedoras y ritualistas, es decir, sus capacidades de trabajo concreto y sus saberes. *“Yo no sé qué hiciste, pero es porque no notan el trabajo, como sucede con la comida. Y, es que nuestro trabajo son los mismos todos los días, con eso te acuestas y con eso mismo te levantas”*. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Capítulo 4 La mano que sostiene el *kutunk*: el trabajo cotidiano en el espacio íntimo/doméstico como la clave del poder comunal en *Ēkatsp*.

Porque el servicio construye colectivamente condiciones para la autodeterminación material y ahí reside la potencia de las grandes rebeliones indígenas.

Gladys Tzul (2015).

Como lo he señalado reiteradamente, *Ēkatsp* mantiene un sistema de cargos, o mejor dicho un sistema de gobierno -en palabras de Gladys Tzul- que ayuda a reproducir la organización comunal. Este sistema está regido por “usos y costumbres” entendidos éstos como modos de vida o formas de reproducción social que tienen los pueblos originarios como es el ayuuk de la región baja. La tesis que defiendo en este capítulo es que dentro de esta organización social-cultural está la dimensión económica, de la que deviene la organización política. Parafraseando a Tapia (2008), se produce para gestionar y se gestiona para producir. No hay separación plena entre economía y política, al menos en un ámbito amplio de la vida colectiva.

Quiero ser cuidadosa de no ocultar o legitimar las situaciones de opresión, explotación y discriminación de género, ni de encubrir el hecho de la feminización de la pobreza y el traspaso de las responsabilidades comunitarias y estatales, a las tareas domésticas femeninas y la autoayuda comunitaria bajo los efectos de las políticas neoliberales de las que nos previene Massolo (Vargas, 2016: 91). *“Cuando los vocales pasaban de casa en casa para invitarnos a la escuela, mi mamá nos escondía. Ella pensaba que nosotras debíamos aprender actividades de la casa, porque de eso vamos a vivir, mi madre situaba nuestras vidas a ser “amas de casa”. En cambio hoy les digo a mis hijos que salgan, que conozcan, que se vayan.”* (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017). El problema sigue siendo el de mantener la producción de lo común y llevar acabo cambios dentro de la comunidad. Gladys Tzul, tiene una postura interesante sobre el tema que radica en mantener y transformar. Lo cual inspiro este trabajo.

Invito a realizar un esfuerzo por dejar de observar las actividades “domésticas” desde la mirada colonial donde sufren un proceso de extracción de valor desde el punto de vista económico. *“vivir en el rancho es muy bonito, en la ciudad es algo complicado, pero si saben leer, escribir y tienen un buen trabajo es bonito, pero si no considero que es mejor en una comunidad, se puede criar pollo, perros, cerdos, trabajar en el campo, sembrar, limpiar, todo lo que tenga que ver con el campo.”* (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Para la comunidad de *Ĕxkatsp* sin duda es importante el trabajo de las mujeres. Sin embargo, en cierta medida sirve de elemento compensatorio respecto de otros ámbitos de las actividades materiales y simbólicas, en los cuales la presencia de las mujeres no alcanza aún reconocimiento comunitario. (Castañeda, 2002; Vargas, 2016). Me refiero a los cargos entregados en la asamblea, es decir, al reconocimiento y la autoridad que estos otorgan.

Por esta razón, hago énfasis en que el trabajo que realizan las mujeres en el espacio íntimo/doméstico en *Ĕxkatsp* es el que produce las condiciones para que el tratamiento de los asuntos políticos se efectúen. Pues para que el comunero que funja como autoridad, asuma las tareas del cargo en el *kutunk*, es esencial el trabajo de las mujeres *ayuuk*, y ellas tienen clara su importancia en la vida comunitaria. Lo que no han podido es mediar la situación entre ellas y la violencia doméstica y de género, el alcoholismo y la drogadicción, cada vez más frecuente en varones de esta comunidad. El feminicidio de Camelia da cuenta del nivel de violencia al que están expuestas las mujeres en *Ĕxkatsp*. Parece que hay una deficiencia en su sistema de justicia comunitario.

Ahora bien, hay una distinción entre la violencia hacia las mujeres en *Ĕxkatsp* o cualquier otro territorio de comunidad indígena o pueblo originario, y la violencia hacia las mujeres en el mundo *akäats*. La violencia hacia las mujeres en el mundo indígena es producto de una mediación intrafamiliar deficiente, que se cuela entre las consecuencias de la colonialidad patriarcal.

El orden simbólico del mundo *ayuuk*, como el de la mayoría de pueblos originarios en América Latina, está en la dimensión de lo femenino. Colocan en el centro de la reproducción de su vida lo que nutre simbólica -cultural y espiritualmente-, material -concreción de la vida- y directamente -alimento/agricultura-, el proceso que conduce a la concreción social colectiva, lo común.

Ante esta imposición colonial patriarcal, las mujeres disputan su lugar desde la paridad, o mejor dicho, buscando el equilibrio en las relaciones con los compañeros varones al interior de la trama comunal.

Nuestra lucha no es contra los hombres, nuestros hermanos, padres, compañeros, esposos e hijos, es siempre contra los sistemas que aniquilan la diversidad, oprimen, someten y nos sojuzgan y explotan”, y más adelante: “Como mujeres indígenas estamos conscientes y muy orgullosas del don que tenemos de ser madres, pero también respetamos la decisión de cada mujer y de cada pareja de decidir el número de hijos que pueda traer al mundo, de decidir sobre sus cuerpos”. (Millán, 2013: 130).

Lo que la intelectual mexicana Márgara Millán Moncayo señala es que las mujeres zapatistas, [igual que las demás de los pueblos originarios], muestran al mundo que la despatriarcalización, o mejor dicho, el equilibrio en las relaciones entre hombres y mujeres, es viable y factible. No hablan de igualdad, sino de equilibrio y armonía entre el poder entregado a cada género. Esta propuesta se ha convertido en una crítica al feminismo liberal.

Millán da cuenta de esto con la narración de algunas compañeras, “así que hay gente que piensa que la suerte puede ser otra, y que el hombre no va a pegar”. (Millán, 2013: 228).

Ya tiene nueve años que estoy casada. ¿Y nunca te pegó?, le pregunto: “No, igual que éste que era mi criatura (señala a su hijita ya de seis años) me lo carga, o si no me lo muele mi masa. Sí, la muele”. ¿A poco has logrado que vaya a traer agua? Le pregunto, sabiendo que éste es un punto álgido, según me cuentan las mujeres: “Sí, cuando era tiernita mi chiquitilla, va a traer su agüita o lava mi maíz, muele mi masa y ya sólo la voy a tortear y ya estoy torteando y ya va a cargar a mi hijita”. He convivido con Martino y Lucía a lo largo de estos años. Transparentan un trato equitativo y amable. En ellos se une la Palabra de Dios y el discurso del neozapatismo con especial vigor. (Millán, 2013: 229).

Lo anterior argumenta la viabilidad de la despatriarcalización, de la mediación intrafamiliar para erradicar la violencia intramarital, como lo apunta Millán, refiriéndose a la violencia en la pareja. Tal violencia, aun desde un orden simbólico femenino, es letal por la colonialidad

de la modernidad capitalista y dificulta la producción de lo común. El miedo que las mujeres les tienen a los varones porque las maltratan complica la posibilidad de construir común.

En este capítulo inicio discutiendo las tensiones entre el patriarcado y su forma moderno capitalista y el patriarcado operando en un territorio en donde el orden femenino invita a conservar la vida y las formas comunes, como las estrategias para tal preservación, las cuales se ven amenazadas por la violencia patriarcal de la modernidad capitalista.

Como lo presenta Millán, en Chiapas, las mujeres de las comunidades zapatistas tuvieron miedo de los varones.

Me daba miedo, así eran todos mis tíos con sus mujeres, y pegando y pegando, yo me daba miedo por eso no me daban ganas de casarme, por lo que hace el hombre, porque qué tal que así lo hace él y sólo van a estar espantando y van a estar tomando”. El relato de Lucía dice que en el pasado la violencia intramarital era una constante, y lo relaciona con el trago. La organización ha hecho un cambio, ya que prohíbe el alcohol. Otra de las paridades impensadas de la revolución neozapatista. (Millán, 2013: 228).

Lo anterior, aunado a la experiencia que también Lucía relata sobre lo que le contaba su abuela.

“Ay Dios, me pegaba mucho el difunto de tu abuelo, que porque no me levanté temprano a hacer mi quehacer. Yo tenía ya mi marido y el difunto de tu abuelito, él tenía querida y ya sólo me venía a pegar porque yo saliera de la casa”. Así que ella pensaba: “Que tal si así tomaba mi esposo y me va a estar pegando decía yo, porque si la gente así era por favor de Dios, el bendito trago ahorita por la organización, pero antes iban en Altamirano bien bolos y sólo para pegar las mujeres”. (Millán, 2013: 228).

En ese sentido, encuentro un puente con las formas de violencia contra las mujeres ayuuk.

Yo me junté a los 20 años, no fue mi decisión, mi mamá fue quien le dijo a las papás de mi esposo que su hijo se tenía que juntar conmigo, no quería juntarme

con él, tenía miedo porque mi abuela [täkma'ay] me decía, el día en que te juntes tu esposo ya no te dejara salir, puede ser que te golpee, y le tienes que obedecer. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Antes no había nada, es más, la persona se ponía feliz si se juntaba con una niña de 15 años, decían que se había encontrado una “virgen pura”. No se daban cuenta que la mandaban a sufrir. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

La posibilidad de esta violencia ejercida sobre las mujeres ayuuk, como lo señalo en capítulos anteriores, tiene su origen en los pactos patriarcales de la colonialidad y se reproducen estructuralmente con base en la titularidad de la posesión de la tierra, que paradójicamente también ha permitido la reproducción común de la vida. La cual requiere de una “suerte de inversión del orden de las cosas, donde lo político aparece justamente donde la política no está, se acompaña de un complejo proceso de descolonización cultural, de cuestionamiento al modelo de desarrollo, de replanteamiento de la relación con la naturaleza (tanto la humana como la no humana)”, (Millán, 2013: 30), y de las relaciones entre hombres y mujeres.

En este tenor, es indispensable colocar en el centro de la reproducción material de la vida, el trabajo de las mujeres; y señalar que aunque no genere reconocimiento como autoridad y no tenga acceso al sistema de gobierno o de cargos, *kutunk*, es el que sostiene la producción de lo común cotidianamente, y potencia, al expandirlo en su forma mano vuelta, en momentos extraordinarios de fiesta o para la defensa. Es decir, el trabajo de las mujeres sostiene el *kutunk*.

En este capítulo la discusión versa sobre la crítica al trabajo de servicio masculino: servicio, tequio y faena, que genera poder diferenciado entre hombres y mujeres. Ésta es la expresión más dura de la forma comunal mesoamericana: la fragilidad del vínculo de la mujer a la comunidad, a la tierra y su posesión, al estar mediada por lo masculino -el marido, el abuelo, el papá o los hijos varones. “A las mujeres las nombran porque sus esposos están trabajando

fuera, de esta manera cubren a su esposo más no dan el servicio por ellas mismas, el servicio es por los dos”. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Cierro el capítulo con una detallada invitación a la descolonización, desde la despatriarcalización del trabajo-servicio de las mujeres para sostener el *kutunk*.

4.1 El trabajo que sostiene el *kutunk*: el de las mujeres ayuuk.

VOZ DE LA ABUELA

I

Dijiste que comió tierra
antes que yo naciera,
que en ese día,
en el filo del sueño
cayeron las noches hacia la barranca,
que fue mi ombligo cordón de sangre
donde se amarró el vuelo del raskája'
que vive en mufuíín.

Así fue el tiempo,
nos enfermó el miedo,
nuestro vientre revolvió madrugadas
y guardó con recelo esa piedra de venado,
que dijeron los abuelos,
traería el aliento a nuestro pueblo.

Hubert Matiúwàa

(Del libro *Xtámbaa/Piel de tierra*, Pluralia Ediciones, 2016)

Las compañeras de *Ēkatsp* señalan que las mujeres participan en el *kutunk*. *“Nosotros participamos en la comunidad cuando mi esposo fue topil, comité, vocal, regidor, y en bienes comunales dos veces, hablo de ambos porque yo también participo cuando le doy de comer, no precisamente tengo que ir a las oficinas. Nunca he tenido un cargo político como tal, a mi sí me gustaría”*. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

El acceso de las mujeres al *kutunk* es por la vía masculina: el marido, el padre o el abuelo. *“Porque cuando mi abuelo murió a mi abuela le quitaron todas sus tierras. La gente le abarcó todo lo que él ya había limpiado, lo que él ya tenía, por eso no tenemos tierra.”* (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

Cuando por ejemplo enviudan, cuando son las viudas o las personas, las mujeres que se van sus maridos a trabajar al extranjero, al norte, pues ellas se quedan al cuidado de sus terrenos y todo, ya ocupan el lugar de los esposos, en lo que ellos trabajan allá y, pues las viudas son las comuneras o las personas que empiezan a dar servicio desde abajo pues, por ejemplo cuando son policías. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Si la mujer ya se murió su marido, tiene que asumir, tiene que ser tesorera, tiene que ser cualquier otro cargo, lo asume, claro, no han pasado muchas mujeres, casi muy pocas han sido nombradas. (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).



