



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MUJERES DE LEÑA:
LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN DE LAS MUJERES DEL CONSEJO
INDÍGENA DEL TRUEQUE DE SANTIAGO TIANGUISTENCO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

PRESENTA
ADAI GEORGINA NÚÑEZ FLORES

DIRECTORA
JAHEL LÓPEZ GUERRERO



Ciudad Universitaria, CDMX, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A León
Mi hijo y confidente

En memoria de Eulodia Díaz

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a mi amado hijo León Iulian quien es mi mayor sostén en esta vida. Gracias hijito por tu paciencia durante mis ausencias, las largas horas de trabajo y los momentos difíciles. Tú más que nadie sabe que este caminar no ha sido fácil, pero lo he soportado porque has caminado a mi lado. Te doy gracias también por incentivar-me a seguir, y a no detenerme por nada ni por nadie. Gracias por entender y hacer tuyas mis metas. Quiero que sepas que desde mi condición de madre joven he intentado siempre ser un ejemplo para ti. Te amo León.

Agradezco a mis padres porque sé que en los momentos difíciles ustedes fueron los únicos que no dejaron de creer en mí. No tengo palabras para agradecer todo lo que me han dado en esta vida, todo lo que he logrado es gracias a Patricia Flores y Jorge Núñez, yo soy ustedes. Gracias mami por poner el cuerpo por mí, porque eres el ejemplo de una mujer fuerte, valiente y amorosa. Gracias papá, quiero que sepas que desde niña te he admirado. Gracias a los dos por el amor incondicional y por estar conmigo en las adversidades. Este trabajo no hubiera sido posible sin su apoyo.

Agradezco con amor profundo a mi hermanita Paty porque es mi aliada más fiel en esta vida. A mi hermano Moisés por los momentos compartidos y su apoyo incondicional.

A mis abuelas y abuelos Dominga, Ángel, Ricarda y Eulogio (QEPD) quienes fueron parte esencial para descubrir mi misión en esta vida. Ustedes son mis raíces.

A mis maestras y maestros que a lo largo de mi camino como estudiante de la UNAM me ayudaron a formarme como persona y comunicóloga. Del CCH, gracias Karla porque con tus enseñanzas me levantaste y mostraste que las mujeres y madres jóvenes tenemos potencial de cambio, que podemos alzar la palabra y generar revoluciones. Gracias Edgar Mena (QEPD) por enseñarme otras realidades en la literatura e incentivar-me a escribir, ten seguridad de que dejaste hermosos frutos.

De la Facultad agradezco a Jennie Quintero por ser mi mentora más grande; a Guadalupe Cortés por su cariño y paciencia para compartir sus conocimientos a las nuevas generaciones; y a Fabián Bonilla por mostrarme la creatividad de nuestros pueblos para hacer comunicación.

A mis amigas entrañables las Malas de Ojo con quienes he compartido alegrías, aprendizajes, proyectos, triunfos y tristezas. Ustedes son mi más grande vínculo de cariño entre mujeres.

A Genda por ser el hogar de las últimas letras de esta tesis, te amo.

Gracias a mis compas de la Red Mödi Te Yu Nguani porque entre tanto tormento ustedes fueron alegría, sostén y lucha. Somos la esperanza de nuestros abuelos.

Al Consejo Indígena del Trueque, especialmente a Margarita, Tomasa, Asunción, Victoria, Leticia, Inés, Irene, Gabriela, Eulodia (QPD), Leticia, Giselda, Natividad, Francisca, Floriberta, Ernestina, Esteban, Rosalino, Pedro (hijo), Pedro (padre) y Mateo. Gracias por compartir conmigo sus cicatrices, esperanzas, luchas y demandas. Gracias por recibirme con los brazos abiertos, siempre dispuestas a hacer común la palabra.

Con mucho cariño a mi asesora Jahel por su paciencia, ayuda y enseñanzas a lo largo de esta investigación, pero sobre todo por haberme guiado desde la mirada feminista para lograr concretar este trabajo. Siempre gracias.

Agradezco a todas y todos los que me compartieron comentarios, consejos y sugerencias, también a quienes me acompañaron en el principio de esta investigación y ya no están.

Gracias UNAM, gracias FCPyS.

Nduthi Jämäd

Índice

INTRODUCCIÓN	6
ACERCAMIENTO A LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN DE LAS MUJERES DE LEÑA	6
ESTADO DE LA CUESTIÓN	8
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	11
TESIS.....	12
HIPÓTESIS.....	13
METODOLOGÍA DE ANÁLISIS	13
MÉTODO DE RECOPIACIÓN DE LA INFORMACIÓN	15
ESTRUCTURA DE LA TESIS	17
CAPÍTULO I. APROXIMACIONES TEÓRICAS A LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN	19
INTRODUCCIÓN	19
1.1 PROCESOS DE COMUNICACIÓN.....	20
1.1.1 LA INTERACCIÓN.....	23
1.1.2 LA PARTICIPACIÓN	24
1.1.3 LA COMUNICACIÓN HORIZONTAL	25
1.1.4 LA AUTOGESTIÓN.....	27
1.1.5 EL MENSAJE CONTRAHEGEMÓNICO.....	27
1.1.6 LA PRAXIS TRANSFORMADORA	28
RECAPITULACIÓN	30
CAPÍTULO II. LA LUCHA INDÍGENA Y LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN	32
INTRODUCCIÓN	32
2.1 MOVIMIENTO NACIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS	33
2.2 EL PUNTO DE VISTA DE LAS MUJERES INDÍGENAS	36
2.3 LA COMUNICACIÓN INDÍGENA	40
RECAPITULACIÓN	45
CAPÍTULO III. EL CONSEJO INDÍGENA DEL TRUEQUE	47
INTRODUCCIÓN	47
3.1 UN TIANGUIS DEL TRUEQUE EN EL VALLE MATLATZINCO	48
3.2 OTLI AL TRUEQUE: DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DEL TRUEQUE ACTUAL	54
3.3 TRAYECTORIA DEL CONSEJO INDÍGENA DEL TRUEQUE.....	59
3.3.1. BASES DE LA ORGANIZACIÓN	65
RECAPITULACIÓN	66
CAPÍTULO IV. MUJERES DE LEÑA: SUJETAS POLÍTICAS Y ACTORAS DE LA COMUNICACIÓN	68
INTRODUCCIÓN	68
4.1 LAS ASAMBLEAS.....	68
4.2. EL HABLAR DE LAS MUJERES DE LEÑA.....	73
4.2.1 LA INTERACCIÓN.....	74
4.1.2 LA PARTICIPACIÓN	76
4.1.3 LA COMUNICACIÓN HORIZONTAL	79
4.1.4 LA AUTOGESTIÓN.....	80
4.1.5 EL MENSAJE CONTRAHEGEMÓNICO.....	82
4.1.6 LA PRAXIS TRANSFORMADORA	85
RECAPITULACIÓN	87
A MANERA DE CONCLUSIONES	90
ANEXO FOTOGRÁFICO	95
BIBLIOGRAFÍA.....	104

Introducción

Acercamiento a los procesos de comunicación de las mujeres de leña

Mi acercamiento a las mujeres de leña, visto desde sus dimensiones sociales y políticas, comenzó en paralelo al proceso de reincorporarme a las dinámicas campesinas de mi comunidad, conociendo y admirando los trabajos de otras mujeres campesinas e indígenas de mi región que por centurias han realizado el tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco. De manera personal, el conocer a un grupo de mujeres indígenas organizadas, pertenecientes a pueblos de mi región me dio confianza para buscar lograr un vínculo más allá de los muros académicos, estableciendo una relación geopolítica, comprometida y amorosa.

Este primer acercamiento a las mujeres de leña, me brindó intuiciones que me llevaron a investigar más a fondo prácticas culturales y políticas que estuvieran mediadas por la actividad del trueque. Fue así que entendí que el trueque es para las mujeres el lugar en donde adquieren alimento para sus familias por medio del cambio de leña seca; un espacio de convivencia entre mujeres, en donde pueden conversar y construir otras formas de sociabilidad; el lugar de acogida que permite a mujeres viudas y madres solteras sostener a sus familias y a ellas mismas; y una herencia ancestral que se debe seguir manteniendo, por todo lo anterior se debe defender ante los intentos de despojo.

La delimitación a estudiar los procesos de comunicación de las mujeres indígenas refiere a la definición de comunicación entendida como el espacio en el cual se construye lo común. Aquí, la comunicación es la leña que va de brazo en brazo construyendo los acuerdos, los compromisos, la solidaridad y el trabajo para fortalecer la organización. Los saberes antiguos y nuevos se encuentran para que el tianguis del trueque se mantenga y sus demandas sean escuchadas aún más lejos. La misma comunicación se amplifica en la asamblea, la voz de las mujeres es una resonancia común. La comunicación colectiva se formaliza de nuevo, junto al puesto de pulque, no para discutir sino para ir tomando postura. De nuevo todas y todos se escuchan, y las palabras se completan hasta terminar en un acuerdo común: la autonomía del tianguis de leña.

Llegué al tianguis de leña en noviembre del 2018. En busca de un tema de mi interés, y que de alguna manera tuviera conexión conmigo o mi región, decidí visitar la plaza de Tianguistenco. En la plaza realicé una entrevista informal a un hombre originario de

Santiago, él me informó de un tianguis de vestigios prehispánicos en el que aún se realiza el trueque. Cuando caminaba hacia el trueque, la primera imagen que vi fueron muchas mujeres con leña en los brazos y espalda. Me acerqué y vi en sus regazos quelites, haba, tortillas y pulque. Así comenzó mi encuentro con las mujeres de leña un día de noviembre.

Acompañada de mi padre y madre, comenzamos platicando con una mujer de aproximadamente sesenta años, su nombre era Eulodia. Lili (como todas le llamaban) era una mujer alegre, sociable y trabajadora. Sostenía el único puesto de quesadillas, tlacoyos y gorditas, junto con su hijo Pedro y su nuera Giselda. En cuanto les platiqué de la idea de realizar mi tesis de licenciatura sobre la organización del tianguis, de inmediato se mostraron con intenciones de ayudar. Pedro le marcó a una mujer que ellos reconocían como su representante, para comunicarle de mi visita y la posibilidad de hablar con ella.

Me volví a presentar con la mujer, de nombre Ernestina y su compañero Rosalino, poniendo énfasis en mi interés por la participación de las mujeres, a lo que ella respondió: - “Está bien, me gusta ¿tienes una grabadora de voz? Graba.” Saqué la grabadora de mi celular, y ella de manera fluida, con seguridad y calma, comenzó a desglosar la importancia del tianguis tanto a nivel local, nacional e internacional. Entendí entonces que es el único tianguis que se mantiene a partir de la leña seca como moneda de cambio, que es de vestigios prehispánicos, así como los diferentes intentos de despojo que han vivido durante los últimos veinte años por parte del gobierno municipal y de los que se han defendido a partir de la creación del Consejo Indígena del Trueque, las asambleas, las marchas, las alianzas con otras organizaciones, las reforestaciones y la recuperación de las ceremonias ancestrales.

Escuchar hablar a Ernestina con la seguridad de su voz, el desglose preciso que demuestra la trayectoria del Consejo Indígena del Trueque y el reconocimiento de la lucha de las mujeres, me dio esperanzas, y fue una experiencia clave en mi decisión de quedarme con ellas. Comencé visitándolas cada quince o veinte días, lo anterior me permitió conocer desde las palabras de varias mujeres la importancia de realizar el trueque, la organización del Consejo, así como los obstáculos que enfrentan cada martes y que impiden el buen funcionamiento del intercambio.

En el periodo de noviembre del 2018 a febrero del 2020, desde mi joven mirada académica, me dediqué a conocer con respeto y admiración a las mujeres de leña, así como a darme a conocer con honestidad. Esta temporalidad, también marcó mi experiencia como

investigadora ya que fue el periodo más intenso de trabajo de campo. De esta manera, pude identificar en sus palabras y prácticas la complejidad de su lucha por la defensa del trueque, así como ser espectadora y participante de los procesos de comunicación que generan las mujeres del Consejo Indígena del Trueque.