Trabajo de las mujeres para la mayordomía,
Jaltepec de Candayoc, Cotzocón, Mixe, Oaxaca.
Archivo Donají Quintas Aristas

Las mujeres en *Ĕ̀katsp* se dan cuenta de las formas en que están siendo tratadas y las condiciones en las que se les integra al kutunk y expresan que “hay un poquito de discriminación [Risas]”. (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

Aquí el derecho lo tiene el hombre, la razón la tiene el hombre. Pero no la mujer. A la mujer nada le garantiza su integridad física y emocional en este pueblo, absolutamente nada. Eso es un problema. (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

El feminicidio de Camelia (Véase Capítulo 3) da cuenta de lo anterior y puso en juego común la percepción de Zulma Clemente, pues las mujeres visibilizaron lo que ella denunciaba desde años atrás y exigieron condiciones mínimas de seguridad para ellas y sus hijos e hijas.

La capacidad de movilización y de diálogo de las mujeres en *Ĕ̀katsp* el pasado 19 de agosto, muestra que ellas también tienen claras sus potencialidades cuando hacen común entre ellas, entre nosotras, *entre mujeres* (el cuidado de los y las hijas de las estudiantes y profesoras del ISIA da también ejemplo de ello) y de las capacidades personales. “*Es complicado, como dicen, por ejemplo, si una mujer empezara desde abajo, así como ellos que son nombrados a los 18, 20 años como topil, pues yo pienso que una mujer puede ir aprendiendo*”. (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

Algunas *takmä'äyëty* (abuelas) señalan que “han pasado por todos los cargos junto con sus esposos”. (Diario de Campo, 2016). En esta aseveración radica el potencial político de ellas, pues saben el valor de su trabajo, aunque a veces a los compañeros comuneros se les olvida, y ellas no lo hacen evidente.

A diferencia de las mujeres *akäats* y el discurso “detrás de un gran hombre hay una gran mujer”, las mujeres *ayuuk* reproducen por un lado la comunalidad, no el capitalismo, y esto las convierte en parte de la resistencia política, pues junto a los varones disputan la forma de concreción social, esto lo saben ellas y asumen su papel político aun con las limitaciones patriarcales. “*Por lo regular tequio es trabajo de los hombres, no que, en la comunidad, dentro de aquí y en la mayordomía pues es ayuda mutua*”. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Los hombres son los que van al tequio, yo sólo me encargo de preparar la comida, cuando se van lejos, por ejemplo cuando es la apertura de la colindancia yo me tengo que levantar a las 3 de la mañana, para que toda la comida esté lista. De esta forma ambos participamos en el tequio. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

Las mujeres reproducen la comunalidad con su trabajo, *“el trabajo que yo realizo es importante y es valorado, cuando mi esposo llega, se da cuenta que la casa y los trastes están limpios, pide su comida, el café, la comida, las tortillas ya están preparadas”*. (Bulfrano 2017; García y Quintas, 2017).

Las mestizas reproducimos el capital desde una lógica patriarcal, donde estructuralmente queda nulificado nuestro potencial político, el cual ha sido disputado desde el feminismo, en algunos momentos hasta por el feminismo liberal, del cual me distancio, tanto en lo teórico como en la práctica. Principalmente, por su mirada sobre el espacio íntimo/doméstico y el trabajo al interior de éste, por intentar cambiar las condiciones de supresión de las mujeres desde el espacio de lo público estatal; por una especie de miopía ante otras formas de concreción de lo social y de producción y ejercicio del poder. Es decir, por su mirada occidental.

4.1.1 Las condiciones para la reproducción material de la vida en las tramas comunales y el kutunk.

Las formas comunitarias del pueblo *ayuuk*, explican lo político como un movimiento cíclico de dignificación de la vida, que comienza en las mujeres indígenas en sus entornos inmediatos y se extiende a los comunitarios y viceversa. *“Mi marido va matar la res y yo voy a coser el maíz, va haber caldo. Un día es caldo y al otro día la carne, son tres días. Al otro día*

ya es para tamal. Simplemente ayudar, echar la mano, si a mí me buscan, me va buscar porque mi marido va ir a matar res.” (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

Con esta idea, pretendo manifestar que el esquema dualista de la modernidad capitalista, que establece fronteras entre espacios considerados políticos y productivos y los que no, queda desmantelado con el trabajo cotidiano y comunitario de las mujeres *ayuuuk*.

Convivimos, a veces por alguna situación tenemos que estar juntos, convivimos, comemos, cocinamos y estamos todos, si ve ella que éste, en circunstancias que son necesarias, porque cuando hay trabajo pues cada quien por su lado, cada quien le busca, le lucha y por eso, sí, sí hay relación como se le puede llamar esa convivencia de comunidad, pero en familia, aparte es cuando hay algún acontecimiento, una fiesta esa es otra convivencia comunitaria, sí, también se da, pero sí, sí hay convivencia, sí, siento yo que sí es en comunidad, a pesar de que cada quien en su casa, cada quien en su mundo, si estas como aisladito se siente, pero siempre estamos comunicados, te traigo comida o yo te llevo, o ya traje esto, ya hice esto, al menos aquí con mis hermanas sí. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Para mirar lo doméstico como uno de los espacios de participación que dan vida a la dinámica colectiva, y desde donde se sostiene y materializa la comunalidad, coincido con Vargas (2016:), cuando advierte que de no reconocer las relaciones de género diferenciadas en miras de ser modificadas, obviaríamos los posibles valores simbólicos, religiosos, sociales y políticos que bien pueden ser parte constitutiva de los andamiajes de las formas de organizaciones políticas y sociales no liberales/capitalistas de las comunidades indígenas como el *ayuuuk jääy* de *Ėxkatsp*.

Entonces te das tiempo y distribuyes tus tiempos de ir y ayudar y luego pues en casa, atender. Ya sabes a qué hora es el desayuno, la comida y la cena, dejas la tortilla hecha. Además cuando vas a ayudar pues te dan una ración de comida que tú vas y dejas, y la dejas en las mesas. Cuando llegue tu familia pues ahí tienen alimento y saben que tú estás ayudando. Entonces, pues a eso también se

va. Por eso se va y se viene también a la casa y a la familia de quien se ayuda. Y esa es como la corresponsabilidad, saber a quién ayudar pues también te va a dar una ración de la comida que le vas a llevar a tu familia, porque estas todo el día ahí o estas gran parte del día ahí. (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

Sin pretender caer en esencialismos de lo político comunal, esta visión invita a ver lo entretelado que está lo cotidiano con lo político, y lo doméstico con lo público. (Céspedes, 2008:). Aunque, mi propuesta es mirar lo común como un horizonte de transformación y de ejercicio político *akäats* que va más allá de la política estatal. La finalidad es crear categorías que den cuenta de la interrelación entre lo íntimo/doméstico y lo comunal, diluyendo así la noción de público y privado y su relación con la política, y explorar la noción de lo político, de acuerdo con Echeverría.

4.1.2 El trabajo masculino: servicio, tequio y faena.

Como se menciona en los capítulos previos, el trabajo de varones es considerado de servicio y tequio. En tanto que al de las mujeres se le llama ayuda mutua. En ambos casos se considera a éste *“un servicio, ayuda, ayuda porque no es pagado, éste es un ayuda voluntaria”*. (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

El servicio, tequio o mano vuelta es un trabajo *“donde se practica la ayuda, el trabajo en colectivo”*. (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017). *“El tequio está dentro de los servicios que se dan en la comunidad” [...] “un trabajo compartido que nosotros en ayuuk le decimos kumunny tsyuung”*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

En este sentido puede afirmarse que el trabajo es la base de la forma de organización comunal de *Ėkatsp*. Por lo que esta forma de organización va más allá de una cuestión cultural –simbólica-identitaria-, pues se centra en el trabajo de reproducción de la vida más allá de las formas capitalistas y de reproducción de éste.

Dentro de esta forma de trabajo que disputa la forma comunal al capitalismo, hay distinciones entre el trabajo mano vuelta que hacen las mujeres, mismo que analicé en el capítulo dos, y la faena que refieren como *“cuando están haciendo faena es porque, van a ir a fumigar o a sembrar o para hacer otra cosa, a eso le llaman faena”* [...] *“Y cuando dicen faena, faena es; entre todos, todos van a cooperar, van ayudar, todos va a hacer faena, que va sembrar o que va hacer”*. (Entrevista a Alba Narciso, 2017). Es decir, ésta se vincula al trabajo en el campo.

El tequio *“es chapear, sembrar, rejuntar basura. Todo eso, lo que va el área, que se quede limpio, es un tequio. Ya está haciendo tequio”*. (Entrevista a Alba Narciso, 2017). Se trata de un trabajo relacionado con la limpieza. *“En el pueblo, en lugares públicos que pudiéramos llamar en este caso de este pueblo es el corral, el campo, el área verde que está aquí en el centro, alrededor de la agencia. Esa es una manera de hacer el tequio, chapear, hacer limpieza, el otro es cuando hay que ir a componer el camino”*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Otras compañeras dicen que el tequio implica también limpiar. *“Mi participación en la comunidad es a partir de la limpieza en general”*. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017). Por ejemplo, para limpiar la vereda que lleva a la carretera, en la terracería, el otro es cuando hay que ir a abrir caminos, brechas, en los terrenos, en la colindancia. (Diario de Campo, 2017). Alba Narciso ejemplifica diciendo *“si va a chapear esa área de donde está el ISIA, usted va citar a los alumnos que tiene. Si se puede el tequio un domingo o si se puede un viernes ¿Por qué? Porque usted lo está disponiendo: vamos a hacer un tequio. Así hacemos tequio aquí, donde está la primaria o la secundaria”*. (Entrevista, 2017).

Lo anterior deja ver que el tequio es una práctica inscrita en la lógica comunitaria y en las lógicas institucionales educativas, desde el preescolar hasta la universidad. *“Por lo regular, el tequio es trabajo de los hombres en la comunidad, dentro de aquí. En la mayordomía es ayuda mutua”*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

En esta comunidad *“la mayoría de las personas, los hombres que viven en un pueblo, nada más se dedican a su trabajo del campo y si tiene alguna comisión en la agencia pues tiene*

que atenderla". (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017). Al referirse a alguna comisión se está haciendo alusión al trabajo de servicio, llamado por sus pobladores como lo comunal, mismo que está estructurado en un sistema de gobierno regido por cargos, que materialmente es trabajo de servicio.

4.2 El trabajo de servicio y el poder comunal en el *kutunk*.

El derecho de ser parte del territorio se gana cumpliendo con ciertas "obligaciones", cuya base es el trabajo: el tequio y el servicio. *"Por lo regular, el tequio es trabajo de los hombres en la comunidad, dentro de aquí. En la mayordomía es ayuda mutua"*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017). Tanto el tequio como el trabajo de servicio se organizan desde lo que llaman sistema de cargos o *kutunk*.

El *kutunk* en *Ēxkatsp* está dispuesto jerárquicamente, y es accesible a todos los miembros de la comunidad que cumplan el requisito para el reconocimiento como comunero: tener títulos de propiedad personal dentro del territorio comunal. La herencia es patrilineal, así que los varones se ven ciertamente beneficiados. La rotación de los cargos será cada año y se definirá en asamblea comunitaria; a la cual asisten todas las personas que detentan títulos de posesión de la tierra llamados comuneros y que en su mayoría son varones.

La característica que define al cargo es la gratuidad del trabajo, por lo que es considerado un servicio que se presta a la comunidad y que otorga prestigio a quien lo realiza. *"Sí, es servicio, es un trabajo que se hace en la comunidad de manera general y que nadie percibe algún pago. Es un servicio gratuito, se pudiera decir"*. (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

En *Ēxkatsp*, hasta el momento, sólo han sido varones quienes han recibido cargos en el sistema que en *ayuuk* es llamado *kutunk*: palabra que devela el acto de "dar un servicio" y está legitimado por los nombramientos que se otorgan en la asamblea. Palabra, sustantivo y verbo, que resguarda las bases políticas y filosóficas *ayuuk* que cada carguero asume al

brindar el servicio. (Vargas, 2016:). *“Cuando la comunidad, cuando hacen asamblea y los van nombrando, la autoridad va decir, ustedes ya estamos aquí todos, ora a quien van a poner, van a nombrar a aquellas personas que quieren ser topil y a quienes quieran ser agente. Pën mtsojktep para tysunyp kutunk, tyunyp alcal, pën tsojtëp”*. (Entrevista a Alba Narciso, 2017).

Cabe señalar que hay mujeres que son consideradas comuneras, son mujeres viudas o que tienen maridos en Estados Unidos de América. Ellas ocupan el lugar de sus maridos en la asamblea y tienen qué suplirlos. *“Lo que pasa es que como nosotras las mujeres nos casamos, luego se va el marido o se muere, se dejan, no sé, pues entonces la mujer tiene que asumir esa responsabilidad y entonces uno puede llegar directamente a ocupar un lugar donde ya, éste, cómo le podría decir, de agente municipal”*. (Entrevista a Avelina Vásquez, 2017).

El lugar de las mujeres dentro de algunos cargos no ha alcanzado mayor rango en el *kutunk* -autoridad- más que en los comités. *“Ahorita acaban de nombrar a un comité del agua, son puras mujeres”*. (Entrevista a Anita Garrido, 2017). Sin embargo, siguen sin acceder a la estructura de autoridad o el *kutunk*.

El *kutunk* en *Ėkatsp* tiene los cargos:

- a. Para la mayordomía: mayordomo y alférez.
 - b. Con funciones de ayuntamiento: agente municipal, alcalde, comandante mayor y topil (policías).
 - c. Para los servicios de confianza: tesorero y secretario.
 - d. Para los servicios que se otorgan por decisión en asamblea: autoridad de bienes comunales y comités, de vigilancia, prendido de bomba, alumbrado comunal y agua.
- a. La lógica de la mayordomía se ha explicado ampliamente en el capítulo anterior. Los Alférez son las personas que dan de comer un día de la fiesta todo el día a una o algunas bandas invitadas a la fiesta patronal principal de la comunidad, la de mayo, en honor a La Ascensión del Señor.

b. La agencia municipal es la estructura de justicia del pueblo *ayuuk*.

Lo que la comunidad quiere es que haya justicia, [...] esa es nuestra función, nos apoyamos aquí con el agente municipal, su suplente y mis dos suplentes, esa es nuestra función [...] así, hacer enojar a los compañeros comuneros; sí se molestan cuando uno les hace justicia pues, pero pues, no es porque uno lo quiere castigar, por ese lado, sino que, cuando hay faltas, uno tiene que actuar como autoridad, pues, ya esa es nuestra función. (Pedro Neri, 2017, 8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

En esta estructura se encuentran también el comandante y los topiles. El topil es la figura correspondiente a la de la seguridad pública estatal: la policía. Don Lorenzo Vázquez, agente municipal de la comunidad de *Ĕkatsp* durante el 2017 apunta que, para llegar al cargo de agente “*debe uno de haber pasado ya de topil, de vocal [...] ir subiendo, después de policía, hasta mayor o comandante y después mayordomías también, ser alférez*”. (8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017). Un camino de trabajo o servicio comunitarios, así es para un comunero y autoridad de *Ĕkatsp*, el servicio en el *Kutunk* o ser autoridad es “*pensar primero en el trabajo*”.

c. El secretario tiene entre sus funciones actividades que van desde la redacción de oficios, hasta llevar en orden la agenda del agente municipal. En los últimos tiempos se ha observado que las personas que ocupan este cargo, son personas que han accedido a la educación superior, pues es importante que maneje algunas herramientas tecnológicas básicas. Asimismo, cumplen una función de asesores pues también apoyan en “*guiar a las autoridades, de ver a dónde se puede hacer algo*”. (Vázquez, Lorenzo. 2017, 8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

El tesorero y el secretario tenían que andar muy ducho para todas las entregas y salidas de los dineros. Ellos eran los que se encargaban [...] Todo el dinero ellos lo manejaban, no me decía tenga don Rigo esto es para, no, tampoco lo agarraba yo porque esa es cuestión de ellos, para que ellos hagan su corte de caja”. (Rigoberto Vargas, 2017, 24 de marzo. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

d. La organización de la comunidad está basada en un trabajo de colaboración colectivo. Todos los comités estarán creados para resolver necesidades concretas de subsistencia. El kutunk tiene como objetivo *"darle mantenimiento al pueblo, dirigir a la gente a los trabajos colectivos que tenemos [...] estar al tanto de cualquier cosa que pase o que vaya a pasar, y ver qué cosas están mal, componer aquí, no ver allá, sino hay que ver a dónde vamos caminando qué cosa hay, qué cosa hace falta, componer aquí, no ver allá, sino hay que ver a dónde vamos caminando qué cosa hay, qué cosa hace falta"*. (Rigoberto Vargas, 2017, 24 de marzo. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

Hay una segunda agencia, la de Bienes Comunes. La estructura está encabezada por el presidente del comisariado de bienes comunales. Tiene su secretario, su tesorero y tiene otros auxiliares, cada secretario tiene un auxiliar e igual, ahí mismo, en ese cabildo está el presidente del consejo de vigilancia, tiene también su secretario, su tesorero y sus auxiliares o suplentes". (Entrevista a Anita Garrido, 2017). En los cargos de suplentes *"ahí es donde uno se da cuenta cuál es su función de la autoridad; qué se hace, cómo es, qué hay aquí en la oficina y ya después pasamos de ser suplentes"*. (Pedro Neri, 2017, 8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

El *kutunk* consiste en relaciones sociales materializadas, a través del trabajo concreto en *"los tequios, la asamblea, en los diferentes servicios que hay aquí en la comunidad. Como decíamos, de vocal, de topil, de mayor, de comandante, alférez, ser mayordomo y servir en la iglesia, ser del comité de la banda, comité del agua potable, de la unidad forestal."* (Vásquez, Lorenzo. 2017, 8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017). Las relaciones sociales deberán ser materializadas, nombradas y normadas. Esto les da existencia simbólica y las vuelve distinguibles.

4.2.1 *Las autoridades y el poder comunal: reflexiones sobre el trabajo de servicio como trabajo concreto.*

En el *kutunk*, “los *topiles* son los encargados de la cárcel, el mayor, el comandante, de ahí va a ser suplente del alcalde, va a ser suplente del agente, primer suplente o segundo suplente, es desde suplente para que llegue a ser el agente municipal”. (Entrevista a Anita Garrido, 2017). La palabra *kutunk*, siguiendo a Vargas (2016), está formada por el prefijo *ku* que hace referencia a la posesión extra o de abundancia de las cosas tangibles e intangibles de una persona o familia, y con el sufijo *tunk*, que es **trabajo**.

Así, en su primera acepción significaría alguien que tiene mucho trabajo, en tanto que en una segunda, podría decirse que “es el relevo de una persona por otra para realizar algún trabajo” (Vargas, 2016:138). Para clarificar la categoría **trabajo**, señalo que el ser humano necesita satisfacer necesidades materiales e inmateriales, por lo cual está forzado a transformar la naturaleza para cubrir la escasez. Para ello, las personas ponen en acción las fuerzas que constituyen su corporeidad: los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para que de ese modo asimilen, bajo una forma útil para su propia vida, los recursos que la naturaleza les brinda. (Marx, 1988; Engels, 1985; Echeverría, 2012).

En otras palabras, la acción de las personas sobre la naturaleza, con el propósito de transformar su propia naturaleza, es lo que denominaremos trabajo. “*Mi función pues [como agente municipal es] de ver, de velar por los intereses de la comunidad, pues de ver [...] los problemas que salen a diario aquí en el pueblo, los problemas que hay veces, pues tratar de que se vaya caminando bien y que no haya mucho desorden[...] buscarle para el bienestar de las instituciones[educativas] o del pueblo*”. (Vásquez, Lorenzo, 2017, 8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

Los bienes materiales que resultan de este trabajo de servicio en el *kutunk* son intercambiados por otros bienes materiales. Por lo cual, este trabajo es considerado con carácter de trabajo concreto.

4.2.2 Sosteniendo la vida, compartiendo el trabajo en el servicio: ¿Has llevado el plato?

Un atributo concreto del trabajo de servicio o también llamado tequio es el de *llevar el plato* (lugar por excelencia y literal donde se llevan y cargan los platos de comida para atender a las personas invitadas). Forma concreta de representar el trabajo del servicio en comunidades *ayuuuk*. (Vargas, 2016:).

Preparación de alimentos para la fiesta del aniversario del ISIA.



X Aniversario, archivo ISIA 2016

Interpelar a alguien con un ¿acaso has llevado el plato? cuestiona, reclama y se convierte en una defensa legítima ante un posible acto de desprestigio o agravio de una persona que carece de autoridad. Esta pregunta busca apuntar al conocimiento de las dinámicas y reglas comunitarias y al trabajo concreto que una persona ha invertido en el cargo, aunado al consecuente desembolso económico. (Vargas, 2016:). Esto alude a una acción colectiva de nutrir y crear. Sin embargo, el trabajo de las mujeres, como se viene discutiendo, no está simbolizado y distinguido con claridad.

Preguntar esto es invitar a que se compruebe que se ha cumplido con los cargos que la comunidad ha confiado y que, sobre todo, ha aprendido del trabajo colaborativo que este

servicio implica (Vargas, 2016). Es demandar capacidad de diálogo, reflexión y respeto. Aptitudes que de estar ausentes pueden ser un reflejo de que efectivamente no se ha llevado el plato.



Preparación de alimentos para la fiesta del aniversario del ISIA.

X Aniversario, archivo ISIA 2016

Llevar el plato hace referencia al campo semántico de los cargos comunitarios y de los procesos de aprendizaje no sólo reducidos a la comisión del festejo, sino de la vida cotidiana, un hacer común todos los días. Es la acción de intercambio, es el momento de vinculación entre la producción y el consumo en el que se establecen relaciones sociales a partir del valor de uso: relaciones de interdependencia.

¿Acaso has llevado el plato? Hace referencia a ¿Acaso has dado de comer? Enuncia Liliana Vargas en la investigación que titula *¿Të m'uk texy kyiiimyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria]*. En esta tesis, Vargas advierte que el trabajo que implica la elaboración de alimentos y dar de comer a toda una colectividad, es de muy alta responsabilidad, tanto en *ayuuk* como en su comunidad del alto mixe Tlahuitoltepec, no siempre significa sumisión y pasividad. Como también ocurre en *Ėxkatsp*, en donde la vida se sostiene al dar de comer o brindar un plato de comida.

Ante esta forma de plantear el trabajo de preparar los alimentos y de entregar el plato con comida es natural que se presenten algunas interrogantes como *¿Los hombres no se involucran en actividades referidas para la elaboración de alimentos? ¿A las mujeres se les confina a los espacios privados?* En ambos casos, la respuesta es, no necesariamente. (Vargas, 2016:).

En algunas comunidades de la región media de la sierra mixe, son los hombres los elegidos para cocer el nixtamal y cargar el maíz. En éstas, son los varones los que tienen el encargo de la festividad. Con lo cual tampoco pretendo afirmar que en esas comunidades existan condiciones sociales igualitarias entre hombres y mujeres. Lo único que se demuestra es que las condicionantes de género se configuran de tal manera que debemos evitar considerar los roles de género como los determinantes de la posición de las mujeres indígenas en la sociedad, así como en los lugares que ocupan en sus gobiernos locales. (Vargas, 2016:).

El gran reto es que no se desvalorice el trabajo de sostenibilidad de la vida, que significa el desprendimiento personal de las mujeres hacia el común, lo colectivo, (Vargas, 2016:), para que se abra la posibilidad a la participación de las mujeres en los espacios comunitarios y que, en ambos casos –hombres y mujeres- sean conscientes de que el potencial político está en el hacer común. La comunalidad se constituye desde el espacio íntimo/doméstico con el trabajo cotidiano que sostiene la vida, como llevar platos, preparar alimentos, criar a los hijos e hijas, sembrar en el traspatio, etc.

A este proceso Marx lo denominó metabolismo entre el hombre –las personas- y la naturaleza. (Marx, 1988:). En ambos momentos, tanto en el trabajo como en el consumo, es decir, tanto en la transformación de la naturaleza, como en el intercambio de los productos elaborados, las personas configuramos nuestras subjetividades, es un flujo en el cual se generan significados. “En el uso de ese objeto, se acepta esa significación porque se le descompone y se le integra en la subjetividad, que resulta siempre transformada en el proceso. Producir, al proponer un valor de uso determinado, es comunicar un mensaje que se ratifica o se acepta en su consumo”. (Fuentes, 2015: 196).

Es decir, el producir (trabajar) y consumir (disfrutar) transforma a la naturaleza con actividades que implican para el ser humano la ratificación de su vida social (Fuentes, 2015:) como claramente lo es la mayordomía, aunque también se produce en el *kutunk*. Así, en el proceso en el que se trabaja y se disfruta de objetos de la naturaleza que es “transformada mediante un código, y es al mismo tiempo un proceso de producción indirecto del sujeto, en tanto que la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que lo constituyen”, (Fuentes, 2015: 196), se configura el sujeto social.

Entonces, este proceso de producción de significado –de sentido- es también de reproducción social. Es decir, que la economía y la política son esferas que pertenecen al mismo. Son momentos distinguibles de la reproducción, pero no escindidos. (Gutiérrez y Salazar, 2015:). Lo productivo y lo político son instantes que configuran la realidad social que está vinculada con el sentido del mundo. (Tapia, 2008:).

Dicho de otro modo, con el trabajo concreto -que genera valores de uso- de servicio en el *kutunk*, se articula la capacidad de concreción de la socialidad desde la interdependencia entre los cargueros o autoridades, las unidades familiares de éstos y las de la comunidad, lo que posibilita la configuración de la dimensión semiótica de la cultura y de las formas concretas comunales en *Ėkatsp*.

4.2.3 Lo común como el embrión político en Ėkatsp: el poder comunal ayuuk.

Bolívar Echeverría hace una distinción entre lo político y la política. Propone que lo que es puesto en práctica en el ejercicio de lo comúnmente llamado “política” sólo nos remite a lo institucional estatal, en tanto que lo político es previo a esto. Define lo político como “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la sociabilidad de la vida humana como sustancia a la que se le puede dar forma”. (Echeverría, 2012: 77-78).

De manera concisa, Echeverría (2012) señala que lo político está presente en los sujetos de una comunidad de dos maneras:

La primera es el momento de re-fundación y de reanudación de lo interrumpido, es decir, en la creación de instituciones que se erigen en los momentos extraordinarios y que resguardarán el ejercicio de lo político en la vida cotidiana. Instituciones sociales surgidas de lo político, de las acciones transformadoras de la institucionalidad social que, en el caso comunal ayuuk de Ëkatsp, sería la asamblea en donde se recrea el *kutunk*.

La segunda está en el plano de lo imaginario y es lo que él llama la actualización de lo político en la vida cotidiana, la naturaleza social. Esta forma se lleva a cabo en el día a día. Está integrada por las actividades y el disfrute permanentes, en experiencias como las lúdicas, festivas y estéticas, por ejemplo. En el caso de Ëkatsp esta forma es producida por el trabajo concreto de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico y el de los varones en el campo y la ganadería, sólo que la mayor parte del producto del trabajo de varones es intercambiado por dinero –valor valorizante- en tanto que el de las mujeres es puro valor de uso.