Estado de la cuestión

La comunicación de los pueblos indígenas es un tema que se ha problematizado muy recientemente dentro de las Ciencias de la Comunicación. De ahí que exista una brecha muy amplia que no ha permitido marcar un camino de investigación sólido y en concordancia con las necesidades de los pueblos. Los trabajos más relevantes que encontramos al respecto tienen como punto de partida el derecho a comunicar de los pueblos indígenas, el uso estratégico de los medios masivos de comunicación y la comunicación entendida como la facultad humana para heredar y transformar las formas culturales de los pueblos indígenas.

En todas estas líneas de discusión se ha comenzado a analizar el papel de los comunicadores indígenas y si bien, en la mayoría de las investigaciones se distingue que la participación, agencia y goce de los procesos de comunicación es diferente para los pueblos indígenas, no se consigue problematizar del todo cómo se constituye esta diferencia en cuanto hablamos de mujeres indígenas, principalmente cuál es la especificidad de los procesos de comunicación de las mujeres en un contexto de lucha y defensa de su modo de vida. En consecuencia fue necesario recurrir a bibliografía de varios campos de investigación con la finalidad de encontrar referencias sobre mujeres indígenas y su participación en procesos de comunicación en México y Latinoamérica.

La búsqueda y recopilación del material en el que se basa el presente estado del arte, comenzó con la revisión de la plataforma digital TESIUNAM que cuenta con un amplio archivo de tesis publicadas y digitalizadas en la Universidad Nacional Autónoma de México. Consulté Tesis de licenciatura, maestría y doctorado del área de las Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Además consulté las bases de datos digitales *Scielo*, *Redalyc* y *Dialnet*, en las cuales pude discriminar y recoger publicaciones afines a mi investigación de las revistas *Chasqui* *Revista Latinoamericana de Comunicación* y *Revista Científica de Investigaciones Regionales*. Mi revisión me llevó por: a) los estudios sobre

procesos de comunicación; b) los estudios de comunicación indígena; c) el derecho a comunicar de las mujeres; y d) los estudios de la comunicación alternativa.

En las investigaciones más sobresalientes, la comunicación de las mujeres indígenas es planteada desde los medios comunitarios en donde las mujeres toman un papel clave en el proceso de planeación, producción y transmisión de información. Así mismo están las reflexiones propias de las mujeres indígenas que permiten tener una referencia más fiel sobre sus procesos de comunicación. A continuación presento de manera descriptiva y analítica la literatura para sustentar las afirmaciones anteriores.

Respecto a las tesis de la UNAM, no encontré ninguna investigación que refiera a *los procesos de comunicación de mujeres indígenas*, por el contrario, estudian los procesos de comunicación en un sentido amplio y ambiguo. En algunas ocasiones se refieren al estudio del lenguaje desde la teoría semiótica o desde el funcionalismo¹, en otros estudios se habla de un proceso de comunicación alternativa en oposición a los medios hegemónicos² o también existen los estudios que aluden al uso de los medios de comunicación masiva de movimientos sociales³.

La comunicación de los pueblos indígenas ha sido analizada desde la denominada “comunicación alternativa⁴”; investigaciones en las que se indaga en la emergencia de medios alternativos, como respuesta al sistema comunicacional dominante y al mismo tiempo como canal por el cual los procesos de organización de pueblos indígenas, amplían su voz⁵. En estos estudios se destaca el empleo de entornos virtuales para desarrollar de manera autogestiva mensajes contrahegemónicos y que aprovechan las potencialidades de las redes

¹ Libertad Lorena Figueroa, *El papel del traductor y la traducción en el proceso de comunicación intercultural*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Ciencias de la Comunicación, México: FCPyS-UNAM, 2018.

² Ana Estrella Barona, *Tribunal Permanente de los pueblos como proceso de comunicación alternativa*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Ciencias de la Comunicación, México: FCPyS-UNAM, 2015.

³ Carmén Lucia Gómez, *Tejiendo hilos de comunicación: los usos sociales de internet en los pueblos indígenas de México*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, México: FCPyS-UNAM, 2005.

⁴ María Consuelo Lemus Pool, *La comunicación alternativa en la era digital. Procesos prácticos y actores en el contexto de jóvenes mexicanos*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. México: FCPyS-UNAM, 2017.

⁵ Ana María Cuesta, *Radio fogata y la agencia autónoma de comunicación Subversiones: el papel de los medios alternativos de comunicación en el proceso de organización del pueblo P'urhépecha en Cherán*. Tesis de Maestría en Estudios políticos y sociales, México: FCPyS-UNAM, 2014.

sociales digitales para proponer espacios de interacción, comunicación horizontal, participativa y orientada a la praxis transformadora.

En esta misma línea, encontramos referencias al uso del internet de los pueblos indígenas. Estas investigaciones tienen como objetivo comprender la manera en que organizaciones y comunidades indígenas traducen sus demandas en usos sociales teniendo como mediación a la internet. En otras palabras, rescatan las singularidades que derivan de los sujetos de comunicación indígena capaces de crear sus propios sistemas de información y comunicación; se analiza la formación de los usos sociales partiendo de la comunicación oral, la radio, el video hasta llegar a la internet.

Por otra parte, en trabajos de reciente producción destaca la problematización de las mujeres como actoras de la comunicación, autoras como Vega, 2013; Vázquez, 2017; Amilpas, 2020; Cornejo, 2013 y Gallagher, 2012 son pioneras en el campo de los Estudios de Género y Comunicación. Dichas investigadoras introdujeron la perspectiva de género para analizar los procesos comunicativos y visibilizar la participación de las mujeres como generadoras de sentido⁶. Cabe mencionar que aunque encontré referencias a la comunicación como un espacio comunitario en donde existen tensiones de clase, raza, religión, lenguaje, generación, y sexo⁷, hay un vacío teórico sobre comunicación y mujeres indígenas.

En cuanto al derecho a comunicar de los pueblos indígenas, ha sido estudiado a partir de las primeras experiencias de participación de los pueblos en medios de comunicación masivos en América Latina. Aunque en un principio no observamos un cuestionamiento respecto al derecho a comunicar de las mujeres indígenas, muy recientemente surgieron investigaciones que rescatan las reflexiones de las propias mujeres que abogan por un proceso de democratización de la palabra y de empoderamiento de género⁸.

En suma, el ejercicio de conocer genealogías e identificar grupos de trabajo relacionados a mi investigación me permitió entender cómo han sido o no estudiados los

⁶ Margaret Gallagher, “Los derechos humanos y a comunicar de las mujeres”. En: *Comunicación y derechos humanos*. Coord. Aimée Vega Montiel, México: CEIICH-UNAM y AIECS, 2012.

⁷ Amaranta Cornejo, *Análisis de los discursos de género de dos organizaciones de comunicación radical: Fundación Luciérnaga y Promedios de Comunicación Comunitaria*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos, México: UNAM, 2013.

⁸ Tarcila Rivera Zea, *La participación de la mujer en los procesos de comunicación comunitaria*. Foro Internacional Sobre Medios Indígenas y Comunitarios. Instituto Federal de Telecomunicaciones-UNESCO. Oaxaca, México- 9 de agosto 2017. CHIRAPAQ Centro de culturas indígenas del Perú, 2017.

procesos de comunicación de las mujeres indígenas dentro de las Ciencias de la Comunicación.

Planteamiento del problema

A pesar del estado permanente de emergencia que vive toda Latinoamérica, una de las características de los distintos modos de entender, hacer e investigar la comunicación, es la insistente ausencia de los procesos reales de comunicación humana, pareciera una forma de escapismo político: el hacer investigación para no tener que pasar a la acción, o mejor, se hace un tipo de investigación que no nos involucre, que no exija “práctica” alguna, porque investigando lo particular, sobre lo que es posible intervenir, se corre el riesgo de descubrir no solo argumentos para “criticar” el sistema sino herramientas para transformarlo.⁹

Contrariamente, esta investigación recupera la propuesta de Jesús Martín-Barbero del desplazamiento de un concepto de comunicación que sigue atrapado en la problemática de los medios, los canales y los mensajes a un concepto de cultura [y política], lo cual implica empezar a pensar los procesos de comunicación desde los problemas y las operaciones del intercambio social,¹⁰ vinculadas a las matrices de opresión adscritas al capitalismo, el patriarcado y el colonialismo, es decir desde los conflictos que articulan a una clase o grupo subalterno.

Al plantearme en la disciplina que me concierne la urgente atención a los procesos reales de comunicación que devienen desde “arriba” pero también a los que surgen desde la multiplicidad de las formas de protesta regional, local, ligadas a la existencia negada pero viva de la heterogeneidad cultural,¹¹ desde las clases oprimidas que ahora también llevan sus luchas a terrenos internacionales como una forma de hacer alianzas, esta investigación tiene como **objetivo** analizar los procesos de comunicación en las asambleas de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque para comprender si han permitido avances en su lucha.

Esta tesis incorpora la propuesta de varios investigadores latinoamericanos sobre “transformar el proceso, la torna dominante y normal de la comunicación social para que

⁹ Jesús Martín-Barbero, *Retos a la investigación de comunicación en América Latina*. Colombia: Humánitas, Portal temático en Humanidades, 1980, p.5.

¹⁰ Jesús Martín-Barbero, *De la Comunicación a la Cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso*. Colombia: Signo y Pensamiento, 2012, p.80. [fecha de Consulta 6 de octubre de 2020] Disponible en: [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=860/86023575006>]

¹¹ *Ibíd.* p.81.

sean las clases y los grupos dominados los que tomen la palabra¹²”. Este enfoque permite mostrar que los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque no se reducen a una comunicación hegemónica enajenada, ni tampoco a los *mass media*, sino que esta investigación reconoce a las mujeres de leña como sujetas políticas y actoras de la comunicación, mujeres que transforman su realidad, producen conocimientos y luchan por un modo de vida distinto al del capital.

Los procesos de comunicación que pude identificar son los siguientes: 1) la creación del Consejo Indígena del Trueque, 2) las asambleas, 3) las marchas, 4) las alianzas con otras organizaciones (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas y la Alianza Pueblos Indígenas del Estado de México); 5) las ceremonias ancestrales a las aguas (27 de junio) y a la tierra (12 de diciembre); 6) el archivo documental autogestivo que contiene fotografía, video, documentos periodísticos, actas de asamblea y su documental “Hombres y Mujeres de Leña”; y finalmente 7) la reciente creación de su página en Facebook “Consejo Indígena del Trueque” en donde comparten información, comunicados, invitaciones, fotografías y videos de su lucha¹³.

Asimilando y valorando el cúmulo de saberes que pude observar desde mi joven mirada académica, delimité el análisis de los procesos de comunicación de las mujeres del CIT en las asambleas, lo anterior teniendo en cuenta que una tesis de licenciatura no alcanza para el estudio completo de los procesos de comunicación ya mencionados. La delimitación también parte de la idea de que en este eje de investigación puedo estudiar una comunicación de las mujeres hablada, interpersonal e interna dentro de la organización del Consejo.

Tesis

En esta tesis sostengo que *los procesos de comunicación, como el lugar en donde se construye la comunidad, pueden ser también un espacio de pugna por la transformación social en general y en esta investigación por la situación específica de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque. De esta manera entiendo que las mujeres de leña son actoras de la comunicación en tanto que generan estrategias de cambio a partir de los procesos de comunicación en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque. De la misma manera,*

¹²Jesús Martín-Barbero, *Retos a la investigación de comunicación en América Latina*. Colombia: Humánitas, Portal temático en Humanidades, 1980, p. 14.

¹³ Revisar Anexo fotográfico.

entiendo que los procesos de comunicación de las mujeres de leña están atravesados por distintos sistemas de dominación que restringen su desarrollo pleno.

Hipótesis

Los procesos de comunicación (la interacción, la participación, la horizontalidad, la autogestión y los mensajes contrahegemónicos) han permitido a las mujeres del Consejo Indígena del Trueque generar avances en su lucha y buscar la *praxis* transformadora que les permita acceder a una vida digna.

Metodología de análisis

Los procesos de comunicación de las mujeres del CIT, están atravesados por una adscripción étnica, relaciones de género, un carácter histórico, su ubicación territorial y el sistema económico imperante. Son procesos de comunicación heterogéneos que pueden ser estudiados a partir de seis ejes analíticos: la interacción, la participación, la comunicación horizontal, el mensaje contrahegemónico, la autogestión y la *praxis* transformadora. Todos estos elementos son puestos en relación en esta tesis, con el objetivo de analizar los procesos de comunicación en las asambleas de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque para comprender si han permitido avances en su lucha.

Los seis ejes de análisis que ya mencioné, han sido desarrollados por diferentes autores de la Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM). El reto ha sido construir puentes entre ellos y las sujetas de investigación, lo cual fue posible gracias a los aportes de la comunicación indígena que, en concordancia con la ELACOM, tienen una concepción de *comunicación* como el poner en común no solo la palabra, sino la vida misma.

La intención de estudiar los procesos de comunicación de un grupo de mujeres indígenas, me llevó a la conclusión de que dichos procesos están atravesados por el género, la clase, la etnia y el contexto geográfico. Por ello, construí el contexto histórico y sociodemográfico en que se desarrollan los procesos de comunicación. En este sentido, hice énfasis y análisis sobre su especificidad de ser mujeres, indígenas y campesinas.

A la vez los aportes del feminismo y su categoría de género, me permitieron analizar los procesos de comunicación de las mujeres del CIT. En específico, la categoría de género ofrece un marco analítico para hacer visible que la construcción de lo masculino y lo femenino, los sujetos en el ámbito público y lo privado, son resultado de una estructura de

poder capitalista, patriarcal y colonialista. El análisis feminista de este sistema de dominación ha permitido el surgimiento de categorías como género y patriarcado, las cuales develan los sesgos que existen en el quehacer de la comunicación.

Para definir el género como categoría, recurrí a la historiadora Joan Scott quien la entiende como “una forma primaria de relaciones significantes de poder¹⁴”, en donde los cambios en la organización de las relaciones sociales, sólo serán posibles si cambian las formas en que se ejerce el poder. Así, la definición ofrecida por Scott, pone en evidencia que la construcción del género es atravesada por relaciones de poder impuestas por un sistema hegemónico que el pensamiento feminista denomina “patriarcado”. Para la filósofa española Celia Amorós el patriarcado es:

“...un orden social antiguo y longevo, que tiene justamente en la universalidad de los varones como sujetos de la vida social y sujetos dominantes su rasgo más significativo.”¹⁵

Siguiendo a Celia, la noción de patriarcado permite “identificar el conjunto de relaciones sociales que sustentan la dominación de los hombres sobre las mujeres a través de los pactos que ellos establecen, orientados por la interdependencia y la solidaridad”¹⁶. Es evidente que este contexto hostil impide el ejercicio pleno del derecho a comunicar de las mujeres y tiene especificidades aún más complejas cuando hablamos del acceso a la comunicación de las mujeres indígenas.

Así también, la perspectiva de análisis del feminismo, la cual propone el término *mujeres indígenas*, donde las categorías etnia, clase y género, son fundamentales para comprender las condiciones de orden histórico, económico, político y social de mis sujetas de estudio:

“[...] una perspectiva histórico crítica de dicha condición nos conduce a reconocer que antes que una categoría sociocultural, quienes integran las sociedades indígenas ostentan una categoría sociopolítica resultado de su subordinación, primero a los poderes coloniales, después a los poderes del estado nacional. Importantes mujeres indígenas organizadas encuentran en esa posición de dominación el sustento de su situación actual, por lo que

¹⁴ J.W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, En: Lamas Marta Compiladora. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG, 1996, p.26.

¹⁵ Celia Amorós, *Feminismo, Igualdad y diferencia*. México: UNAM-PUEG, 1994, p.57.

¹⁶ Ídem.

aclaran el carácter político de ésta, y desde ahí, asumen la defensa de su cultura como un derecho inalienable”¹⁷.

Ser mujeres indígenas es entonces, encontrarse en un grupo triplemente subordinado, en donde se reúnen tres reclamos que se entretajan unos a otros y responden a un orden vertical donde se ejercen relaciones jerárquicas. Por esta razón, el feminismo permite conocer en qué condiciones son construidos los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque.

Finalmente, el título de esta tesis *mujeres de leña*, además de ser fruto de su autodenominación, también parte de entenderlas dentro de su ser campesinas y recolectoras de leña seca, actividades que desenvuelven cotidianamente. De esta manera, poner atención en el trabajo agrícola y comercial, la concepción del mundo indígena -otomí, nahua y tlahuica-, su organización política basada en la asamblea, su espacio territorial y sus características sociodemográficas, permiten dilucidar los procesos de comunicación de las mujeres de leña.

Método de recopilación de la información

Estudios como los de Elena Nava y Baca-Feldman muestran la importancia del trabajo de campo en radios comunitarias, asambleas u otros espacios en los que se puede observar y ser participe de los procesos de comunicación de pueblos y organizaciones indígenas. Los procesos de comunicación que voy a estudiar, los han conformado principalmente mujeres viudas, madres solteras, adultos mayores, niñas y niños del Consejo Indígena del Trueque. Mujeres ñühüs, nahuas y tlahuicas que se reúnen cada martes en la plaza del trueque de Santiago Tianguistenco para practicar el cambio de leña seca por productos básicos del hogar, así como para la organización de su Consejo Indígena del Trueque en las asambleas, ceremonias, marchas, alianzas con otras organizaciones y en la creación de su Archivo Documental Autogestivo, que cuenta con material audiovisual y hemerográfico de hace más de veinte años.

En otras palabras, existe entre las mujeres de leña, un espacio territorial definido que me permite observar sus procesos de comunicación. En esta tesis me acoté al estudio de las

¹⁷ Martha Patricia Castañeda, “Feministas indígenas en movimiento: propuestas para erradicar la violencia de género”. En: Gandarilla Salgado, José, Juárez Gamiz, Julio y Mendoza Rosas, Rosa María (coords.), *Jornadas Anuales de Investigación 2008*, México, CEIICH-UNAM, 2009, p. 481.

asambleas que se realizan en el lugar y horario del tianguis. El trabajo de campo me permitió hacer observación en el lugar del tianguis y de los procesos de comunicación de las mujeres de leña, logrando un acercamiento a sus procesos de comunicación.

Las técnicas utilizadas para recopilar la información fueron la observación participante, la entrevista a profundidad, la conversación informal y el audiovisual. Tanto la entrevista a profundidad como la conversación informal, responden a una necesidad de investigación feminista sobre el tomar en serio la palabra de las mujeres. En palabras de Patricia Castañeda, en esta tesis planteo “el relevamiento de las maneras como las mujeres se definen a sí mismas, dónde se colocan dentro del entramado de la vida social al que se reconocen adscritas-o excluidas también-, cómo se enuncian y qué metáforas emplean para referirse al mundo que las rodea, cómo se ubican en ese mundo, cómo lo conciben y cómo lo nombran¹⁸”.

Realicé diez entrevistas semiestructuradas, todas basadas en una batería de preguntas en dónde pretendí conocer directamente la experiencia de las mujeres del CIT en el intercambio de leña y dentro de la organización del Consejo. Las entrevistas las realicé en visitas acordadas en el domicilio de cada mujer y abarcan los siguiente rubros: nombre, edad, lugar de residencia, lugar de nacimiento, familia, autoadscripción indígena, historia de vida, participación en el intercambio de leña, trayectoria generacional dentro del intercambio de leña, trayectoria en el Consejo, participación en procesos de comunicación, participación en asambleas, participación en la realización del documental “Hombres y Mujeres de Leña”, expectativas a futuro sobre el caminar del Consejo Indígena del Trueque. En esta última sección pregunté sobre qué significa para ellas el cambio de leña, así como qué pasaría si el cambio de leña dejara de existir.

Además, tuve charlas informales con mujeres mayores, adultas, jóvenes y niñas los días martes y en el espacio del tianguis. Algunas mujeres pertenecientes al Consejo Indígena del Trueque, otras comerciantes que llegan al lugar, y personas que van de paso a desayunar o a comprar algún alimento.

¹⁸ Martha Patricia Castañeda, “Etnografía feminista”, *En: Norma Blázquez Graf, et. al. Coords., Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: UNAM-CEIICH-CRIM-Facultad de Psicología, 2012, p.233.

Una parte importante de la información obtenida proviene de la observación participante que comencé en noviembre de 2018, con una pausa de casi dos años (de marzo de 2020 a enero del 2022) a causa de la pandemia mundial por Covid-19. Sin embargo, esta pausa imprevista no me impidió realizar visitas intermitentes ni perder comunicación con las mujeres de leña. Para la recolección de datos realicé notas de campo, un diario de campo, transcripción parcial de las conversaciones informales, transcripción total de las diez entrevistas semiestructuradas, fotografías, videos y grabaciones en audio.

Lo anterior me permitió estudiar los procesos de comunicación de las mujeres del CIT los días martes en la plaza del trueque, poniendo atención a sus asambleas y la interacción entre mujeres. También acompañé y recabé datos en sus marchas, ceremonias, reuniones con el presidente municipal de Tianguistenco Diego Moreno Valle, reuniones con la Alianza de Pueblos Indígenas de la Sierra Oriente y la participación con la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Esta interacción cercana con las actividades de las mujeres del CIT fue fruto de un trabajo constante que me permitió obtener su confianza.

Estructura de la tesis

En el primer capítulo titulado, “Aproximaciones teóricas a los procesos de comunicación”, expongo la discusión teórica en torno a la delimitación de las categorías centrales para el análisis del problema de investigación. Recupero la propuesta de diversos investigadores de la Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM) para entender las diferentes dimensiones que constituyen a los procesos de comunicación.

Al enmarcar a los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque como parte de una articulación más amplia que constituye el Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas, en el capítulo 2, titulado “La lucha indígena y los procesos de comunicación”, describo el contexto histórico y político en el que se encuentra la lucha de las mujeres y pueblos indígenas en México, me centro en algunos momentos clave para el fortalecimiento de la participación política de las mujeres y coloco la importancia de la comunicación para potenciar su lucha.

El tercer capítulo titulado “El Consejo Indígena del Trueque”, tiene el objetivo de entender a los procesos de comunicación de las mujeres de leña desde una mirada histórica. Expongo diferentes momentos del tianguis del trueque, desde su surgimiento en la época

prehispánica, hasta la actualidad. Así mismo, describo las relaciones cotidianas entre mujeres en el espacio del tianguis y finalmente presento al Consejo Indígena del Trueque.

En el cuarto capítulo que lleva por nombre “Mujeres de leña: sujetas políticas y actoras de la comunicación”, presento el corpus empírico con una explicación de la concepción e importancia de la asamblea para los pueblos indígenas. Finalmente con ayuda de los seis ejes analíticos que presento en el primer capítulo (interacción, participación, comunicación horizontal, autogestión, mensaje contrahegemónico y *praxis* transformadora), hago un análisis de los procesos de comunicación en las asambleas de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque para comprender si han permitido avances en su lucha.

Al final del texto incluyo un anexo de fotografías que tomé durante la investigación. El anexo fotográfico parte de la propuesta de Eduardo Maldonado sobre la utilización del audiovisual para la investigación social, para el autor “el investigador tiene ante sí una realidad en constante cambio que necesita detener, fijar, dejar impresos esos determinados momentos en que tiene acceso a ella y bajo determinadas circunstancias de la realidad¹⁹”. De aquí nace mi intención de fotografiar a las mujeres de leña en los diferentes momentos de sus procesos de comunicación: en el intercambio de leña, las asambleas, las ceremonias, las marchas, las reuniones con el presidente municipal y las asambleas con otras organizaciones aliadas.

Así también, el anexo fotográfico tiene el propósito de contribuir al proceso de defensa, me refiero a una necesidad de “producir comunicación que resulte evidentemente útil para el proceso de concientización y de cambio²⁰” que llevan a cabo las mujeres del Consejo Indígena del Trueque, de tal manera que puedan mirarse a ellas mismas como actoras de la comunicación, y mostrarse de esa manera ante el mundo.

¹⁹ Eduardo Maldonado, “Anexo 6. Investigación filmada y su utilización en el medio rural”, en: Francisco Gomezjara, *El diseño de la investigación social*, México: Fontamara ediciones nueva sociología, p. 319

²⁰ Ídem.