Quedarnos en el primer nivel de las formas de lo político, el que se ejecuta en la asamblea y el *kutunk*, es creer que el ejercicio comunal de lo político está exclusivamente en manos de quienes detentan los cargos o en las autoridades: el *kutunk*, y que en Ëkatsp está en manos de los varones. Se le daría así entrada a las formas diferenciadas de género.

Reflexionar lo político únicamente en esta primera dimensión sería un reduccionismo que no nos permitiría mirar una lógica más general de la constitución y el ejercicio de lo político; esto puede restar criticidad en el análisis sociológico y, sobre todo, corremos el riesgo de minimizar, o hasta negar, las capacidades y posibilidades de lucha o resistencia de las mujeres ayuuk que, si bien en Ëkatsp no tienen cargos, su trabajo sostiene el *kutunk* y cualquier servicio o tequio.

Centrar el análisis del ejercicio político de lo comunal sólo en esta dimensión, sería dejar de lado “una parte sustancial de todo el conjunto completo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales, y, adjudican la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar)

criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad ‘pública’ y, segundo, una actividad “racional”. (Echeverría, 2012:).

Si el análisis de la política comunal quedara circunscrita en esta lógica de lo público racional, aun cuando sea público “no estatal”, estaríamos teniendo una mirada occidental de dislocación y división. Por lo anterior, enfatizo en repensar la realidad a partir de la segunda forma de lo político en donde entra el trabajo cotidiano de las mujeres *ayuuk* en el espacio íntimo/doméstico. Trabajo con el cual reproducen la vida comunal, es en este espacio donde el pueblo *ayuuk* de *Ėxkatsp* afirma su donación de forma concreta, y permite la expresión de lo político que se actualiza en la asamblea y el *kutunk*.

Dicho de otro modo, el proceso político que comienza en el espacio íntimo/doméstico es el embrión comunal que da sentido y fuerza al *ayuuk jääy*, es pues el potencial político en *Ėxkatsp*. En este nivel realmente comienza la trasnaturalización del ser humano, a partir de la cual reconfigura la comunalidad y se genera y pare el poder comunal *ayuuk*.

El poder comunal *ayuuk* en términos de Echeverría podría considerarse una *política informal* que “proviene de las luchas por el poder que se gesta en el nivel natural de la sociedad [...] una autoafirmación salvaje”. (Echeverría, 2012: 91). Menciona también que “es el ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en ‘la política’, que mantiene su autonomía [...] una política desautorizada, incluso clandestina” (Echeverría, 2012: 91), que se disputa en la dimensión corporal con el trabajo de servicio o tequio. La política informal, dice el autor, es el resultado de la insatisfacción de la sociedad ante la concreción de una actividad política estatalizada.

El poder comunal permite concebir el poder sin sometimiento, confirmando que “no todas las relaciones de poder es una relación de dominación” (Gutiérrez y Salazar, 2015: 37). El poder comunal es el *poder para hacer* en palabras de Holloway avalado por un trabajo concreto, que genere valor de uso. (Holloway, 2011:).

En *Ėxkatsp* la forma social y cultural de transformación a partir del valor de uso del trabajo de servicio, sólo puede integrarse en un cuerpo colectivo, de producción y consumo interdependiente. Dicho de otro modo, el *kutunk* únicamente cumple su función simbólica

en la medida en que la reproducción de la vida en el trabajo de servicio se materializa en beneficios concretos a la comunidad (*koinonía*), con el acompañamiento de la comunidad, dando como resultado una forma política (*polis*) comunal cuya figura de autoridad es otorgada en la asamblea.

Puede decirse que lo político de la comunalidad *ayuuk*, como lo señala Echeverría (2012), radica en que *Ēxkatsp* se organiza sobre una regulación o donación de forma que afecta a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del corpus colectivo de la sociedad, de relaciones maritales, filiales, fraternales o de parentesco ampliado que se extienden hasta la conformación del pueblo. Luego entonces, el trabajo es el embrión político de la comunalidad *ayuuk*, como ya lo señaló Floriberto Díaz.

De esta manera, se deja manifiesta la vigencia del trabajo generador de valor de uso para tensar y disputar la capacidad/posibilidad autónoma de elegir una forma social como la interdependiente comunitaria, que configura la comunalidad, y que dista de las formas sociales capitalistas y sus relaciones mercantilistas –forjadas a través de los intercambios monetarios, por trabajos abstractos, productos y servicios. Se puede decir entonces que el trabajo de servicio en el *kutunk* aun con sus relaciones de género diferenciadas frena la pretensión totalizadora del capitalismo.

Así es como en la comunidad comienza la trasnaturalización del ser humano, a partir de la cual reconfigura la gregariedad animal en cuerpos concretos que regulan la socialidad como lo es la institución comunal en *Ēxkatsp*: la asamblea, espacio simbólico donde se designan los cargos y se entrega el poder en su forma de autoridad.

4.2.4 La asamblea y el trabajo para la producción común de la decisión.

La asamblea es

Un diálogo, un diálogo entre todos los participantes, bueno en el caso de la asamblea de comuneros, pues, ahí tratan temas importantes que pueden beneficiar a la comunidad como también se tratan problemas, problemas de la comunidad, problemas agrarios, problemas, este, con otras comunidades que es lo que se da en estas regiones, no, entonces, eso es una asamblea de comuneros. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

La asamblea es un reunión o junta de comuneros, varones principalmente. *La que no tiene marido va, y lo que tienen marido pues él, y cuando, por ejemplo si tienen hijos, pues tiene que ir dos, la pareja, marido y mujer; porque la mujer va por su hijo, que no está, si su hijo está al norte, y el marido está por cargo de él, porque tiene que ir a la asamblea porque él también está en la lista, entonces la mamá va por el hijo, así a veces van los dos". (Entrevista a Alba Narciso, 2017).*

Participo en las asambleas cuando es aquí nada más. También voy cuando es la asamblea general, escuchan las participaciones de mis compañeras, es aceptable, aunque a veces algunas dicen incoherencias y otras dicen la verdad, son escuchadas porque ya formamos parte de la asamblea, además se dice que la participación de la mujer tiene el mismo valor o más al de un hombre. Esto comenzó hace 4 o 5 años. (Ortega 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017).

La asamblea tiene dos funciones: sirve para reproducir lo común al satisfacer necesidades comunitarias con trabajo que sostiene la vida; y pues asistir a ella es parte de los considerados servicios, lo que la convierte en un espacio para formular las negociaciones y demandas al Estado en cualquiera de sus niveles, (Linsalata, 2014:), y al interior de la trama comunitaria.

La asamblea es la reunión en la que se toman las decisiones colectivas sobre lo que acontece en el pueblo o atañe a la comunidad. La asamblea es una figura política ampliada en la que se co-produce y expresa la voluntad del pueblo. En la asamblea se discuten problemas y propuestas que resuelven complicaciones o, simplemente, que mejoren las condiciones de vida de la comunidad. Cada comunero expresa la voluntad de su trama familiar.

En *Ĕxkatsp*, las discusiones asamblearias van en distintos sentidos, desde los apoyos de programas sociales hasta la demanda que interpusieron ante el gobierno estatal por querer expropiar una parte significativa del territorio común denominado “la sabana”, pasando por la discusión de la necesidad de tener una institución educativa de nivel superior, los tequios, las mayordomías, el hurto de ganado, el uso de las armas en la comunidad, la comercialización de sus productos agrícolas tales como limón, maíz, café y ganado.

Realmente sí nos faculta decir, saber qué, y eso se tiene que hacer ante una asamblea, sabes que aquí estas fallando porque no frenas un poco y vez eso no, pero se requiere pues o sea, de que la mayoría de las asambleas [...] den su punto de vista no, por ejemplo, puede ser que en una asamblea un comunero diga; sabes que yo veo que nuestra autoridad está fallando, antes esta persona sin ser agente municipal no lo veía yo en la cantina, no era alegre [...] en cambio hoy si ya lo estoy viendo [...] yo no lo estoy viendo de una manera muy adecuada no. (López, Emiliano, 2017, 19 de marzo. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

En el caso de esta comunidad ayuuk de *Ĕxkatsp*, sólo comuneros asisten a la asamblea porque, todavía en su mayoría, sólo ellos tienen derechos agrarios: la titularidad de la posesión de la tierra; y deben cumplir con la contraparte de este beneficio: dar servicio o asumir los cargos, además de acudir a los tequios comunitarios, lo cual convierte a la asamblea en lo que podríamos llamar la “figura visible” de la política comunitaria.

En *Ĕxkatsp*, la asamblea está presidida por el órgano regente de la vida comunal: el *kutunk*. Integrado por el *kutunk kajp* (la autoridad de la agencia municipal) y el *kutunk nax* (la autoridad de bienes comunales). Ambas autoridades están al frente del ejercicio político asambleario. En la agencia municipal, donde se realiza la asamblea, en un sector especial se

sientan los ancianos, que fungen como concejeros, y luego algunas mujeres y jóvenes que presencian como espectadores. En el resto del lugar se distribuyen los comuneros.

Sí, voy a la asamblea cuando anuncian que también tienen que ir las mujeres, si no pues no voy. Normalmente las participaciones de las mujeres se dan en el nombramiento de las nuevas autoridades, el fin de año. Está bien que nosotras las mujeres no participemos, porque es tedioso esperar y estar sentada, además el trabajo en la casa se atrasa, queda pendiente, es mejor que no vaya. (Bulfrano 2017. Entrevista; García y Quintas, 2017)

El Concejo de Ancianos o de los Principales tiene la potestad de “en algún momento que vieran algún error mío, ellos tienen la facultad de llamar la atención a una autoridad, a un representante de la comunidad no, ellos tienen esa facultad porque ellos ya son personas caracterizadas no, entonces yo recurrí a ellos, los llame cuantas veces se ameritaba el caso”. (López, Emiliano. 2017, 19 de marzo. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

Cuando hay un problema muy grave, así que uno no puede resolver, entonces ya recurre uno a ellos o algo que vinieran, que vinieran a ofrecer o esto no, entonces ya uno, pues dice vamos a recurrir con ellos y se hace la reunión y ya ellos son los que dicen si sí o no, o si ellos dicen no, pues hay que pasarlo a la asamblea a ver que dice el pueblo entonces ya se pasa. Igual, también a los problemas que son graves pues, igual, también, y ya si ellos lo pueden resolver pues ya dicen; mira háganlo así, ya con eso ya tiene uno su respaldo pues. (Vásquez, Lorenzo. 2017, 8 de abril. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

Las asambleas en este pueblo ayuuk son reuniones que comienzan alrededor de las diez de la mañana. Se llama a los comuneros con campanadas desde la iglesia, ubicada a un costado de la agencia. En la asamblea se tocan los temas previstos y si hubiese alguno de urgencia también se atiende. (Diario de Campo, 2014-2018).

La comunidad es la forma política en el fondo de la asamblea. Hay un nosotros que pre-existe y sostiene a esta figura y lo común es el imaginario y la representación de este nosotros. La

asamblea es la reactualización de lo común, por eso hay cambio y transformación en medio de la conservación y el consenso.

La obligación de los asambleístas es poner mucha atención, guardar cierta disciplina y comportarse como lo que es uno no, más si ya somos adultos no, entonces, otra obligación es de la participación; analizar las cosas que estamos escuchando, que nos están diciendo que nos están informando e ir ayudando a nuestras autoridades no, a darles ciertas ideas , como podemos, si es un caso que resolver, si es un problema que resolver bueno pues, irlos entre todos, o sea, ahora sí, este, dándole el toque que requiere. (López, Emiliano, 2017, 19 de marzo. Entrevista; Vargas, Carlos, 2017).

Se puede decir que en esta comunidad ayuuk, las relaciones de interdependencia comunitarias son el discurso de lo común y están sustentadas por el trabajo colaborativo de reproducción de la vida material –de producción concreta y cotidiana de lo sostenible de la vida. Tapia señala que “la forma de las sociedades también está definida por el modo en que las sociedades se imaginan y representan a sí mismas, a través de los discursos que elaboran para describirse, narrarse y proyectarse en el tiempo”. (Tapia, 2008: 95).

El momento asambleario de la comunidad es en el que se toman las decisiones, producto de su deliberación, tanto en líneas de acción concreta como en términos de administración de la justicia y del poder –autoridad. En la medida en que las formas comunitarias no tienen una constitución escrita, para tomar decisiones los comuneros proceden con base en un conjunto de normas que estarían contenidas en su concepción del mundo y serían transmitidas de manera oral, de una generación a otra. Tiende a prevalecer la práctica de la reproducción de las normas por sobre la práctica de la revisión crítica y autocrítica en los mismos momentos de la asamblea. (Tapia, 2006: 71).

En las formas de lo político de la trama comunal *ayuuk*, también hay ciclos y se experimentan tiempos de orden y desorden, de constitución y destrucción, tiempos de recreación. (Tapia, 2008:). En ese sentido, puedo decir que la asamblea es la cara de la recreación, una de las formas reales de la política del pueblo ayuuk, que se concibe como la re-fundación y

reanudación de lo interrumpido mediante instituciones surgidas de la vida cotidiana, en los momentos de constitución constante. (Echeverría, 2012:).

En *Ēkatsp* las asambleas terminan después de las tres de la tarde, las cuatro o pasadas, que es cuando los comuneros concluyen la actividad y se dirigen a sus casas a tomar alimentos y descansar. Para que esto sea posible, las mujeres se quedaron después del desayuno, que también elaboraron ellas, a preparar los alimentos de la comida y la cena y atender los asuntos familiares o del espacio íntimo/doméstico.