Capítulo I. Aproximaciones teóricas a los procesos de comunicación

Introducción

Este primer capítulo tiene la finalidad de definir a los procesos de comunicación, presentar la perspectiva teórica desde la que se abordan y definir algunas categorías que los constituyen. El capítulo está integrado por dos apartados, el primero es una discusión conceptual respecto a los aportes de diferentes teóricos de la Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM), los cuales me permiten generar una definición de *procesos de comunicación*. María Cristina Mata, Carlos Baca Feldman, Jesús Martín-Barbero, Francisco Sierra Caballero, Manuel Corral Corral y Armand Mattelart definen la comunicación cómo el trabajo y la lucha constante por una sociedad en la que comunicar equivale a poner en común prácticas, conocimiento, lenguaje, territorio y la vida misma.

Al mismo tiempo, con ayuda de la ELACOM y el marxista Ernest Mandel, desarrollo mi propuesta de caracterizar a la comunicación como *procesos*, parto de una perspectiva histórica en donde reconozco la capacidad transformadora de los procesos de comunicación de las mujeres del CIT, y al mismo tiempo, los entiendo como parte de un entramado social y no como elementos aislados.

En el segundo apartado, recupero la propuesta de María Consuelo Lemus²¹ sobre los núcleos teóricos de lo alternativo y con ayuda de los aportes de la educación popular de Paulo Freire, Mario Kaplún y Luis Ramiro Beltrán desarrollo seis ejes analíticos que integran a los procesos de comunicación: la interacción, la participación, la comunicación horizontal, la autogestión, el mensaje contrahegemónico y la *praxis* transformadora.

De esta manera, desarrollo una pregunta por cada eje las cuales son contestadas en el capítulo IV. Estas preguntas tienen la finalidad de enmarcar los procesos de comunicación de las mujeres del CIT en las teorías de las Ciencias de la Comunicación. En su conjunto, los dos apartados que integran este primer capítulo contribuyen a entender las bases de los procesos de comunicación desde la complejidad de sus elementos y plantea los ejes para un análisis integral.

²¹ María Consuelo Lemus, *La comunicación alternativa en la era digital. Procesos prácticos y actores en el contexto de jóvenes mexicanos*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. México: FCPyS-UNAM, 2017.

1.1 Procesos de comunicación

Definir qué entendemos por comunicación, equivale a decir en qué clase de sociedad queremos vivir²². Este trabajo de investigación es una propuesta para tomar la Comunicación como una táctica para la transformación; es el rescate y la creación de discursos distintos que cuestionen el dominante. De manera implícita se busca hacer crítica a las investigaciones hegemónicas, que han degradado el concepto de Comunicación a la transmisión de información, que la han centralizado en estudios de cibernética o *mass media*, que responden a las necesidades de una sola clase.

La palabra *comunicación* deriva de la raíz latina *communis* que se refiere al poner en común algo con otro, es la misma raíz de comunidad y de comunión pues expresa algo que se comparte, que se tiene y que se vive en común. Existe un verbo griego que ayuda a explicar mejor el significado de la comunicación. Se trata de la palabra *koinooneo*, de la cual se extrae el sentido por excelencia de la comunicación, el hacer comunidad:

“El vocablo comunicación procede directamente del latín *communis*=común (del prefijo *cum*=con y del verbo *munio*=construir): el verbo latino correspondiente es comunicarse=hacer común, juntar, compartir, comulgar. Un significado más explícito tiene el verbo griego *koinooneo*=tener en común, formar comunidad, participar, asociarse, estar en relación íntima con, comunicar. Comunicarse y *koinooneo* hacen referencia, respectivamente, a la *comunitas* y a la *koinoía*=comunidad, fuera de la cual no podría realizarse la acción implicada en el verbo²³”.

De esta manera, la comunicación es el elemento indispensable para la formación de la comunidad. Sin embargo, entendida desde una visión crítica de la comunicación, es necesario integrar algunos elementos a la definición original, ya que lo comunitario no está libre de conflicto, el conflicto siempre va a existir en cualquier proceso de interacción social.

Para acercarme críticamente a la propuesta de *procesos de comunicación*, me baso en los trabajos de diversos investigadores de la Escuela Crítica Latinoamericana de Comunicación (ELACOM), al plantear que el pensamiento crítico debe “reivindicar la capacidad transformadora de la perspectiva histórica; tratando, en suma, de mirar hacia atrás y hacia adelante, en el tiempo y en el espacio, [...] capturando, en su esencia, el complejo

²² Mario Kaplún, *El comunicador popular*. Ecuador: CIESPAL-CESAP-Radio Nederland, 1985, p.67.

²³ Manuel Corral Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, México: Premia editora, 1988, p.29.

prodigio de la vida en común²⁴”. De aquí nace mi proposición para entender la comunicación como “un cambio continuo, no como una *suma de hechos*, sino como una combinación de procesos, en donde ninguna parte puede ser comprendida aisladamente, al margen de sus interconexiones, de sus relaciones con las otras partes²⁵”. En este sentido, para llegar a una comprensión profunda de los procesos de comunicación de las mujeres del CIT se debe partir de la hipótesis de que éstos no son estáticos sino que en ellos se presentan continuos cambios y contradicciones.

Tomo las definiciones de diversos autores de la ELACOM, para caracterizar lo que entiendo por procesos de comunicación. Desde una perspectiva marxista, Armand Mattelart menciona que:

“Si se pretende buscar en su obra [de Marx] la huella del vocablo <comunicación> en un sentido actual, hay que incluir todas las formas de relaciones de trabajo, intercambio, propiedad, conciencia social, relaciones entre individuos, grupos, naciones y Estados²⁶”.

Esta perspectiva rompe con la idea de que la comunicación se refiere únicamente al estudio del lenguaje y la comunicación imperante de los *mass media*, asimismo, permite pensar la compleja red de relaciones que constituyen a los procesos de comunicación, en donde el *poner en común* no se limita a un espacio local, sino que va más allá de fronteras. La comunicación comienza cuando entendemos que el sistema de dominación capitalista, patriarcal y colonial es común para el 99% de la humanidad y cuando comenzamos a construir formas para transformarlo. Así, para Baca Feldman es importante ver:

“cómo diferentes procesos de penetración del capital han generado luchas que impiden que estos procesos se desarrollen del todo, y cómo dichas luchas se apoyan en herramientas de la comunicación para hacerse resonar. Pero ello no es un proceso sencillo; requiere ver en él una serie de elementos que, aunque contradictorios, también contienen las posibilidades de construcción de otro mundo posible²⁷”.

²⁴ Francisco Sierra, *Marxismo y Comunicación*, España: Siglo XXI, 2020, p.22.

²⁵ Ernest Mandel, *El lugar del Marxismo en la historia*. Ediciones y distribuciones hispánicas, 1988, p.10.

²⁶ Armand Mattelart, “Prólogo”. En: Caballero Sierra Francisco, *Marxismo y Comunicación*, España: Siglo XXI, 2020, p.9.

²⁷ Carlos Baca-Feldman, *Experiencias resonantes de comunicación en pueblos indígenas de Oaxaca, México*. México: Universitas Humanística, 2016, p.258. [fecha de Consulta 7 de enero de 2022]. Disponible en: [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79143218010>].

Otros referentes significativos provienen del campo de la educación, lo son la pedagogía de la liberación del brasileño Paulo Freire, al igual que los trabajos del argentino Mario Kaplún sobre comunicación educativa:

“La verdadera comunicación está dada [...] por dos o más seres o comunidades humanas que intercambian y comparten experiencias, conocimientos, sentimientos. Es a través de ese proceso de intercambio cómo los seres humanos establecen relaciones entre sí y pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria²⁸”.

Así, proponemos retomando a Freire entender a la *comunicación* desde un sentido dialógico:

“Ser dialógico es no invadir, no manipular, no imponer consignas. [...] es el encuentro amoroso de los seres humanos que, mediatizados por el mundo, lo “pronuncian” esto es, lo transforman y, transformándolo, lo humanizan, para la humanización de todos²⁹”.

En este sentido, recupero las propuestas anteriores para definir a los procesos de comunicación como todas las formas de interacción entre individuos, grupos, naciones y Estados que intercambian memoria, trabajo, territorio y conciencia social, poniendo en común voluntariamente su posibilidad de construirse con otros bajo condiciones de horizontalidad, participación, autogestión y transformación en dónde conviven el pasado, el presente y el futuro, expresando los avances y límites que tienen lugar en un sistema económico particular.

Esta definición también parte de mi observación en campo, donde comprendí que los procesos de comunicación de las mujeres del CIT no se limitan a su incursión en los *mass media*, ni tampoco al uso del lenguaje hablado, para ellas, la comunicación es principalmente el poner en común la vida misma. Entiendo que los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque se manifiestan en el intercambio de leña, la herencia de la memoria colectiva por el mantenimiento del trueque, la creación del Consejo Indígena del Trueque, las asambleas, las marchas, las ceremonias a *Tsimakijhoi* y a las aguas, las alianzas con otras organizaciones (CONAMI, ECMIA y Alianza Pueblos Indígenas), el archivo documental autogestivo, la creación de su documental “Hombres y Mujeres de Leña”, así como la reciente creación de su página en Facebook; son todas ellas relaciones que antes que nada, tienden a reproducir, conservar y reactualizar los lazos sociales en comunidad.

²⁸ Mario Kaplún, *El comunicador popular*, Ecuador: CIESPAL-CESAP-Radio Nederland, 1985, p.69.

²⁹ Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI Décima tercera edición, 1984, p.46.

Igualmente, en las propuestas anteriores se puede encontrar un mismo tejido, todas parten de la inclusión de que el término “procesos de comunicación” implica una relación dialógica distinta a la óptica verticalista de las relaciones unidireccionales. Hay un intento por centralizar a los sujetos hacedores y receptores de la comunicación. Subyace, con mayor o menor grado, una crítica al sistema de medios imperante, a la verticalidad de sus emisiones y a la imposibilidad de otro camino. Al respecto, Lemus Pool en su tesis de licenciatura propone cinco núcleos teóricos que, en conjunto con los aportes de Mario Kaplún, Paulo Freire y Luis Ramiro Beltrán, desprenden la conceptualización de una comunicación alternativa, popular, comunitaria o emergente, de la que retomo: la interacción, la participación, la comunicación horizontal, la autogestión, los mensajes contrahegemónicos y la *praxis* transformadora los cuales considero que constituyen el planteamiento básico en los procesos de comunicación. A continuación paso a caracterizar cada una de las dimensiones para después identificar preguntas específicas que me puedan ayudar a comprender los procesos de comunicación de las mujeres del CIT.

1.1.1 La interacción

La interacción es la acción que se ejerce recíprocamente entre dos o más personas. Para el filósofo y pedagogo brasileño Paulo Freire, el proceso de interacción social es un planteamiento relevante para lograr la comunicación a través del diálogo y romper con la hegemonía de los modelos unidireccionales basados en monólogos. En su libro “¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural”, Freire subraya la importancia de romper con las interacciones sociales extensionistas en donde un sujeto activo extiende unidireccionalmente sus conocimientos y sus técnicas, de tal modo que el sector receptor es considerado inferior. “El objetivo fundamental del extensionista, es intentar hacer que *el otro* cambie sus conocimientos asociados a su acción sobre la realidad, por otros, que son los conocimientos del extensionista³⁰”.

La interacción es el primer paso para llevar a cabo la posibilidad de cada individuo de construirse con otros y “comienza desde las formas más básicas de intercambio simbólico, como es el encuentro entre dos o más actores sociales, el cual puede estar cargado de atracción o rechazo; la mirada entendida como el proceso intersubjetivo de descubrimiento

³⁰ *Ibíd.*, p. 24.

del ser frente a los otros[...] permite el contacto, el reconocimiento y entendimiento mutuo, [...] es una experiencia que se comparte y al mismo tiempo es un aprendizaje³¹”. La centralidad de la interacción es relevante debido a que nos permite reconocer los vínculos de intercambio, diálogo y apertura que se ejercen en los procesos de comunicación de las mujeres del CIT. A diferencia del extensionismo que crítica Freire, la interacción se genera cuando la presencia, propuestas y respuestas de todos son tomadas en cuenta con una finalidad compartida que los relaciona activamente.