La particularidad del proceso político ayuuk en *Ēkatsp*, es que comienza en las formas cotidianas y sigue por las formas asamblearias comunitarias que se organizan sobre una regulación o donación, de forma que se produce a partir del trabajo de sostenibilidad de la vida, cuyo valor de uso vuelve interdependientes a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad.

La politicidad que desarrollan las mujeres *ayuuk jääy* (pueblo ayuuk) a partir del trabajo de sostenibilidad de la vida en el espacio íntimo/doméstico, que se amplía hasta lo comunitario, se desarrolla según el imaginario del poder desde la modernidad capitalista en el



Calenda.
Regada de fruta, fiesta Jaltepec de Candayoc 2018
Archivo ISIA

ambiente de lo “apolítico”, en el espacio privado en donde el trabajo no es trabajo y el poder y el ejercicio político no son políticos.

4.3 Descolonizar y despatriarcalizar el poder y el ejercicio político comunal.

Con lo anterior no quiero idealizar las formas comunitarias ayuuk, que si bien disputan al capital la posibilidad/capacidad de forma, no hay una lucha del colectivo contra el patriarcado. Durante mi estancia en la comunidad, observé que las asimetrías o relaciones diferenciadas entre mujeres y hombres (Tzul, 2015a) definían la existencia de las mujeres en la vida cotidiana. Me refiero a que existe “un sistema de reglas válido para hombres y otro para mujeres, ambos encubiertos por una normatividad en apariencia igualitaria, pero cuya diferencia es reconocida de un modo explícito y tajante, quizás hasta el punto de fundar una jerarquía”. (Rivera, 2010:).

4.3.1 *El kutunk como forma política anticapitalista.*

La totalidad de la forma social bajo el modo de producción capitalista se determina de manera dual: como una forma primaria “social natural” y una forma secundaria “proceso autonomizado de formación y valorización de valor”, contradictorias entre sí, pero en donde la segunda siempre traiciona a la primera. Por ello las relaciones de convivencia social se vuelven sobre la “forma natural” y la obligan a de-formar su actualización bajo la lógica de la ganancia en su versión capitalista. Como consecuencia, las relaciones de convivencia aparecen como unas entidades externas al sujeto, enajenadas de la vida, en lo que se constituye la “forma social natural”. (Fuentes, 2015: 197).

En el capitalismo, la forma social que asume el metabolismo personas-naturaleza y su forma social “natural” desde la lógica del valor de uso, es subsumida por el trabajo abstracto y sus formas coloniales. El trabajo abstracto deviene en una “corrupción del trabajo social que se convierte en trabajo para el capital y que hace que ante nuestros ojos la reproducción de la

vida aparezca como un componente de la producción de mercancías”. (Gutiérrez y Salazar, 2015: 31).

Las consecuencias políticas de la contradicción entre el trabajo concreto y abstracto, las manifiesta Holloway cuando señala que en el trabajo concreto que genera valor de uso - nuestro poder para-hacer, como lo nombra él- es la sustancia del poder del trabajo abstracto –del poder-sobre. (Holloway, 2011:).

Para Holloway el poder-sobre del capital depende, totalmente, de nuestro poder-hacer, o sea que somos las personas las que creamos el poder que se ejercita sobre nosotras mismas. En el capitalismo el trabajo concreto que genera valor de uso y formas comunales – el poder-hacer- se vuelve invisible, en tanto que el poder-sobre del trabajo abstracto que genera valor valorizante o de cambio se convierte en un sustantivo, sinónimo del poder del poderoso, el poder del capital, el poder del sistema. (Holloway, 2011: 174).

En el capitalismo, el trabajo concreto y sus valores de uso y sus formas sociales comunitarias quedan despojadas de su capital social, pues en este modo de producción el proceso reproductivo “únicamente será comprendido como un proceso de consumo y ya no como un auténtico proceso de producción, tanto de nuevos seres humanos, como de relaciones cotidianas para garantizar la reproducción de la vida humana y no humana”. (Gutiérrez y Salazar, 2015: 29).

Se puede decir, parafraseando a Thompson (2010), que en el capitalismo se suplanta violentamente la capacidad colectiva de decisión sobre la producción. En este modo de producción las relaciones sociales de-forman la reproducción social derivada del trabajo que genera valor de uso, las que son sustituidas por relaciones sociales surgidas en el trabajo abstracto: relaciones sociales de producción del capital.

Si el trabajo de servicio en el *kutunk* frena la pretensión totalizadora del capitalismo, es porque logra en los agentes una donación con fuerte proyección social comunitaria. Es totalmente contraria en su esencia a la acumulación de capital. Esto es una diferencia total entre ambas visiones de la política y de la vida. El *kutunk* se convierte en un sistema de

gobierno comunal, como le nombra Gladys Tzul, el cual encontramos también en varios pueblos latinoamericanos, como los 48 de Totonicapán, Guatemala.

Es decir, para realizar los cambios que necesitamos como humanidad, hay que percibir otras formas de generar y gestionar el poder, para lo que precisamos superar las divisiones dualistas y jerarquías de nuestras formas de conocimiento y prácticas y, sobre todo, hay que acentuar las conexiones o relaciones y las interdependencias entre ellas. (Gerbara, 2000; Céspedes, 2008).

Para lograr lo anterior, requerimos salir del eurocentrismo del conocimiento y de las diferentes dominaciones imperialistas y coloniales de la vida en el mundo *akäats*, y mirar otras formas de ordenar el mundo y crear subjetividades, como las relaciones de interdependencia comunitarias -que las mujeres *ayuuk* reproducen en el espacio íntimo/doméstico- cuya ampliación establece lo comunitario. Y éste es un elemento sustancial no sólo de la resistencia, sino de la transformación, y representa un potencial en la construcción de nuevos horizontes políticos.

4.3.2 La pertinencia de despatriarcalizar para descolonizar el trabajo de servicio y el poder comunal.

¿Has llevado el plato? Es una metáfora de la acción concreta de la donación de voluntad al común: sustancia de lo comunitario –comunalidad. Por lo que se demanda que en la vida cotidiana todas las personas de una unidad parental o trama familiar puedan llevar el plato al interior de su espacio íntimo/doméstico. Este es un llamado a despatriarcalizar este espacio y el trabajo a su interior, para lo lograr un común que no disminuya ni a las mujeres ni a ninguna persona por ningún estado ni condición.

El problema de la alianza patriarcal es que hace que el trabajo de servicio dispute el capital y no así las lógicas que lastiman a las mujeres, no patriarcado es una forma comunal libre de violencia hacia las mujeres y, lo considerado, femenino.

Todos mis hermanos crecieron con la ventaja de ser hombres pero no por eso menos difícil. En cambio yo, tuve que superar muchos acosos, muchas humillaciones, muchas caras [se refiere a muestras de desagrado o desaprobación]. (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

En este sentido, para dilucidar sobre la configuración del sujeto político-comunitario “femenino” o de mujeres, los feminismos descoloniales y comunitarios son los que con mayor precisión y sensibilidad han abordado las problemáticas antes citadas. Se retoma el feminismo latinoamericano por ser uno de los pensamientos que ha fundado las bases epistemológicas, teóricas y metodológicas en el continente para re-pensar las lógicas capitalistas-patriarcales y racistas.

Las intelectuales feministas latinoamericanas han visibilizado la violencia de la matriz colonial y han puesto el cuerpo a través de sus prácticas militantes para desmontar tales lógicas por un lado, y, por el otro, han tejido relaciones teórico-epistemológicas con otros feminismos, como el de la italoamericana Silvia Federici para criticar y develar las estructuras coloniales que parecen ser la base de la matriz del poder múltiple: el sistema capitalista y el sistema patriarcal (patriarcado del salario), principalmente. Ambas, han penetrado a las lógicas comunitarias del pueblo *ayuuk* en *Ĕxkatsp* produciendo estigmas sociales sobre las mujeres *ayuuk* que no distan de los que se nos colocan a las mujeres *akäats*.

Ya estaba marcada mi vida por esa palabra: “puta”. O sea, tú sabes qué provoca... esa palabra marcó mi existencia, porque cuando yo llegué a los 14 años, dije pues voy a ser puta, pero me van a pagar. (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

Para discutir y hablar de lo que es el espacio íntimo/doméstico y el trabajo para la reproducción de la vida dentro de él, y todos los estigmas que se imponen a los cuerpos de las mujeres *ayuuk*, es fundamental pensar éste espacio desde el feminismo. Porque, si bien

este lugar es habitado por hombres y mujeres de diversas edades, son las mujeres a quienes se les ha hecho el encargo de la reproducción dentro de él, pero no de una forma que genere bienestar, sino problematizado, por la significación colonizada de las lógicas y formas capitalistas-patriarcales que se dan tanto en el espacio como en el trabajo dentro de él.

El feminismo latinoamericano es esencial para la reflexión que se propone, dado que la apuesta académica y, sobre todo, política, del feminismo, está en la experiencia como epistemología. Con lo cual, no sólo se da un giro a las formas de hacer ciencia, sino que también es otra la forma de mirar, de-construirse.

Ahora bien, si el sujeto inicial del feminismo fueron las mujeres, actualmente hay una ampliación de la propuesta política que ha tocado a los sujetos masculinos (varones), quienes comienzan a cuestionarse también las estructuras de la matriz colonia, las lógicas clasistas, patriarcales y racistas, entre otras.

Del feminismo latinoamericano y, principalmente, del comunitario, derivan propuestas de nuevas masculinidades que critican las masculinidades “tradicionales”, configuradas por el capitalismo-patriarcal, y sus violencias. De esta manera, formulan otras formas de subjetividad, de ser hombre y ser mujer y de relacionarse con el otro, con la otra, con el mundo: con los y las infantes, los y las jóvenes y con la naturaleza (tierra y territorio).

Las implicaciones de esta versión ampliada de los feminismos giran alrededor de la generación de puentes que vinculen a las mujeres y a los hombres en un diálogo que construya estrategias que permitan desarticular el orden social patriarcal y racista de la modernidad capitalista en Latinoamérica. Una de las propuestas que versan sobre esta configuración es el feminismo latinoamericano de lo común.

El feminismo de lo común percibe que la identidad es una construcción discursiva que se materializa en prácticas sociales concretas que excluyen y permiten entender los imaginarios patriarcales de pueblos que disputan al capitalismo y su forma social, aunque siguen produciendo discursos como *“me acuerdo cuando iba a buscar a alguna de mis amigas decir, con quien vas a salir - con Zulma - ¡Ah, no! No te quiero por ahí con esa pinche vieja loca,*

después de esa palabra, no vas. Y así todo el tiempo la gente". (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

El feminismo de lo común puede brindar claves para repensar nuevos horizontes de resistencia y lucha ante los embates de la matriz colonial, principalmente del patriarcado que genera relaciones diferenciadas por género. Una propuesta de Gutiérrez es pensar en lo común. Afirma que "hay seres humanos" y "todos los seres humanos hemos sido paridos por una mujer" con lo cual se establece una primera condición común, mediante la generalización múltiple sin tener que reinstalarse en la dificultad de los universales. (Gutiérrez, 2014: 94). En este sentido plantea su propuesta de *política en femenino*.

La política en femenino pretende separarse de una política de las mujeres. Ella plantea el femenino como un lugar donde caben diversos cuerpos, pues tiene que ver con hablar desde un lugar simbólico que no presenta simetrías con la dominación. Para Gutiérrez la política en femenino puede dar cuenta del movimiento de mujeres o feminismos que va transformando el mundo y que "está empezando a ser una política en otro tono de voz, en otro idioma, que repudia las categorizaciones binarias, y siempre trata de estar buscando dispositivos de pensamiento que sean dualidades o pluralidades no excluyentes". (Gutiérrez, 2014; Fernández, 2017). Por lo tanto, la política en femenino la concibe como una herramienta cognitiva que permite pensar el devenir. (Gutiérrez, 2014; Fernández, 2017).

Hacer política en femenino, es reflexionar sobre lo que nos va pasando en la vida. Para Gutiérrez, las feministas italianas de la diferencia lo vienen haciendo desde hace décadas y es por ello que es el feminismo al que más se acerca. Menciona que le gusta la idea del *affidamento*, "esta cuestión de la práctica del entre mujeres y del escucharnos decir. Aprendemos y nos conectamos con nuestra propia experiencia a partir de la mirada de la otra". (Gutiérrez 2014; Fernández, 2017).

Desde los feminismos de lo común, se propone la despatriarcalización, sobre una base anticapitalista y antirracista, con horizontes de emancipación, en donde se pueda incluir e integrar a cualquier persona. Por lo que, los feminismos de lo común, categoría que propongo para definir a lo que van más allá de la identidad, incluso la desbordan,

proyectando nuevas maneras de pensar lo político, de ordenar el mundo y nos presentan otras formas de prácticas feministas que apuesta a la producción de lo común, lo cual puede permitir la presión política sobre los cambios que los varones han de estar concretando para la transformación social material.

Por lo tanto, al despatriarcalizar se promueve la descolonización que lleva implícita una lógica racista. El discurso hegemónico de la modernidad capitalista insta prácticas sociales de “identidades” de género permitidas y necesarias para mantener la matriz colonial, las cuales se fundan en una lógica de binomios excluyentes y asimétricos: no sólo el androcentrismo heterosexual, sino también el antropocentrismo de la blanquitud y el eurocentrismo.

Un día alguien me dijo -creo que ese día me hice trenzas- que parecía Sanjuanera, porque así le decían despectivamente a las de San Juan y respondí ¡Es que si lo soy” [...] Mi cara y mis ojos son indicadores de que pertenezco a un pueblo originario, ya se me había olvidado, que con sólo ver mi físico pueden decir que soy indígena, ya no me acordaba. Como de esas cosas que de repente te llegan y no vas como con tu discurso pre elaborado para responder (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

La verdad [mi abuela] nunca nos consideró sus nietos, por qué, porque nosotros éramos morenitos, éramos pelo lacio, éramos típico mixe. Y ellos como son de Oaxaca son buenos, otro color, según son personas refinadas. Nosotros éramos los guajolotitos. De hecho así le decían a mi mamá. Cuando mi mamá ya estaba embarazada de mi hermano Tiberio o de Lalo, no recuerdo, yo estaba grandecita. Siempre íbamos para allá [con la abuela], pero nunca nos recibió con agrado, jamás nos dijo nietos, nunca. Y me acuerdo que un día mi mamá salió a la conversación por una de mis tías, ya sabes mamá estaba otra vez embarazada. Y mi abuela le contesto ¡Ay! Esa guajalota quién sabe de dónde lo fue a recoger (Entrevista a Zulma Clemente, 2016).

Dislocar estas prácticas:

Claro, mi físico nunca dejará de serlo [ríe] pero entonces bueno, hay personas que te quieren mirar cómo quieren mirarte, entonces por más signos o símbolos que tengas indígenas. Si no quieren verte indígena no te verán indígena. Si no te quieren ver así te dirán que no te parezcas. Aunque te diré que no sabía exactamente lo que me significaba a mí. Como ya te había dicho, para mí no había diferencia en el día. [...] Claro tiene que ver con el ser Ayuuk. El ser Ayuuk, hablar Ayuuk y como tal tener el tono Ayuuk. [...] Sí, no se me notaba en mí hablar por supuesto (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

Implica una articulación más allá de la identidad, o no reflexionar desde esta, o bien pensarla pero desde otro lugar. *“No me siento diferente a los demás. No daba cuenta de las diferencias, como yo no me miro en el espejo las 24 horas, ni siquiera me acuerdo que tengo facciones distintas a los demás. Sé que tengo ojos, sé que tengo nariz, tengo boca”.* (Entrevista a Irma Manuel, 2016).

La propuesta que ofrecen las compañeras guatemaltecas puede dar luces en el esfuerzo de despatriarcalizar la disputa comunal que hace el pueblo *ayuuk* de *Ēxkatsp*.

Lorena Cabnal, originaria del pueblo Xinka-maya de Guatemala, se asume como feminista indígena y hace una apuesta por lo común y un entre mujeres de sanación y contención que potencia la resistencia y la lucha para alcanzar el horizonte de emancipación antipatriarcal, antirracista y anticapitalista.

Quien también promueve la dislocación de la violencia y las lógicas coloniales, es el pensamiento del feminismo comunitario, asumido por las compañeras bolivianas Julieta Paredes, María Galindo y Mónica Mendoza, quienes en 1992 fundaron el colectivo *Mujeres Creando*. Después de algunos años dentro de mujeres creando, que tenía influencias del feminismo autónomo y anarquista, se produjeron divisiones y Julieta organiza lo que después será mujeres creando comunidad o feminismo comunitario, como le llamo por último.

En su libro “Hilando fino desde el feminismo comunitario” instala la discusión sobre las múltiples opresiones actuales sobre el cuerpo de las mujeres en América Latina, en el horizonte histórico de la modernidad capitalista. Agrega que es la colonialidad que se introduce en los pueblos indígenas por acuerdos entre varones que sienten amenazada su virilidad, hombría o masculinidad: patriarcado.

Paredes llama a la colisión entre las formas de género prehispánicas y las formas capitalistas-patriarcales de la modernidad el entronque patriarcal. Invita a reconocer la existencia del patriarcado previo a la conquista, porque así se pueden recuperar las luchas históricas de las ancestras en contra de éste y mirar y construir nuevos horizontes de lucha para desmontar las estructuras del patriarcado actual.

Paredes también hace énfasis en la dualidad complementaria entre lo femenino y lo masculino y en la necesidad de que los varones repiensen sus masculinidades y sus formas de dominación y opresión al interior de los espacios íntimos/domésticos. Pues si nosotras somos la mitad del mundo ellos son la otra, la que oprime y necesitan dejar de hacerlo. En este sentido es que ella recupera la noción de lo común.

Silvia Rivera por su parte señala que a diferencia del Occidente, la configuración del género en el mundo andino “lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidad irreductible, lo que hizo la sociedad andina fue dar una resolución social y cultural a la desigualdad de atributos biológicos de ambos sexos, al incorporar dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco”. (Rivera, 2010: 186).

Lo que Rivera nos propone es pensar que sobre la lógica bilateral mutuamente recíproca de género se asientan las formas de complementariedad que llevaron al mundo andino a reconocer que “las reglas de parentesco que regulaban el poder doméstico y familiar eran, al mismo tiempo, las que configuraban las condiciones del poder político y de la relación interétnica”. (Rivera, 2012: 183).

Mirar, pensar y hacer desde esta lógica posibilita la generación de sentidos en común que es “*la relación que se tiene con todos, con las autoridades, con la gente del pueblo*”. (Entrevista a Anita Garrido, 2017) Y potencializa así, la capacidad política de los sujetos.

Como que nos buscan más los estudiantes porque necesitan investigar, necesitan consultar con uno algunas cosas y, sí tenemos esa relación con ellos inclusive con los muchachos de la universidad, de la secundaria, siempre andan buscando a las maestras de preescolar (risas), para conocer algo del trabajo, que si sabe algo de historia o anécdotas de la comunidad. (Entrevista a Anita Garrido, 2017).

Como se ha presentado hasta aquí, si bien las mujeres *ayuuk* no escapan de estas formas coloniales, capitalistas y patriarcales, tienen formas de disputa distintas a las feministas occidentales, principalmente las liberales, la distinción radica en la forma comunal que brinda la comunalidad en el caso de las mujeres *ayuuk*.

Ello crea la posibilidad de una comunalidad femenina, un *entre mujeres* que permite la integración comunal más allá de la identidad. Este fue mi caso y el de las mujeres que no son ni *ayuuk* ni de *Ĕxkatsp* pero que viven allí. “Las relaciones entre las mujeres son un medio a través del cual se organiza y funciona el dominio masculino que prevalece en el orden de género. Pero también son el conducto solidario de su transformación”. (Millán, 2013: 231). Como sucede en Chiapas con algunos pueblos mayas:

Quando la mujer se casa, se va a vivir al hogar de la familia del marido. Ahí empieza a formar parte de la economía doméstica de su nueva familia. Mucho de la suerte del nuevo matrimonio depende de las relaciones entre suegra y nuera, así como entre las nueras. [...] “Las mujeres no se pelean, sólo hablan con su boca. Las mujeres si tienen pelea con sus hombres, dicen en asamblea. Pasa mucho tiempo para hacer asamblea de hombres y mujeres, pero si se hacen”. (Millán, 2013: 231).

Como lo presento en el capítulo anterior, entre el mundo andino y el mesoamericano el *entre mujeres* crea lo común intercultural o interétnicamente: la comunalidad intercultural de la que hablé con relación al modelo educativo ISIA.

El hacer común de mujeres o *entre mujeres* comunal –más allá de la identidad- le disputa la forma comunal al capitalismo, la división sexual del trabajo equilibrado al patriarcal, y la interdependencia interétnica o intercultural al racismo. El *entre mujeres* comunal disputa la manera de ordenar el mundo a la matriz colonial no mediada por lo masculino.

El *entre mujeres comunal* podría ser considerado un orden del mundo femenino con una ejecución que lo hace una propuesta feminista y descolonial.

El criterio de edad relativa estructura muchas de las actividades comunitarias, si no todas, y acompaña al poder relativo a la división sexual del trabajo. El poder de la suegra sobre sus nueras le viene tanto del eje de la edad relativa, como del hecho que las nueras se incorporan al espacio de trabajo femenino, donde manda la madre de su marido. El padre del marido nunca interviene en la repartición de tareas y responsabilidades domésticas. (Millán, 2013: 234).

Cierro este capítulo afirmando que el trabajo de las mujeres en *Ēxkatsp* sostiene el sistema de gobierno o cargos *-kutunk*. Esta organización posibilita las disputas que como pueblo le hacen al Estado en relación tanto con el territorio como con la salud. Por ejemplo, el juicio que iniciaron en el 2013, ante la omisión del Presidente de la República, el Secretario de Salud Federal, el Gobernador del Estado y el Secretario de Salud de Oaxaca para que les brindaran servicios de salud de calidad, gratuitos y resolutivos, adecuados culturalmente y sin obstáculos ni discriminación, el cual ganaron en agosto de 2018 con un amparo ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

En síntesis, los cuerpos son comunidad, la comunidad es plural. *Ēxkatsp* es un cuerpo vivo en su pluridimensionalidad y con relaciones diferenciadas de género. Emancipar y liberar muchas de las relaciones de poder que se dan en las comunidades indígenas pasa por la cosmogonía, pero también por una relación político-feminista. (Cabnal; Godínez, 2015).

La invitación es a pensar una práctica feminista con una nueva visión. “Para nosotras el feminismo es fundamentalmente pacifista y antibélico (...) La guerra, en todas sus formas y expresiones ha sido instrumento vertebral del poder, del (des)orden y del dominio del sistema patriarcal...” (Bedregal, 1994: 43-44; Millán, 2013: 118). Otra práctica en la que se asuma la importancia del trabajo de las mujeres en sus versiones cotidiana y extraordinaria, que se nos considere como la mitad del mundo que necesita a la otra mitad, los varones, y

que ellos sean conscientes que nos necesitan en un ejercicio de interdependencia horizontal.
Un feminismo de lo común, del cual di cuenta en el capítulo anterior.

Conclusiones *¿Domesticando lo público o politizando lo privado?*

Al realizar la disertación sobre la configuración y la materialización del hacer común desde una crítica feminista y latinoamericanista sobre el trabajo de las mujeres, concluyo que en el tequio, como trabajo concreto generador de valor de uso, se concreta la comunalidad. Categoría que han discutido intelectuales como Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna y que constituye parte esencial de la cosmovisión ayuuk.

Haber llegado como profesora voluntaria al ISIA, me colocó en una posición con cierto grado de confiabilidad para las personas de la comunidad, pues el servicio voluntario es visto como un trabajo de servicio comunal, por eso es llamado tequio intelectual o académico. El tequio al ser parte fundamental en el modelo educativo ayuuk -porque el *ayuuk jääy* sólo le solicitó acompañamiento a los jesuitas- me brindó, en cierta medida, la posibilidad de vinculación comunitaria; tanto con colaboradores y estudiantes del ISIA como con la comunidad de *Ĕxkatsp*. El ISIA para esta investigación fungió como el catalizador de la interculturalidad comunitaria o mejor dicho, de la comunalidad intercultural que me brindo la posibilidad de responder las preguntas que guiaron esta investigación.

En los tequios convocados por la autoridad comunitaria o *kutunk* me apegue al trabajo denominado de mujeres: echar tortilla, hacer tamales y servir y llevar platos. Con ello me dieron su confianza y cariño varias mujeres de la comunidad y profesoras del preescolar, compañeras colaboradoras -como Irma- y estudiantes del ISIA -como Elena, Donají-. Así me di cuenta que el trabajo comunitario o de servicio otorga a todas las personas la posibilidad de hacer común, pues se genera valor de uso que se produce y consume en colectividad. Por lo que, considero que es una práctica concreta de disputa de lo político-económico y simbólico al capitalismo desde la producción de lo común para la transformación y justicia social y no sólo de lo discursivo identitario-simbólico, para la resistencia y el cambio social.

El tequio es la manera de tensar y disputar -en la medida de lo posible- la capacidad/posibilidad colectiva de decisión: materializa la comunalidad, permitiendo elegir

autónoma y autodeterminadamente una forma social distinta a la del capitalismo y sus relaciones mercantilistas, que operan al ceñir las relación humana a la producción del capital y sus recursos monetarios. Cabe puntualizar que, entonces, el que se pague el tequio - para no trabajar- puede tener el riesgo de generar relaciones mercantiles y ello va despojando a esta práctica de su politicidad, pues se va perdiendo la capacidad de disputa al capitalismo.

El tequio configura lo común a partir de que permite a las personas integrarse y ser integradas por la comunidad, puesto que, el trabajo de servicio es la clave de donación de voluntad a la colectividad, que cada persona hace, en una especie de ritual de lo común y que se expresa materialmente a la hora de cumplir un cargo en caso de los varones en el *kutunk* y en las mujeres a la hora de ejecutar la mano vuelta con su pares.

Sin embargo, también considero que tal ejercicio de donación de voluntad a la colectividad en las mujeres, comienza desde el espacio íntimo/doméstico con el trabajo de reproducción que realizan cotidianamente, que es lo que también hacen en tiempos extraordinarios de lucha o fiesta.

El problema radica en que, si bien el trabajo de servicio es lo que frena la intención totalizadora del capitalismo, en donde usualmente se ubica el potencial político de los pueblos o comunidades donde se efectúa este trabajo gratuito, parece que en algunas sólo el servicio de los varones genera autoridad y acceso al sistema de gobierno propio, el *kutunk*, en el caso de *Ĕxkatsp*, porque sólo son ellos los que tienen acceso a la tenencia o posesión de la tierra.

El *kutunk* consiste en relaciones sociales materializadas a través del trabajo concreto que son nombradas y están normadas. Lo que les brinda la posibilidad de existir simbólicamente y las vuelve distinguibles y diferenciadas de las relaciones producidas por el trabajo cotidiano, el cual produce dinero –venden lo que producen en el campo o con ganado. Esto es distinto a lo que ocurre con el trabajo de las mujeres que parece ser el mismo, tanto en los tiempos ordinarios como extraordinarios, y que no es distinguible como el de los varones y no genera autoridad ni posición dentro del *kutunk*, ni da palabra en la asamblea.