De lo anterior me pregunto ¿las asambleas de las mujeres del CIT rompen con el modelo unidireccional, es decir, posibilitan canales de interacción y entendimiento mutuo como primer paso para alcanzar la transformación?

1.1.2 La participación

La noción de participación implica el ejercicio o práctica habitual de algo. Toda persona en un proceso de comunicación debe contar con oportunidad igualitaria o similar de participación de manera que se evite la monopolización de la palabra mediante el monólogo.

“Un sistema de comunicación puede, pues, considerarse participativo si provee mecanismos y canales que permitan a los grupos de base participantes determinar con independencia los contenidos temáticos del programa y generar sus propios mensajes; si hace posible que los sectores populares hablen de lo que ellos mismos quieren hablar³²”.

El objetivo de la participación es incidir directamente en la resolución de problemas colectivos por lo que estas prácticas implican también que todos los participantes en el proceso de comunicación “deben identificarse como comunicadores³³”, es decir, la comunicación se realiza de manera consciente y voluntaria para incidir de manera directa sobre las acciones colectivas realizadas en autonomía por el grupo y organización implicada.

³¹ R, Santoyo, *En torno al concepto de Interacción*, Perfiles educativos, 1985. En: María Consuelo Lemus Pool, *La comunicación alternativa en la era digital. Procesos prácticos y actores en el contexto de jóvenes mexicanos*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. México: FCPyS-UNAM, 2017, p.77.

³² Mario Kaplún, “Uruguay, participación: praxis, propuesta, problema. La experiencia del casete-foro.” En: Máximo Simpson, *Comunicación alternativa y cambio social*, Tomo I, América Latina: Premia editora, 1989, p. 275.

³³ Luis Ramiro Beltrán, *Adiós Aristóteles: La comunicación horizontal*. Brasil: Revista Comunicación y Sociedad No. 6, 1981, p. 19.

Desafortunadamente estamos en una sociedad atravesada por diversos sistemas de dominación en donde la mayor parte de la población y colectividades se encuentran en situaciones de desventaja frente a la comunicación hegemónica, por tanto es necesario una toma de conciencia de los actores de la comunicación que parta de la escucha, la confianza, el auto-conocimiento e interés para tomar postura, hacerse nombrar desde sus propios términos y centrarse en la transformación social de la realidad.

De esta manera, para Mario Kaplún el contexto de los sujetos y sujetas hacedoras de la comunicación incide significativamente en los procesos de comunicación en tanto participación de los agentes: “marcados por una sociedad y una educación autoritarias, que los llevan a verse como ignorantes e intelectualmente inferiores, acostumbrados a delegar la interpretación de sus problemas a otros más ‘sabios’, tienden a restar valor a su propio pensamiento³⁴” Esta discusión respecto a los elementos que confluyen para generar la participación la podemos observar en los procesos de comunicación de las mujeres del CIT, por ello me pregunto: **¿Cómo y en qué medida participan las mujeres de leña en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque?**

1.1.3 La comunicación horizontal

Parafraseando a Lemus Pool, la comunicación horizontal es entendida como aquella que se establece entre iguales, sin mediar estructuras de autoridad, posibilita la participación como una relación dialógica entre quienes interactúan³⁵. De acuerdo con Mario Kaplún la comunicación horizontal tiene el propósito de generar una educación liberadora: “formar al ser humano comprometido en su propia acción crítica creadora y socializante, en la permanente reestructuración de la sociedad³⁶”. En este sentido, es fundamental la concientización para subvertir las relaciones unidireccionales y colocar a los sujetos en horizontalidad como agentes activos de los procesos de comunicación.

Para Luis Ramiro Beltrán la comunicación vertical es la que realizan los medios de comunicación, los cuales al imposibilitar una respuesta del receptor se impone una visión del

³⁴ Mario Kaplún, “Uruguay, participación: praxis, propuesta, problema. La experiencia del casete-foro.” En: Máximo Simpson, *Comunicación alternativa y cambio social*, Tomo I, América Latina: Premia editora, 1989, p.278.

³⁵ María Consuelo Lemus Pool, *La comunicación alternativa en la era digital. Procesos prácticos y actores en el contexto de jóvenes mexicanos*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. México: FCPyS-UNAM, 2017.

³⁶ Mario Kaplún, *El comunicador popular*. CIESPAL-CESAP-Radio Nederland, 1985.

mundo definitiva y verdadera. El esquema de comunicación horizontal, contraria a la comunicación vertical, es:

“El proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación. [...] Los seres humanos se comunican con múltiples propósitos. Lo principal no es el ejercicio de influencia sobre el comportamiento de los demás³⁷”.

Desde la propuesta de Ramiro Beltrán, la comunicación horizontal es parte de una necesidad humana y por tanto un derecho social al que deben acceder en igualdad de condiciones todos los seres humanos. Sin embargo, el autor plantea que esta comunicación no es completamente pura, por lo que es necesario entenderlo en términos políticos, en tanto incidir en un sistema de comunicación permeado por el capitalismo, patriarcado, colonialismo y otros sistemas de dominación, así pues, esta práctica comunicativa es “manipuladora, engañosa, explotadora y coercitiva³⁸”.

“La práctica de la comunicación horizontal es más viable en el caso de formatos interpersonales (individuales y de grupo) que en el caso de los formatos de masas. Una obvia explicación técnica para ello es la dificultad intrínseca de lograr la retroalimentación en la comunicación de masas. Pero la principal explicación es política: es el hecho de que los medios de comunicación de masas son, en su mayoría, atrincherados instrumentos de las fuerzas conservadoras y mercantilistas que controlan los medios de producción nacional e internacionalmente³⁹”.

Finalmente, puede entenderse que la comunicación horizontal se encuentra en las relaciones interpersonales, en función de un proyecto de concientización crítico que plantea las posibilidades de transformar las relaciones de dominación hegemónicas. El poner sobre la mesa este tipo de comunicación horizontal representa la necesaria exploración de caminos posibles para la transformación de nuestras realidades.

¿Las asambleas de las mujeres del CIT se rigen bajo una comunicación horizontal?

³⁷ Luis Ramiro Beltrán, *Adiós Aristóteles: La comunicación horizontal*. Brasil: Revista Comunicación y Sociedad No, 6, 1981, p. 17.

³⁸ *Ibidem*, p.21.

³⁹ *Ibidem*, p.20.

1.1.4 La autogestión

Parafraseando a Rossler la noción de autogestión se refiere a un sistema de organización de las actividades sociales desarrolladas en comunidad, en donde las decisiones y acciones se definen y sostienen directamente por todos los integrantes del grupo. Dependiendo de las necesidades de la colectividad, las decisiones y acciones implican la autogestión de la economía, política, comunicación y todos los factores necesarios para el buen vivir de la comunidad. Esto implica entender que existen comunidades relativamente autónomas o que luchan por su autonomía en función de un objetivo común.

Así pues, para Ramiro Beltrán, existen procesos de comunicación que no son privados ni gubernamentales, sino comunitarios. “Este sistema de organización es considerada la más avanzada e integral forma de participación puesto que permite a la comunidad decidir sobre políticas, planes y acciones⁴⁰”. Por ello, la práctica de los procesos de comunicación es más viable en el caso de formatos interpersonales (de comunidades) que en el caso de formatos de masas, ya que en la comunicación de masas existe una dificultad intrínseca de lograr la participación de manera autogestiva de los actores de la comunicación. Además, el hecho de que los medios de comunicación de masas son en su mayoría, atrincherados instrumentos de las fuerzas conservadoras y mercantilistas que controlan los medios de producción nacionales e internacionales, impide sobre todo, la autogestión de la comunicación.

De esta manera, la autogestión permite a cada una de las personas, como sujetos autónomos tener garantizado su derecho a participar en la toma de decisiones sobre los asuntos que afectan a toda la comunidad. De lo anterior me pregunto, **¿las asambleas de las mujeres del CIT son construidas en autogestión frente a instituciones gubernamentales y privadas?**

1.1.5 El mensaje contrahegemónico

Los procesos de comunicación deben constituir una opción de expresión frente a cualquier forma de dominación hegemónica, deben ser la vía para interpelar el discurso dominante. Para Mattelart, que recupera el concepto de *hegemonía* del marxista italiano Antonio Gramsci, la hegemonía es “la capacidad de influencia, e incluso de dominio, político, moral, cultural y teórico, ejercida por un grupo social⁴¹”. Es un “bloque histórico” que llega a ser

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Armand Mattelard, *Por una mirada-mundo. Conversaciones con Michel Sénécal*. Chile: Universidad de la Frontera. 2013, s/p.

el referente en la vida del cuerpo social y que influencia su modo de vida, su mentalidad, sus actitudes y sus comportamientos prácticos. “Hace posible pensar la dominación social como un proceso en el que una clase hegemoniza en la medida en que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas⁴²”.

Los discursos dominantes o mensajes hegemónicos son más visibles en el control de los medios de comunicación masivos, en dónde se reproducen tendencias que responden a los intereses y necesidades de una sola clase y se transmiten de manera vertical a grupos subalternos a nivel global. Frente al control de los *mass media*, comunidades y grupos subalternos se han organizado para evidenciar sus necesidades materiales y políticas, que no están representadas en los discursos hegemónicos. El mensaje contrahegemónico, por tanto, hace referencia al discurso que proviene de grupos subalternos excluidos por su clase, etnia, género, orientación sexual, edad o religión, quienes se oponen, cuestionan y problematizan el orden social dominante. Los discursos y prácticas que generan están orientadas a la transformación de la realidad a partir de la crítica del sistema de dominación capitalista, patriarcal y colonial establecido.

El mensaje contrahegemónico permite analizar los procesos de comunicación de las mujeres del CIT como oposición y resistencia hacia los intentos de despojo y apropiación del tianguis del trueque. Entiendo a las mujeres del CIT como actoras de lucha que se posicionan a partir de sus procesos de comunicación en defensa de su modo de vida. Es a través de los procesos de comunicación que se construyen con una orientación transformadora, en donde puedo analizar también el contenido de sus mensajes contrahegemónicos. **¿Las asambleas de las mujeres del CIT contienen, construyen y promueven mensajes contrahegemónicos frente a los discursos hegemónicos de agentes externos?**

1.1.6 La praxis transformadora

El concepto de *praxis* transformadora que tiene su raíz en el materialismo histórico, me va a permitir entender cómo las mujeres del CIT hacen uso de sus procesos de comunicación en su lucha por transformar su realidad actual. Para su definición Lemus Pool propone distinguir a qué hace referencia la actividad y la *praxis*, ya que “toda *praxis* es actividad, pero no toda

⁴² Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. España: Ediciones G. Gili, 1987, p.85.

actividad es *praxis*⁴³”. Para Lemus que retoma Sánchez-Vázquez, la actividad es un acto orientado a un fin y ejecutado de manera consciente por un sujeto; por otra parte, la *praxis*, en tanto actividad, se enfoca “en la transformación del mundo exterior para satisfacer alguna necesidad humana⁴⁴”.

Así mismo, el prefijo “trans” etimológicamente hace referencia a un “más allá” o “al otro lado”, entonces “la transformación social es la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es la dominación, la explotación y el despojo⁴⁵”. En este sentido, los procesos de comunicación se relacionan con la *praxis* transformadora cuando se orientan a alcanzar un cambio en la estructuración de una sociedad o comunidad, en términos de justicia y equidad, económica, política, de género o sociocultural.

Paulo Freire es un autor clave para entender la interconexión entre la *praxis* transformadora y los procesos de comunicación. Para Freire, la comunicación es la columna vertebral del mundo social y humano. Pero esta comunicación debe darse de manera dialógica en donde no hay sujetos pasivos, por ello, entrar al mundo de la comunicación es romper con el uso de técnicas de propaganda, de persuasión, de extensionismo. Desde el punto de vista humanista que propone Freire, los seres humanos pueden transformar el mundo a partir del hacer y rehacer las cosas, “superando la situación en que están siendo un *casi no ser*, y pasan a ser un *estar siendo*, en búsqueda de *un ser más*⁴⁶”.

Este pasar a un *estar siendo* y en búsqueda de *un ser más*, se da a partir de la toma de conciencia. Es decir, solamente el ser humano como un ser que trabaja, que tiene pensamiento-lenguaje, que actúa y es capaz de reflexionar sobre sí mismo y sobre su propia actividad, es un ser de *praxis*. De esta manera, la toma de conciencia, como antecedente de la transformación, “no se da en los seres humanos aislados, sino en cuanto traban entre sí y en el mundo, relaciones de transformación solamente ahí pueden instaurar la concientización⁴⁷”.

⁴³ Adolfo Sánchez-Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, México: Editorial Grijalbo, 1980, p. 245.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁵ Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar, “Reproducción de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente”. En: Lucía Linsalata y Huáscar Salazar, Coords. *Común ¿para qué?*, México: el Apantle, Revista de Estudios Comunitarios, 2015, p. 19.

⁴⁶ *Ibidem*, p.85.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 88.

En los procesos de comunicación es posible, a partir de la *praxis*, la acción y la reflexión, empeñarse en la transformación constante de la realidad. Lo anterior permite dar cuenta de los “alcances prácticos” de los procesos de comunicación de las mujeres del CIT en su lucha por la defensa de su tianguis del trueque. En este sentido me pregunto, **¿las asambleas de las mujeres del CIT han permitido cambios o avances en su lucha?, ¿Cómo producen las mujeres del CIT a partir de sus asambleas transformación social?** En la perspectiva de estudio que he narrado encontramos seis elementos característicos de los procesos de comunicación: la interacción, la participación, el ser horizontal, la autogestión, el mensaje contrahegemónico y la *praxis* transformadora. Esto permite trabajar un nivel de análisis que se encuentra en el ámbito de las mujeres que hacen y reciben mensajes de comunicación y no proponer una definición que limita, esencializa u oculta el proceso complejo y móvil de la comunicación de las mujeres del CIT.

Analizar los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque es ver cómo diferentes procesos de penetración capitalista, colonialista y patriarcal han generado luchas que impiden que estos procesos se desarrollen del todo, y cómo dichas luchas se apoyan en la comunicación para hacerse visibles. Sin embargo, como lo dice Baca, “no es un proceso sencillo; requiere ver una serie de elementos que, aunque contradictorios, también contienen las posibilidades de construcción de ‘otro mundo posible’. [...] la manera más adecuada de hacerlo es poniendo en el centro a los sujetos hacedores y receptores de la comunicación⁴⁸”. Por consiguiente, paso a caracterizar los procesos de comunicación desde las palabras de pueblos y mujeres indígenas.

Recapitulación

Los campos disciplinarios que requieren ser abordados para analizar los procesos de comunicación de las mujeres del CIT son diversos: la historia, la filosofía, la sociología y las ciencias de la comunicación. En este capítulo partí del reconocimiento de esta complejidad, para poder conceptualizar los procesos de comunicación a partir de diversas propuestas teóricas medulares que permiten ver la esencia de dichas prácticas.

⁴⁸ Carlos Baca-Feldman, *Experiencias resonantes de comunicación en pueblos indígenas de Oaxaca, México*. México: Universitas Humanística, 2016, p. 258.

Planteo que la comunicación no tiene por sí sola una característica de cambio social, si no es entendida desde los propios términos de las sujetas hacedoras y receptoras de la comunicación que se encuentran en constante diálogo y contradicción. Los procesos de comunicación de grupos subalternos, como las mujeres indígenas, proporcionan una de las perspectivas actuales más significativas para identificar una comunicación participativa, horizontal, autogestiva, con mensajes contrahegemónicos y transformadora en un contexto particular. Su análisis debe incluir la mayor cantidad de dimensiones para aprehender su complejidad.

La interacción, la participación, la horizontalidad, la autogestión, los mensajes contrahegemónicos y la *praxis* transformadora son los componentes clave de los procesos de comunicación. Tienen relación de interdependencia. Es decir: a mayor interacción, mayor probabilidad de participación; a mejor participación en horizontalidad, mayor probabilidad de autogestión; y a mayor autogestión, mayor probabilidad de generar mensajes contrahegemónicos. En conjunto, a mayor, interacción, participación, horizontalidad, autogestión y mensajes contrahegemónicos, mayor satisfacción de las necesidades comunicativas en tanto *praxis* transformadoras.

Así también, formulé una o dos preguntas para cada eje analítico. Estas preguntas las desarrollo en el capítulo IV, con el objetivo de analizar los procesos de comunicación en las asambleas de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque para comprender si han permitido avances en su lucha.

Capítulo II. La lucha indígena y los procesos de comunicación

Introducción

Este segundo capítulo tiene la finalidad de enmarcar contextualmente la lucha indígena nacional y esclarecer el papel de los procesos de comunicación dentro de los modos de vida de pueblos y mujeres indígenas. El primer apartado es un desarrollo general de los antecedentes, surgimiento y fortalecimiento del Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas (MNPI). Menciono y contextualizo los principales eventos y organizaciones germinales como el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), el Congreso Nacional Indígena (CNI), entre otras.

En el segundo apartado busco demostrar la importancia del punto de vista de las mujeres indígenas dentro del MNPI. Con “punto de vista”, me refiero a la propuesta de diversas investigadoras feministas que reconocen que “las mujeres están situadas en posiciones que les permite tener una mejor perspectiva o punto de vista [...] debido a su posición de subordinación [...] por lo que tienen un potencial para desarrollar una visión de la realidad social más completa que otros, precisamente debido a su posición desventajosa”⁴⁹. Por ello, refiero a los obstáculos que enfrentaron las mujeres dentro de las organizaciones mixtas de sus pueblos y nacionales para después crear una conciencia de género y lograr un espacio en dónde pueden trabajar en pro de sus demandas específicas y en sintonía con las demandas de sus pueblos.

Cierro el capítulo hablando sobre la importancia de los procesos de comunicación para pueblos y mujeres indígenas, ya que permiten heredar una memoria colectiva de respeto del territorio, mantenimiento y transformación de sus tradiciones, fortalecimiento de sus luchas y resistencias frente a un sistema capitalista, patriarcal y colonial que busca desaparecerlos.

Para dar cuenta de estos procesos recorro a fuentes históricas y antropológicas que han estudiado al Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas, el papel de las mujeres y la comunicación indígena. Así también recorro a las palabras de la activista quechua Tarcila Rivera Zea, quien expone que la comunicación de los pueblos indígenas es la construcción de la comunidad y parte fundamental de sus luchas.

⁴⁹Martha Patricia Castañeda, *Metodología de la investigación feminista*. CEIICH-UNAM/Fundación Guatemala, 2008, pp.47-48.

2.1 Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas

Con más de quinientos años de lucha, la resistencia indígena se ha enfrentado a diferentes modos de despojo causados por el capitalismo, colonialismo y patriarcado. Durante los Estados coloniales se despojaron comunidades indígenas y sujetaron a la mayoría de sus miembros a la esclavitud, a duras condiciones laborales, epidemias, discriminación y violación a las mujeres. Posteriormente, en el Estado mexicano poscolonial, surgieron una serie de políticas nacionalistas con tendencia a eliminar a los indígenas como categoría social para formar una sola identidad mexicana: la mestiza. Esta serie de acontecimientos dieron pauta a la posterior formación de un Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas.

Así pues, el Movimiento Indígena es gestado en 1990, con la propuesta de los pueblos de oponerse a la celebración de los 500 años que fomentan los Estados Nacionales como el “descubrimiento de América” y fortalecido en 1994, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Antes de la rebelión del EZLN, los pueblos indígenas ya se habían organizado para promover a nivel internacional la revisión del Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en materia de derechos de los Pueblos Indígenas y el 6 de septiembre de 1991, entra en vigor en México el ahora actualizado Convenio 169 de la OIT. Para México, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo es el instrumento fundamental que señala los derechos mínimos que tienen los pueblos indígenas. Entre algunos planteamientos se encuentran los siguientes:

- a) Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios o con ambos; reconocer y garantizar a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan y tomar medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos a utilizar las tierras a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia.
- b) Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la utilización, administración y conservación de los recursos naturales existentes en sus tierras y territorios⁵⁰.

Para enero de 1994, surge el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Entre los antecedentes del EZLN se encuentran la creación de las Fuerzas de Liberación

⁵⁰ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI editores, 1999, p. 165.

Nacional (FLN) en 1969, su posterior contacto con un grupo de indígenas de Chiapas, su entrada a la Selva Lacandona y la fundación del campamento “la Pesadilla” el 17 de noviembre de 1983.

Así mismo, el fraude en las elecciones de 1988, la caída del precio del café, grandes epidemias que hubo en la selva y que dieron la muerte de muchos niños y que probablemente fueron causadas por bombardeos químicos en Guatemala. Entre otras razones, la causa que agotó la esperanza de los indígenas de Chiapas, fue la reforma del artículo 27 constitucional que acabó con el carácter de los ejidos (propiedad colectiva de la tierra y uno de los grandes logros de la lucha campesina de la Revolución), los cuales se convirtieron en propiedad privada. La reforma del artículo 27 era una de las reformas solicitadas en la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC).

El primero de enero de 1994 entra en vigor el TLC, entre Estados Unidos, Canadá y México, al mismo tiempo que el EZLN declara la guerra contra el gobierno mexicano y ocupa varias cabeceras municipales del estado de Chiapas, entre ellas: San Cristóbal de las Casas, las Margaritas, Altamirano y Ocosingo [...] ⁵¹. Así, los efectos de la política neoliberal y de la internacionalización de la economía mexicana impulsadas por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, llevaron, no solo al EZLN, sino a muchas organizaciones indígenas en todo el país a oponerse a las consecuencias de esa política en sus modos de vida. Se oponen al plantear que el proyecto neoliberal no toma en cuenta los intereses y las necesidades de los pueblos indígenas y de otros sectores de la población mexicana, sino que al contrario, se toman decisiones por un pequeño grupo de poder.

Como lo expone la antropóloga Consuelo Sánchez, “gran parte de los problemas de los pueblos indígenas derivan de su exclusión en la Constitución y de las leyes adoptadas desde el siglo pasado hasta nuestros días, y que tal exclusión ha tenido como consecuencia que los intereses de los pueblos indios sean ignorados y que sus derechos sean violados sistemáticamente por el Estado ⁵²”. Siguiendo a Consuelo, estas conclusiones llevan a las organizaciones indígenas a plantear su capacidad de ejercer su autodeterminación y su autonomía, a decidir sobre su propio destino.

⁵¹ Ivon Le Bot, *El Sueño zapatista*, Barcelona, 1997, p. 25.

⁵² Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México: Siglo XXI editores, 1999, p.146.

En Chiapas, nace la Coordinadora Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC), la cual incentiva a otras organizaciones indígenas a coordinarse en un Movimiento Indígena Nacional. “El EZLN y sus iniciativas políticas desarrolladas desde enero de 1994 alientan y nuclean a las organizaciones indias en todo el país, conformándose en varios estados consejos o coordinaciones estatales indígenas a partir de la experiencia del CEOIC en Chiapas⁵³”. Según López y Rivas, en esta etapa surgen múltiples documentos del movimiento indígena que exponen las propuestas alternativas de la realidad actual y que hablan sobre “la equidad social, la preservación del equilibrio ambiental, el respeto a la soberanía nacional, las relaciones entre los Estados y el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos y las naciones⁵⁴”.

En 1995 nace la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA)⁵⁵, realizada en Ciudad de México, y en la cual mujeres y hombres indígenas fundamentaron su reclamo de autonomía en la libertad de definir y construir su propio destino. En enero de 1996, se realizó el Foro Nacional Indígena en Chiapas, convocado en alianza con el EZLN, la Comisión de Concordancia y Pacificación (Cocopa), y la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) como parte del proceso de diálogo iniciado entre el EZLN y el gobierno federal. Fue en esta discusión en dónde se crea el Congreso Nacional Indígena (CNI).

Así, los diversos Foros, Asambleas, y la creación del CNI fueron clave para la vinculación de las mujeres indígenas provenientes de diferentes regiones del país, las cuales lograron que se discutiera extensamente su situación particular y sus demandas de género en concordancia con las demandas de sus pueblos. Finalmente, el Movimiento Nacional de los Pueblos Indígenas, ha sido un diálogo constante entre organizaciones, colectivos y comunidades que se han constituido políticamente por la defensa de sus derechos como pueblos indígenas, entre los avances y retrocesos, debemos recordar que “otro mundo es posible”.