Por lo tanto, si hacer común es la forma social y, por ende, lo político de las comunidades indígenas, como la de los *ayuuk jääy*, y éste se gesta a partir de relaciones de interdependencia en el espacio íntimo/doméstico, a través de los cuerpos femeninos; entonces, las mujeres que reproducen la vida en interdependencia desde el espacio íntimo/doméstico son el potencial político que se extiende, expande o amplía hacia el espacio de lo comunitario.

El espacio íntimo/doméstico es configurado desde el orden simbólico o imaginario, cuyos límites están determinados por la corresponsabilidad, como nos lo presenta el testimonio, y no por el Estado o el capital, que argumenta que lo íntimo/doméstico es el lugar donde se gestan o producen relaciones de interdependencia que permiten hacer común.

En este sentido, aprender de quienes han resistido (cotidianamente) a la modernidad capitalista y siguen dándose forma común, principalmente de estas mujeres que desde lo íntimo/doméstico (el adentro) sustentan el potencial político de los pueblos indígenas (el afuera), me llevó a considerar que la despatriarcalización del espacio íntimo/doméstico es el acto más eficaz para transgredir, y hasta revertir, las formas patriarcales de la modernidad capitalista.

Dicho de otro modo, el proceso político a partir del trabajo concreto de reproducción de la vida de las mujeres, que comienza en el espacio íntimo/doméstico, es el embrión comunal que da sentido y fuerza al *ayuuk jääy*, es pues el potencial político en *Ĕxkatsp*. En este nivel realmente comienza la trasnaturalización del ser humano a partir de la cual reconfigura la comunalidad que gesta y pare el poder comunal *ayuuk*.

Ahora bien, las configuraciones axiológicas del poder comunal, promueven otra práctica y concepción del poder, que permiten analizar lo político más allá de lo público definido por el Estado-nación. Por ello me atrevo a pensar que la configuración del espacio político en una fórmula complementaria: íntimo/doméstico-comunitario, es la base de lo que considero el poder comunal que comienza a organizarse y materializarse en el espacio íntimo/doméstico a partir del trabajo de las mujeres expresado como corresponsabilidad, todavía no nombrada

ni normada por las autoridades por lo que la hace una especie de ética o ritual de hacer común sin obtener algo a cambio.

También, confirmé que así como el trabajo de servicio o tequio comunitario, el servicio en el trabajo del espacio íntimo/doméstico, permite un grado de confianza y de aceptación que posibilita la inclusión a la trama familiar o unidad doméstica. En ciertas ocasiones, me compartieron sus espacios familiares algunas compañeras rarámuris en la región de la Sierra Tarahumara en Chihuahua, Hña-hñus/otomíes en el Estado de México y chinantecas en Oaxaca.

Con ellas, en sus espacios familiares, doné mi voluntad y me abrí a un proceso de comunicación más allá de lo oral, pues en sus casas “espacios íntimo/domésticos” no se habla español. Me di la oportunidad de descolocarme de mi centro de construcción occidental y pude articular una vinculación y relación desde otros lenguajes, usando mi cuerpo y mi silencio como el articulador de la comunicación. Otro elemento que ayudó a la inclusión que ellas me proporcionaron fue el de brindar mi trabajo, limpiando la casa, lavando los trastes, echando tortilla, haciendo tamales. Esto permitió que vieran en mí una persona cuya voluntad era la de entablar un diálogo y no así imponer con su presencia.

Para mí la experiencia del silencio, del trabajo y de ser la que no entendía el diálogo familiar mientras cenábamos o comíamos, o de la manera condescendiente en la que me miraban las mujeres cuando les respondía –en español mientras alguien me interpretaba- que vivía sola, me produjo una sensación de extrañeza que no puede explicar y que, sin embargo, esta sensación fue la que posibilitó el diálogo y la comunalidad con ellas, un entre nosotras.

Luego entonces, el orden simbólico del poder comunal, es el de la corresponsabilidad y, éste por ser trabajo de “mujeres”, es lo que permite pensar que dicho orden corresponde a un orden femenino -y de madre- que nutre el común, que pueden desarrollar también los varones. Por lo que, el espacio íntimo/doméstico se convierte en un lugar no sólo político, sino como incubadora de lo político en los sujetos mediante el trabajo de reproducción de la vida; es el núcleo de la vida en común y de la configuración de estos sentidos en el sujeto, en el que habita el potencial político de las luchas y defensas de estas comunidades.

Por lo tanto, en el espacio íntimo/doméstico habita el potencial político que se extiende, expande o amplía hacia el espacio de lo comunitario. Dicho de otro modo, el espacio político comunitario que se manifiesta en la asamblea, es una ampliación del espacio íntimo/doméstico y tanto la asamblea como la reproducción de la vida en el espacio íntimo/doméstico están sostenidos materialmente por el trabajo de las mujeres.

Penosamente, este espacio ha ido siendo colonizado por el patriarcado –bisagra o entronque patriarcal-, por lo que habrá que diluir las asimetrías en la valoración de las diferenciaciones de género en el poder comunal. Dicha bisagra de privilegios o el entronque patriarcal es la forma de colonización más efectiva de los pueblos indígenas, pues así se instauro el orden simbólico del patriarcado del salario, con el cual se confina lo femenino y el espacio íntimo/doméstico a lo privado, y así lo captura y despolitiza.

Las diversas consecuencias que trae consigo el poder colonial, la división-exclusión es la que promoverá el costoso y precario equilibrio entre los géneros, como le nombra Rivera, que confirma que el poder colonial, es patriarcal. Consiguientemente, esta división-exclusión del poder colonial se expresa en los imaginarios de los espacios: la creación de lo público y privado, espacios en los que habitarán las asimetrías de género en los cuerpos, espacios en los que se configuran los sujetos.

Por estas razones, también concluyo que el espacio privado es un espacio construido simbólica y materialmente para asegurar que las mujeres no minen el orden político racional masculino en lo público. El orden político de una sociedad se estructura con un orden simbólico. Entonces, como he venido ilustrando, el orden simbólico de la modernidad capitalista es patriarcal. El orden simbólico que significa lo público y privado como forma de organización socioespacial que divide y rompe lo común puede ser la forma simbólica del patriarcado del salario.

La privatización del espacio del trabajo doméstico es una estrategia del capitalismo, para asegurar la (re) producción de la fuerza de trabajo con base en los privilegios de los varones. Al instituirse la lógica de binarios excluyentes que configura lo privado, el espacio y trabajo doméstico son capturados. La construcción simbólica y material del espacio público y privado

es la forma política del patriarcado del salario (formas políticas de la modernidad capitalista), que a su vez configura y coloniza al sujeto que habita estos espacios. Lo público y privado es la colonización del patriarcado del salario.

Los límites de la configuración de lo privado concentran la producción (con un salario se moviliza a una familia, por lo tanto, se controla también la gran cantidad de trabajo no pagado) y los de lo público las condiciones de subsunción del valor de este trabajo no pagado y de su producción. En este sentido, la configuración de lo privado puede considerarse una necesidad del patriarcado del salario para despojar a las mujeres de su trabajo y su capacidad política a través del sistema familiar y matrimonial. Estas formas políticas y su construcción simbólica, pretenden configurar la subjetividad y colonizar todas las formas sociales.

Lo que observé de las compañeras *ayuuk* me llevó a cuestionar mi propia construcción social occidental de mujer mestiza urbana y mi reproducción de la vida cotidiana, confirmando que, yo y las mujeres que son como yo -*akäats* y urbanas- estamos atrapadas en esta acción de igualación en una especie de ficción de indiferenciación en relación con la división sexual del trabajo montado en las estructurales mercantiles del capitalismo.

Ante esta expresión de la realidad, la despatriarcalización del espacio íntimo/doméstico se vuelve una condición para las disputas y los movimientos sociales no indígenas, pues nos permite abrir lo privado para detener la expropiación del trabajo y el despojo político por parte de lo público estatal y ampliar los horizontes de resistencia, lucha y transformación social.

La despatriarcalización es desarrollar una matriz social muy diferente a la de la visión liberal del poder. Es una fuerza social que existe, está ahí y necesita visibilizarse, verbalizarse y articularse en un proyecto cultural y político, cuyo desafío es la capacidad de poner en cuestión las estructuras de dominación, sus lógicas y los sentidos de todas y cada una de sus instituciones.

He planteado lo anterior para dar respuesta a la única pregunta en este apartado. Considero que hay que crear nuevas categorías, que permitan enfocar la mirada a otras formas de ordenar al mundo, que se descolonizará despatriarcalizándose, por lo que se tiene que tensar

lo privado, y reconocer lo político, y la fluidez del poder en espacios y acciones no definidos por el Estado-nación y sus nociones del poder.

Cierro asumiendo mi lugar de enunciación, me puse en juego en esta investigación y la realidad y las formas comunales me descolocaron, me llevaron a pensarme no desde el otro sí desde en mí en una estrecha relación con la otra. Esta investigación busca hablar de mi proceso de descolonización al hacer común, de lo que la comunalidad puede significar para los *akäats*, y de lo que el trabajo de servicio o tequio me dio: la posibilidad de disputar la forma social de la comunalidad.

En esta investigación me miré y me reconocí a mí misma y a mis circunstancias. Concluyo que las mujeres *akäats* que habitamos la ciudad y que no tenemos trama comunitaria, aunque la intentamos construir, nuestros lazos comunes son frágiles porque están montados sobre la mercantilización capitalista. En los sectores considerados “populares” se pueden observar intentos de recreación de lo común. Lo cual, en sectores de “clase media” (cuyas características son: familia nuclear, individualismo, espacio-tiempo de no encuentro, cuidados mercantilizados, soledad permanente) es más evidente la ruptura de la común: descomunización o descomunitarización.

Por último, nuevamente me disculpo como lo he hecho en la introducción si se considera que hay un tono colonial en esta investigación. Mi intención jamás fue de someter o dominar, sino de entender mis propias limitantes y carencias a partir de quienes han podido resolver los vacíos existenciales consecuencia del individualismo exacerbado del mundo occidental en que me construí subjetivamente y ante la necesidad de generar una posibilidad de transformación social y justicia colectiva.

Bibliografía

Bernal Olarte, Angélica. (2012). *La construcción de la diferencia entre lo público y lo privado*, en Revista “Perspectivas Internacionales”, Cali, Colombia, Vol. 8, No. 1, Enero–Junio, pp. 73 – 107.

Cavaliere Luisa (2015). *Lia Cigarini. Hay una buena diferencia*. Un diálogo. Biblioteca Virtual de Investigación Duoda.

Céspedes, Geraldina. (2008). *Fuentes y procesos de producción de sabiduría*. Aproximación desde la crítica feminista intercultural, en María Pilar Aquino-María José Rosado Núñez, “Teología feminista intercultural”, Dabar, México.

Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural. (2008). *Modelo Educativo*. Primavera-Verano 2008. Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca, México.

Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural Ayuuk y Sistema Universitario Jesuita (2006). *Hacia dónde vamos. Un diagnóstico de la región mixe*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Oaxaca, México.

Cigarini, Lia. (1995) *La política del deseo*. Icaria, Barcelona.

Cumes Simón, Aura Estela. (2014) *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Posgrado en Antropología. CIESAS- Ciudad de México. Tesis doctoral.

_____. (2014a). *Esencialismo estratégico y discursos de descolonización*, en Margarita Millán (coord.) “Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial”. Pez en el árbol.

_____. (2014b) *Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas*, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina

Ochoa Muñoz (eds.) "Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala", Editorial Universidad del Cauca. Colombia.

Chakravorty Spivak, Gayatri. (2003). *¿Puede hablar el subalterno?*. Revista Colombiana de Antropología, No. 39, pp. 297-364.

De las Heras Aguilera, Samara. (2009) *Una aproximación a las teorías Feministas*, en "Universitas". Revista de Filosofía, Derecho y Política. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid.

De Miguel, Ana. (2011) *Los feminismos a través de la Historia*. Creatividad Feminista.

Del Olmo Campillo, Gemma. (2012) *Luisa Muraro*. Selección de artículos escritos por Luisa Muraro en "Más mujeres que feministas, Feminismo y política de las mujeres y El poder y la política no son lo mismo. Biblioteca Virtual de Investigación Duoda.

Diccionario SIMI TAQUE. (2005) *Academia mayor de lengua quechua*. Cusco. Perú.

DUODA. (2009) *LIA CIGARINI*. Entrevista realizada por María-Milagros Rivera Garretas *Estudios de la Diferencia Sexual*, núm 36.

Echeverría, Bolívar. (2013). *La modernidad de lo barroco*. Era, México.

_____. (2012). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, México.

Engels, Federico. (1985). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Ebrolibros.

_____. (1997). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Ebrolibros.

Favela, Mariana. (2014). *Ontologías de la diversidad*, en Margarita Millán (coord.) "Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial". Pez en el árbol.

Federici, Silvia. (2013). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Pez en el Árbol. Tinta Limón editoriales.

Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe. (2017). *Ganadería sostenible y cambio climático en América Latina y el Caribe* [En línea] [Fecha de consulta 28 de julio] Disponible en: <http://www.fao.org/americas/perspectivas/ganaderia-sostenible/es/>

Fuentes, Diana. (2015). *La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social*, en “El Apantle”, Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué? No.1. Puebla-México.

Galindo, María. (2015). *Feminismo urgente. ¡A despatriarcar!* Editorial Lavaca, Bolivia.

Gil, Silvia L. (2011) *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2015). *Horizontes comunitarios-populares. Antagonismos y producción de lo común en América Latina*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2015a) *A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política*, en “El Apantle” Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué? No.1. Puebla-México.