⁵³ Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez, 1995, p.84.

⁵⁴ *Ibidem*, p.79.

⁵⁵ La ANIPA aglutinó a cientos de organizaciones indígenas de toda la república. Este organismo constituyó siete asambleas itinerantes que se realizaron en el centro, norte y sur del país. La ANIPA tuvo un papel relevante en la difusión de las demandas indígenas autonómicas de los pueblos indígenas a nivel nacional.

2.2 El punto de vista de las mujeres indígenas

“... hermanas y compañeras mujeres,
para llegar aquí hemos tenido que vencer
a todos los que nos ven como algo que sobra,
algo que quieren que no exista.
Hemos llegado aquí venciendo la resistencia
de algunos de nuestros compañeros que no entiende
la importancia de que las mujeres estemos
participando de la misma manera que los hombres.”
Comandanta Ramona (1997)

La trayectoria de participación de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos y dentro del Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas, tiene un largo camino recorrido, sin embargo, la construcción de un espacio propio para el desarrollo de una conciencia de género (no solo de etnia y clase) empezó a germinarse a raíz de varios procesos del propio movimiento indígena, como lo son el levantamiento del EZLN, la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres, la creación de la ANIPA y el CNI.

Entre la memoria de las mujeres zapatistas y de las fundadoras de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), se encuentran las experiencias de mujeres que enfrentaron diversos obstáculos para que se les reconociera como sujetas políticas y protagónicas de las luchas de sus pueblos. Son variadas las historias de violencia intrafamiliar en las comunidades indígenas y de exclusión en la participación política comunitaria. Esto cambió con la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres⁵⁶ en 1994, mujeres de

⁵⁶ Ley Revolucionaria de Mujeres (LRM) fue aprobada el 23 de abril de 1993 y dada a conocer públicamente el primero de enero de 1994. Esta primera propuesta contenía 10 artículos, posteriormente el 8 de marzo de 1996 durante una reunión preparatoria del Día Internacional de la Mujer, se decidió ampliarla a 31 artículos. Para leer la LRM ampliada consultar en [Jules Falquet, *La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas*. Debate Feminista, vol.24, 2001.] A continuación transcribo la primera propuesta de diez artículos: “Primero. Las mujeres tienen derecho a trabajar sin importar su raza, credo, color o filiación política, tiene derecho a participar en la lucha revolucionaria, en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad, y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación. Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptimo. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios”. Consultado en: [*El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.]

diversas partes de México y del mundo, pudieron abrirse brecha dentro de sus organizaciones mixtas más allá de su rol tradicional.

La Ley Revolucionaria de Mujeres fue un disparador de derechos y muestra palpable de las exigencias de las mujeres indígenas. En tan solo diez artículos está presente toda la potencialidad de transformación de la realidad de las mujeres indígenas. Es importante mencionar que, aunque los artículos segundo, quinto y sexto referidos a la educación, salud y alimentación, están dentro de la Constitución mexicana, para la realidad de las zapatistas y de muchas mujeres indígenas, no bastaba que estos derechos estuvieran en la Constitución, tenían la necesidad de decirle a la comunidad y decirse a ellas mismas que esos derechos básicos también eran suyos. “Tuvieron que irse a la montaña, hacer una guerrilla, tapar su rostro para vestirse con los derechos que, si bien eran viejos para la sociedad mestiza, son nuevos para las mujeres indígenas.⁵⁷”

Aunque después del levantamiento zapatista la presencia de las mujeres indígenas se hizo evidente con mayor amplitud, las mujeres siguieron encontrando a su paso muchas trabas. Específicamente las organizaciones mixtas ANIPA y CNI, se resistían a aceptar que las demandas específicas de género de las mujeres debían ser parte de sus agendas políticas. Fue hasta la tercera Asamblea de la ANIPA en dónde se logró conformar una Comisión de Mujeres, que tuvo como tarea fundamental organizar un encuentro nacional de mujeres indígenas.

De esta manera, del 7 al 9 de diciembre de 1995, da inicio la cuarta Asamblea en San Cristóbal de las Casas, con el evento inaugural del Primer Encuentro Nacional de Mujeres de la ANIPA, al que asistieron casi 300 mujeres indígenas de todo el país. En este encuentro las mujeres exigieron una mejor definición de su propuesta de autonomía:

“La autonomía para nosotras las mujeres implica el derecho a ser autónomas, nosotras como mujeres, a capacitarnos, buscar espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y tener cargos. Igualmente implica enfrentarnos al miedo que tenemos nosotras para atrevernos a tomar decisiones y a participar, buscar independencia en la familia, seguir

⁵⁷ Lourdes Consuelo Pacheco, *Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Revista Trayectorias Humanas Transcontinentales, UNILIM, #6, 2019, p. 75. [<https://www.unilim.fr/trahs/1881&file=1>]

informándonos porque el conocimiento nos da autonomía. Difundir las experiencias de mujeres para animar a otras a que participen en este tipo de reuniones”⁵⁸.

Así también, uno de los debates introducidos por las mujeres de la ANIPA, fue lo concerniente a los usos y costumbres, y aunque su sola presencia en las organizaciones políticas desafiaba por sí misma “las costumbres”, las mujeres sabían que no bastaba con eso, había que conquistar respeto, derechos comunitarios, derechos autonómicos y derechos de género.

Respecto a la trayectoria de las mujeres indígenas dentro del CNI podemos decir que no fue sencilla. Uno de los principales obstáculos que enfrentaron al poner sobre la mesa sus demandas de género fueron los reclamos de sus propios compañeros, quienes señalaban que lo único que hacían era dividir y desprestigiar al movimiento. “A pesar de estas y otras dificultades, las mujeres han tenido una presencia constante en las asambleas y los congresos y han representado al CNI en diversos foros, desde las negociaciones emprendidas entre el gobierno federal y los zapatistas hasta foros nacionales e internacionales.”⁵⁹

Por otro lado, el escenario internacional se mostraba favorable para la formación política de las mujeres indígenas. “La reivindicación de derechos paralelos étnicos y de género como proclamación del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1995-2004), por la Asamblea General de Naciones Unidas, en diciembre de 1993; y la realización del I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones del Abya Yala, en Quito Ecuador, al que asistieron algunas indígenas de México como Margarita Gutiérrez y Sofía Robles”⁶⁰, permitieron que el camino de las mujeres indígenas se fuera fortaleciendo para más tarde fundar la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI).

De esta manera, a pesar de los grandes retos y el silenciamiento, gracias a la formación política de las mujeres indígenas dentro de sus organizaciones locales, nacionales e internacionales, se logró dar vida a un espacio específico que congrega a mujeres indígenas de diferentes organizaciones a nivel nacional. Fueron principalmente las mujeres de la ANIPA y el CNI las que impulsaron este espacio. Los días 29, 30 y 31 de agosto de 1997

⁵⁸ Nellys Palomo, *Resolutivos del Encuentro Nacional de Mujeres*, México: mimeo, 1999.

⁵⁹ Laura R. Valladares, *Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales*, México: Alteridades, #18, 2008, p. 59.

⁶⁰ Mariana Orozco, *Participación Política de las mujeres indígenas organizadas: la experiencia de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (CONAMI)*, Tesis para optar por el grado de licenciada en Relaciones Internacionales, México: FCPyS, UNAM, 2019, p.118.

tuvo lugar el Primer Encuentro Nacional de Mujeres en Oaxaca de Juárez, Oaxaca en dónde más de quinientas mujeres dieron vida a la CONAMI.

“Aunque no hay un acuerdo sobre la cantidad de asistentes, unas señalan que fueron alrededor de 560 y otras dicen que fueron más de 700, el hecho es que fue un evento histórico concurrido de mujeres indígenas del país, [...]de aproximadamente 118 organizaciones de los pueblos zapoteco, teneek, totonaca, otomí, náhuatl, chol, mixe, tzeltal, tzotzil, purépecha, tlapaneca, popoluca, triqui, ñhuu savi, maya, mazateco, chamula, chinanteco, chatino, mixteco, cuicateco, amuzgo, mazahua, tsa ko wi, zoque, mam, hñahñu, ngigua, biniza, popoluca, ayuuk, ikoots y yarome, de los estados de Chiapas, Michoacán, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz, Morelos Oaxaca y Jalisco⁶¹.”

Entre las asistentes, la participación de las bases de apoyo zapatistas representó una aportación fundamental. La comandanta Ramona en su discurso de inauguración afirmó:

“Muchas resistencias hemos tenido que vencer para llegar hasta aquí: la de los dueños del poder, que nos quieren tener separadas, calladas; la de los ricos de México, que nos quieren tener como animales para explotar; la de los extranjeros, que se quedan con nuestras mejores tierras y nos quieren como esclavas; la de los militares que cercan nuestras comunidades, nos violan, amenazan a nuestros hijos, meten las drogas y el alcohol, la prostitución y la violencia; la de los que quieren actuar y pensar en nuestro nombre, no les gusta que los indios y las indias digamos nuestra palabra y les da miedo nuestra rebeldía... hemos llegado hasta aquí venciendo también la resistencia de algunos de nuestros compañeros que no entienden la importancia de que las mujeres estemos participando de la misma manera que los hombres.⁶²”

La CONAMI fue creada para poder enlazar a las representantes de las principales organizaciones de México y emprender una lucha conjunta por el reconocimiento de la autonomía de los pueblos y las mujeres indígenas. Aída Hernández la caracteriza como la “primera organización de carácter nacional que pone en el centro de su agenda los derechos de las mujeres”⁶³. La Coordinadora es por y para mujeres indígenas, según su Agenda Política

⁶¹ *Ibidem*, p.119

⁶² Martha Sánchez Néstor, “Ser mujeres indígenas en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década”, en Sánchez Néstor Martha Coord. *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México: UNIFEM-Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, 2005, p.94.

⁶³ Aída Hernández, “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia”, en Hernández Aída ed. *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS, PUEG-UNAM, 2008, p.97.

se construye como un espacio nacional donde las mujeres indígenas coinciden en la lucha por sus derechos individuales y colectivos. Los temas que incluye su Agenda son los siguientes:

“...la autoestima, la muerte materna, la participación política, los derechos sexuales, la defensa de los territorios, el fortalecimiento de liderazgos a partir de capacitaciones, la creación y fortalecimiento de organizaciones locales y regionales, el posicionamiento e interlocución de lideresas ante instituciones públicas y privadas, la creación de alianzas con mujeres feministas y académicas, y la integración de redes internacionales de mujeres, como el Enlace Continental de Mujeres indígenas de las Américas, la Alianza de Mujeres de Centroamérica y México, y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas⁶⁴”.

Finalmente puedo decir que las mujeres indígenas son las que están en mayor desventaja y las que más padecen exclusión de sus derechos fundamentales, muchas veces hasta dentro de sus comunidades. Sin embargo, son ellas también las principales impulsoras de un movimiento indígena que promueve un modo de vida distinto al del capital, con el objetivo de romper con la normatividad patriarcal que las mantiene dentro de tradiciones sexistas, que permita una vida libre de violencias, el cuidado del territorio y la preservación de conocimientos ancestrales.

2.3 La comunicación indígena

El reconocimiento de la pluriculturalidad en América Latina, en términos políticos y jurídicos, toma un lugar significativo a través de los años noventa, en donde a partir de luchas como el levantamiento del EZLN, surgen cambios constitucionales, en los cuales se reconocen a los pueblos indígenas como parte de los estados-nación y se admite la coexistencia paralela o alternativa de sus sistemas normativos con el derecho estatal. Sin embargo, la realidad indígena es otra. Las formas diferentes de ver y nombrar el mundo, de interpretar e intervenir en él, que constituyen “otros” modos de vida a partir de formas comunitarias, son negadas, invisibilizadas y ahora también, absorbidas por los modos capitalistas de normar la vida.

En el marco de las luchas de los pueblos indígenas, es importante el reconocimiento por la apuesta de sus modelos de referencia como el *Buen vivir*, que se refiere a un modo de

⁶⁴ CONAMI, *Agenda Política de las Mujeres Indígenas de México*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2012, p. 21.

vida digno, no centrado en el capital ni en la dominación hegemónica, más bien sustentadas en la colaboración y la complementariedad.