_____. (2014). *Políticas en femenino*, en Margarita Millán (coord.) “Más allá del feminismo: caminos para andar”. Pez en el árbol

_____. (2010). *Desandar el laberinto. Una introspección a la feminidad contemporánea*. Pez en el árbol. México.

_____. (2009). *Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)* Bajo tierra ediciones/sisifo ediciones/ICSYH “Alfonso Vélez Pliego, BUAP, México.

_____. (2001). *Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*, en Álvaro García; Raquel Gutiérrez; Raúl Prada y Luis Tapia “Pluriverso. Teoría política boliviana”. Muela del Diablo, Comuna.

Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar. (2015). *Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente*, en “El Apantle” Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué? No.1. Puebla-México.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, Mina Lorena Navarro Trujillo y Lucía Linsalata. (2015). *Pensar lo político, pensar lo común*. Claves para la discusión. Documento de trabajo en el seminario de “Entramados comunitarios y formas de lo político”. Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Holloway, John. (2011). *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo*. Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego” de la BUAP. México.

Instituto Superior Intercultural Ayuuk. (2017). *Manual para el Docente Intercultural*. Subdirección Académica, otoño (agosto). Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca. México.

_____. (2015). *Censo de Jaltepec de Candayoc*. Documento de Sistematización del Programa de Estancias Comunitarias. Oaxaca, México.

Jaimes Garrido, Rosa Isabel. (2016). *Análisis de la violencia y la vocación en el trabajo*. Una propuesta desde la Teoría Crítica. Estudios para la paz y el desarrollo. Universidad Autónoma del Estado de México. Tesis Maestría.

Linsalata, Lucía. (2014). *Cuando manda la asamblea*. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba. Tesis de doctorado. UNAM.

_____. (2011). *Valor de uso, poder y transformación social*. Entender la descomposición vislumbrar las posibilidades. No. 3. Casa de Ondas. México.

_____. (2009). *El ethos histórico comunitario en las periferias urbanas bolivianas*. Ponencia.

Lopes Torres, Mercedes. (1997). *Mujeres que se inventan salidas (Mt 1, 1-17)*, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 25, págs. 52-58.

Manuel Rosas, Irma. (2010). *El Instituto Superior Intercultural Ayuuk como una alternativa para el desarrollo sustentable de la Región Mixe Baja en Oaxaca, en acciones y compromisos para el desarrollo sustentable*. Segundo Encuentro de Ex becarios del IFP México, Programa Internacional de Becas de Posgrado para Indígenas, Fundación Ford-CIESAS. Cuernavaca, México. Recuperado el 17 de octubre de 2017. De http://ford.ciesas.edu.mx/downloads/2do_2_02.pdf

Martínez Luna, Jaime. (2013). *¿Es la comunalidad nuestra identidad? (1995)*, en *Textos sobre el camino andado*. Tomo I. CAMPO-CSEIIO-CMPTO-PLAN PILOTO-CNEII-CEESCI

Marx, Karl. (1988). *El capital*, Libro primero. Siglo XXI Editores. México.

Mayo, Elo. (2014). *Entrevista con Silvia Gil. Pensar lo común desde la diferencia radical*. [En línea] [Fecha de consulta 08 de agosto de 2017] Disponible en: <http://www.galde.eu/entrevista-con-silvia-gil-pensar-lo-comun-desde-la-diferencia-radical/>

Matiúwàa, Hubert. (2016). *Xtámbaa/Piel de tierra*, Pluralia Ediciones.

Méndez García, Elia. (2017). *De relámpagos y recuerdos...minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Cátedra Interinstitucional, Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.

Millán, Mágina. (2014). *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, Universidad Nacional Autónoma de México. Ediciones del Lirio.

Muraro, Luisa. (1994). *El orden simbólico de la madre*, colección cuadernos inacabados, Editorial horas y HORAS, Madrid.

Navarro, Mina. (2012). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Posgrado en Sociología, ICShAVP-BUAP. Tesis doctoral.

García Ortega, Elena y Donají Quintas Aristas. (2017). *La visión ayuuk de dos takmä'äyëty (abuelas) a través de su memoria oral*. Comunicación para el Desarrollo Social, Instituto Superior Intercultural Ayuuk. Tesis de licenciatura.

Paredes, Julieta. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. LIFS.

Pérez, Luis Orlando y Manuel Rosas, Irma. (2014). *Una visión del desarrollo comunitario desde el proyecto pedagógico del Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA)*, en Martí I. Puig, Salvador y Gunther Dietz (Coords.) *Empoderamiento y Educación Superior en Contextos Interculturales en México*.

Quijano, Aníbal. (2001). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*, en AAVV "Tendencias básicas de nuestra época". Instituto Pedro Gual, Caracas.

Restrepo, Alejandra. (2016). *La genealogía como método de investigación feminista*. Ponencia en XI Congreso Iberoamericano Ciencia, Tecnología y Género. Julio, Colombia.

_____. (2010) *Violencias (Re) encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje.

Rivera Cusicanqui, S.; Domínguez, J.M.; Escobar, A.; Leff, E. (2016). *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana*. Cuestiones de Sociología (14), e009. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7345/pr.7345.pdf

Robles Hernández, Sofía y Cardoso Jiménez Rafael. (Comp). (2007). *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Colección Voces indígenas, UNAM.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés y Guerra García, Ernesto. (2007). *La interculturalidad en la Educación Superior en México*, en Ra Ximhai, mayo-agosto, año 2007/vol. 3, número 002. Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte, México, pp. 273-288.

Segato, Rita. (2011). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*, en: Karen Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, *Feminismos y*

poscolonialidad: “Descolonizando el feminismo desde y en América Latina”. Ediciones Godot, Colección crítica.

Tapia, Luis. (2015-2) Seminario Interdisciplinario, Sesión 3. Doctorado en Estudios Latinoamericanos. México D.F: Edificio de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2008). *Política salvaje. La muela del diablo*, CLACSO.

_____. (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. CIDES - UMSA, Postgrado en Ciencias del Desarrollo, La Paz, Bolivia. [Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf>]

Tompson, E.P. (2010). *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Tzul Tzul, Gladys. (2015). *Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida*, en “El Apantle”, Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué? No.1. Puebla-México.

_____. (2015a). *Mujeres y Tramas de Parentesco en los Sistemas de Gobierno Comunal Indígena en Chuimeq'ena'*. Guatemala. Posgrado en Sociología, ICSHAVP-BUAP. Tesis doctoral.

Vargas, Hermenegildo Carlos. (2017). *Los elementos que integran el Kutunk y la política comunitaria en el Sistema de Cargos de Ėxkatsp* (Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca, México.) Comunicación para el Desarrollo Social, Instituto Superior Intercultural Ayuuk. Tesis de licenciatura.

Vargas Vásquez, Liliana Vianey. (2016). *¿Të m'uk texy kyiiimyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria]* La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México. Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Maestría.

Vizcarra Bordi, Ivonne. (2002). *Entre el taco mazahua y el mundo. La comida de la relaciones de poder, resistencia e identidades*. Universidad Autónoma del Estado de México e Instituto Mexiquense de la Mujer, México.

Notas periodísticas

Coordinadora Feminista. Federación Estatal de Organizaciones Feministas. (2014). *Silvia Federici “El cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo”*. Lunes 19 de mayo de 2014 [Disponible en: <http://www.feministas.org/silvia-federici-el-cuerpo-de-la.html>]

Correa, Noelia y Mariana Menéndez. (2017). *Entrevista a Silvia Federici. Brujas de ayer y de hoy: trabajo reproductivo y lucha feminista*. [Disponible en: eva.psyco.edu.uy/pluginfile.php/97681/mod.../Entrevista%20Silvia%20Federici.pdf]

Cumes, Aura. (2014c). *Algunas líneas de mi vida*. Plaza Pública. 27 de junio. [Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/users/aura-cumes>]

Díaz, Gloria Leticia. (2018). *El sexenio de Peña, el más letal para defensores del territorio y ambientalistas: ONG*. Revista Proceso. 09 ENERO [Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/517818/el-sexenio-de-pena-el-mas-letal-para-defensores-del-territorio-y-ambientalistas-ong>]

Fernández Romero, Diana. (2017). *La política en femenino es una herramienta que permite pensar el devenir. Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar*. Madrid, 4 de Septiembre. [Disponible en: <http://ctxt.es/es/20170830/Politica/14734/feminismos-america-latina-Raquel-Gutierrez-Aguilar--entrevista-ctxt.htm>]

García, Ismael. (2018). *Comunidad mixe de Jaltepec de Candayoc vota por cerrar cantinas*. El Universal. Oaxaca. 28 de agosto. [Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/comunidad-mixe-de-jaltepec-de-candayoc-vota-por-cerrar-cantinas>]

Godínez Leal, Lourdes. (2015). *Lorena Cabnal: defensora del cuerpo-tierra de las mujeres*. Entrevista con Cimacnoticias, durante su participación en el “Encuentro de Corresponsales Voces Nuestras” 22 de octubre. [Disponible en: <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/71022>]

Gómez, Jazmin. (2018). *Jaltepec de Candayoc Mixe gana amparo, sin precedentes, en su derecho a la salud*. Primera Línea. [Disponible en: <http://www.primeralineamx.com/jaltepec-de-candayoc-mixe-gana-amparo-sin-precedentes-en-su-derecho-a-la-salud/>]

Gmitidieri (2012) *Para un análisis de sexo, clase y raza. Entrevista a Silvia Federici*. Creado 15 de nov. [Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/print/cuerpos-y-sexualidades/para-un-analisis-de-sexo-clase-y-raza-entrevista-silvia-federici>]

Hernández, Oswaldo J. (2014) *La estrategia de poner límites al Estado*. Entrevista a Gladys Tzul Tzul. Plaza Pública. 28 de enero. [Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-estrategia-de-poner-limites-al-estado>]

Jaltepec de Candayoc (2009) *La continuidad ancestral de Candayoc*. Ojarasca, febrero [Disponible en: <chrome-extension://oemmndcbldboiebfnladdacbfmadadm/https://www.jornada.com.mx/2009/02/16/Images/Ojarasca142.pdf>]

Lavaca (2006) *Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar*. 29 de marzo. [Disponible en: <https://www.lavaca.org/notas/entrevista-a-raquel-gutierrez-aguilar/>]

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2011) *Descolonizar el género*. La chacra del pensar, columnas de opinión. Otramérica de sur a norte. 26 de noviembre [Disponible en: <http://otramerica.com/opinion/descolonizar-el-genero/839>]

Tzul Tzul, Gladys. (2015) *El Patriarcado del Salario: “Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado”*. Conversaciones con Silvia Federici (I/II). Prensa comunitaria Km. 169. Comunicación desde los pueblos en Guatemala. [Disponible en: <http://comunitariapress.wordpress.com/2015/04/21/el-patriarcado-del-salario-lo-que-llaman-amor-nosotras-lo-llamamos-trabajo-no-pagado/>]

Páginas y blogs

<https://elenemigocomun.net/es/2009/01/caso-agrario-jaltepec-candayoc-mixe-oaxaca/>

<http://jaltepecdecandayoc.com/>

<http://jaltepecdecondoy.blogspot.com/>

<https://jaltepecdecandayoc.es.tl/>

<http://monografiajaltepec.blogspot.com/>

Lista de personas entrevistadas entre 2014 y 2018.

Entrevista a Irma Manuel, 2014

Entrevista a Zulma Clemente, 2016

Entrevista a Irma Manuel, 2016

Entrevista a Anita Garrido, 2017

Entrevista a Avelina Vásquez, 2017

Entrevista a Flora Salinas, 2017

Entrevista a Alba Narciso, 2017

Entrevista a Irma Manuel, 2018

Entrevista a Elena García, 2018

Entrevista a Donají Quintas, 2018

ANEXOS

Cuadro 1. Ingreso desagregado por Generación, Licenciatura y Género.

	ADS		TOTAL ADS	CDS		TOTAL CDS	EIN		TOTAL EIN	TOTAL NUEVO INGRESO
	H	M		H	M		H	M		
ENE-JUN 2007	4	8	12	11	9	20				32
2007	6	6	12	6	5	11				23
2008	11	3	14	5	11	16				30
2009	2	4	6	3	4	7				13
2010	3	10	13	6	5	11	4	6	10	34
2011	10	9	19	10	8	18	6	8	14	51
2012	7	13	20	6	6	12	10	10	20	52
2013	10	5	15	3	6	9	5	11	16	40
2014	11	12	23	5	7	12	2	2	4	39
ENE-JUN 2015	0	2	2	4	3	7	1	0	1	10
2015	10	12	22	7	3	10	4	7	11	43
2016	13	8	21	4	3	7	5	0	5	33
2017	12	10	22	0	3	3	2	4	6	31
2018	5	10	15	0	3	3	2	4	6	24
										455

Elaboración: Control Escolar, ISIA 2018.

Ficha técnica

Título: Emilia

Dirección: Donají Quintas Arista

País: México

Año: 2017

Duración: 15 minutos

Género: Corto-documental

Reparto: Emilia Ortega Camacho

Productora: Instituto Superior Intercultural Ayuuk

Guión: Elena García Ortega y Donají Quintas Arista

Productoras: Elena García Ortega y Donají Quintas Arista

Sinopsis:

Emilia es una mujer que vive en la región Ayuuk, su forma de vida está marcada por la historia de sus ancestras y ancestros. De esta forma, vamos entendiendo cómo es su visión del mundo, algunas veces volviendo al pasado y otras veces percibiendo la nostalgia de tiempos modernos. Esta es la historia de la generación de una abuela Ayuuk que a través de su memoria nos regala vida.