“Vivir bien o buen vivir es una ética de lo suficiente para toda la comunidad y no solamente para el individuo. Supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye, además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Tierra, con las energías del Universo, y con Dios”⁶⁵.

En este contexto los procesos de comunicación son un factor clave, ya que para Ramonet, “la comunicación se propone como una especie de lubricante que permite que todos los elementos que constituyen la comunidad funcionen sin fricciones⁶⁶”. Así pues, la noción de procesos de comunicación, que he desarrollado anteriormente, es complementaria al sistema de referencia del *buen vivir* de los pueblos indígenas en tanto que ambos se enfocan “en los sueños y aspiraciones por la transformación de una sociedad justa y humana en la que sea posible aprender a *vivir*, *con-vivir* y *com-partir* comunitariamente⁶⁷”.

A través de las prácticas de comunicación propias y cotidianas, como las asambleas, rituales, intercambios económicos y culturales, así como la apropiación y resignificación de la tecnología, los pueblos indígenas abogan por un modo de vida distinto. Es a partir de los procesos de comunicación, que los pueblos indígenas heredan una memoria colectiva, de cuidado y respeto al territorio, de preservación y cambio de sus tradiciones, así como de las luchas, frentes perdidos y ganados. De manera oral, escrita o grabada en un medio audiovisual, los pueblos indígenas han mantenido y actualizado la historia, reivindicado su emergencia como la palabra negada por un sistema opresor.

En este sentido, y como he venido narrando, pongo en el centro de mi investigación a las mujeres del Consejo Indígena del Trueque, como actrices de la comunicación, pues son ellas quienes vivencian, generan y reactualizan la lucha del CIT por la defensa de su modo de vida a partir de asambleas, marchas, intercambio de leña, ceremonias, alianzas y su

⁶⁵ Antonio de Jesús Nájera Castellanos, *Ja Jlekilaltik: una aproximación a la proyección histórico-utópica de los tojolabales*. Argumentos (Méx) vol.26 no.73 CDMX sep/dic 2013, s/p.

⁶⁶ Ignacio Ramonet, *La tiranía de la comunicación*, España: Debate, 1998. En Manuel Corral Corral, *La comunicación y sus entramados en América Latina. Cambiar nuestra casa*, México: plaza y Valdés, 2004, p. 114.

⁶⁷ Manuel Corral Corral, *La comunicación y sus entramados en América Latina. Cambiar nuestra casa*, México: plaza y Valdés, 2004, p. 114.

archivo documental autogestivo. Considero que plantear una serie de argumentos para entender los procesos de comunicación de las mujeres del CIT, implica también y sobre todo, estudiar las maneras en que mujeres y pueblos indígenas conciben su propia comunicación, en palabras de Tarcila Rivera Zea:

“Entender la comunicación desde nuestras propias raíces y códigos culturales y cuyo fin principal es dar a conocer la cultura, problemas, demandas y propuestas de los pueblos indígenas, desde nuestra propia identidad, mirada e interpretación y no como el tema o sujeto de estudio, como se nos ve tradicionalmente en los medios de comunicación, que también deforman nuestra imagen y nuestras reivindicaciones. La comunicación indígena es para nosotros la construcción de la comunidad. Por ello consideramos que un comunicador indígena debe tener no solo vocación por la comunicación social sino también el compromiso con su pueblo, ser firme en su identidad y respetar sus reivindicaciones prioritarias”⁶⁸.

En palabras de Tarcila está visible la concepción del *ponerse en común para construirse con otros*, por tanto confirmo que la noción de procesos de comunicación se encuentra en diálogo con la perspectiva indígena. Otra definición que recupero es la expuesta en la Declaración de los Pueblos Indígenas de las Américas, aquí se habla de la comunicación entre seres humanos y naturaleza:

“La comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas que es fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza. Para los pueblos indígenas la comunicación es integral pues parte de una cosmovisión en la cual todos los elementos de la vida y la naturaleza se hallan permanentemente relacionados e influidos entre sí. Por esta razón la comunicación tiene como fundamentos una ética y una espiritualidad en que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales en la comunicación ⁶⁹.”

Entender los procesos de comunicación de los pueblos indígenas implica aprender a escuchar los silencios y las ausencias, en aras de transformar los términos de sociabilidad. Así mismo, es entender que los procesos de comunicación de los pueblos indígenas están dados dentro de tiempos marcados por los ritmos del territorio y la naturaleza. En general, toda acción comunicativa está asociada con ciclos que dan a cada hecho su tiempo y lugar específico, se experimentan ritmos lentos, pausados, sin prisa, cíclicos. El acercamiento a procesos de

⁶⁸ Tarcila Rivera y Gema Tabares, *Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros*. Ecuador: Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación, 2014, p.38.

⁶⁹ Consultado en: http://www.puebloindio.org/Declaracion_CMSI_03.htm

comunicación indígena implica reconocer que la lucha por el territorio está inevitablemente conectada a la lucha por la comunicación. Es la insistente lucha por agrietar el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. De manera que, como lo expone Tarcila, mujeres y comunidades indígenas se abren camino para nombrar sus luchas y defender la vida ante el despojo y la negación histórica de su existencia.

La investigación que aquí se presenta está enfocada en los procesos de comunicación de un grupo de mujeres indígenas del Estado de México, al respecto la activista quechua Tarcila Rivera Zea explica la importancia de las mujeres en la comunicación de los pueblos:

“Las mujeres indígenas formamos parte importante de los procesos de comunicación en nuestras comunidades. Las grandes narradoras y transmisoras de los mitos y tradiciones somos las mujeres, así como también las encargadas de transmitir gran parte de los usos y costumbres comunales. En este sentido, las mujeres indígenas somos la cultura viva de las comunidades y pueblos indígenas.⁷⁰”

Es a partir de la comunicación que las mujeres y los pueblos indígenas han demandado el respeto y reconocimiento de sus saberes y conocimientos como parte de sus cosmovisiones y su modo de vivir. Sin embargo, como lo marca la CONAMI, desde la época colonial y hasta nuestros días, las mujeres indígenas han tenido una doble lucha por el reconocimiento de sus derechos humanos frente al Estado y frente a los hombres de sus pueblos. En este ámbito, la CONAMI señala que, aunque hay avances en la participación política de las mujeres, aún falta camino por recorrer para asegurar la participación plena de las mujeres en todas las esferas de la vida social:

“...somos las que nos movilizamos y estamos junto a nuestros hermanos indígenas en las diferentes luchas y frentes necesarios por la lucha de nuestros derechos. Sin embargo, aún falta seguir trabajando para que las mujeres estemos en igualdad de participación que los hombres, en las dirigencias de las organizaciones, ya sean comunitarias, estatales, nacionales e internacionales⁷¹”.

⁷⁰ Tarcila Rivera Zea, *La participación de la mujer en los procesos de comunicación comunitaria*. Foro Internacional Sobre Medios Indígenas y Comunitarios. Instituto Federal de Telecomunicaciones-UNESCO. Oaxaca, México- 9 de agosto 2017. CHIRAPAQ Centro de culturas indígenas del Perú, 2017, p.3.

⁷¹ CONAMI, *Agenda Política de las Mujeres Indígenas de México. Mujer Palabra*, México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2012, p. 37.

Es importante mencionar, que como en el caso de las mujeres del Consejo, los procesos de comunicación en un contexto de lucha, ha significado el primer ejercicio de poder⁷² de las mujeres indígenas, pues para expresarse y defenderse, primero debían informarse, preguntar, cuestionar y sobre todo pugnar con los hombres el espacio público, el espacio reservado a los varones. La experiencia de las mujeres zapatistas es muy clara:

“En los pueblos, en las regiones, empezamos con la práctica de cómo organizarnos para una lucha por el bien del pueblo. [...] Así fue avanzando los trabajos de las compañeras y su participación como compañera zapatista en cualquier tipo de trabajo, o cualquier cargo que nombra el pueblo. Así fue reconociendo sus derechos de las compañeras, que sí tenemos esa libertad. Libertad de opinar, de analizar, discutir, planear, en cualquier cosa, y tanto los compañeros entendieron que sus derechos de las mujeres”.⁷³

Por otro lado, cuando hablamos de la comunicación de los pueblos indígenas hacia agentes externos, al crear procesos de comunicación para defender su vida, territorios y cosmovisiones del despojo capitalista, nos topamos con un ambiente adverso que silencia, oculta y niega su palabra. Este despojo que responde a intereses capitalistas en conjunto con el colonialismo y el patriarcado, obstaculiza de manera aún más violenta el acceso de las mujeres a la comunicación.

Finalmente, en la experiencia de las mujeres de leña encontramos lo que Tarcila Rivera menciona sobre la comunicación de las mujeres y los pueblos indígenas, en tanto articuladores de su propia comunicación y frente a la ausencia de medios privados y estatales que respondan a las necesidades de sus sistemas de vida. Así, los pueblos indígenas parten de la construcción de su propia voz e imagen desde sus cosmovisiones para enfrentar los sistemas de dominación.

“En este sentido, nuestra necesidad de comunicación no puede ser medida con las necesidades de comunicación comercial, las lógicas y los fines son radicalmente distintos. En nuestro caso es una cuestión de sobrevivencia, de continuidad cultural, de nuestra vida misma. Por esta

⁷² A diferencia de las relaciones de poder impuestas, el *ejercicio de poder de las mujeres indígenas* se refiere a la capacidad para superar la condición de subordinación de las mujeres, a través de múltiples estrategias, aplicado tanto en lo privado como en lo público. Implica la capacidad de elección estratégica, individual y colectiva. Ver Martha Patricia Castañeda, Coord., *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de las mujeres jóvenes*. México: CEIICH-UNAM, 2016.

⁷³ Comandanta Dalia, “La lucha como mujeres zapatistas que somos III”. En: *El pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, Participación de la Comisión Sexta del EZLN, s/f, pp.118-119.

razón la comunicación como transmisión de información, de exposición de nuestros planteamientos para visibilizar nuestra problemática, va a jugar un papel clave en la continuidad de los pueblos indígenas.”⁷⁴

Es urgente recoger el sentido de la comunicación desde lo propio de las cosmogonías indígenas y no únicamente desde las tecnologías y los medios utilizados. En esta investigación planteo el reconocimiento y valoración de los procesos de comunicación de los pueblos indígenas que fueron subestimados y subyugados por los saberes universales de las ciencias sociales cuyo conocimiento es “lógico, abstracto y deslocalizado”. La propuesta que presento es reconocer los procesos de comunicación como potencializadores de la lucha autonómica de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque, por el mantenimiento del tianguis, la defensa del territorio, la organización comunitaria, el respeto a su identidad y el rescate de sus tradiciones; y contra las formas clasificatorias y excluyentes que trae el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

Recapitulación

A lo largo de este segundo capítulo desarrollé de manera general el nacimiento del Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas, el papel de las mujeres como potencializadoras del Movimiento, así como la importancia de los procesos de comunicación para los pueblos indígenas y sus luchas por la defensa de su modo de vida. El estudio del MNPI me dio material para pensar a los procesos de comunicación dentro de una coyuntura política nacional, de necesidad de los pueblos indígenas para organizarse y exigir respeto a sus derechos. Estas exigencias influyeron en los acontecimientos que dieron posibilidad a la creación del Consejo Indígena del Trueque.

En este sentido, considero que después del levantamiento del EZLN en 1994 el movimiento indígena se fortaleció y abrió paso a que muchas organizaciones locales se posicionaran a nivel nacional e internacional. Así mismo, la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1994, permitió que mujeres indígenas de diversas organizaciones mixtas buscaran crear un espacio en dónde pudieran exponer y proponer soluciones a sus demandas específicas de género.

⁷⁴ Rivera Zea, Tarcila, *La participación de la mujer en los procesos de comunicación comunitaria*. Foro Internacional Sobre Medios Indígenas y Comunitarios. Instituto Federal de Telecomunicaciones-UNESCO. Oaxaca, México- 9 de agosto 2017. CHIRAPAQ Centro de culturas indígenas del Perú. p.4.

Finalmente, los procesos de comunicación tienen un papel importante en los modos de vida de los pueblos indígenas ya que permiten que las relaciones cotidianas sociales, de organización y políticas funcionen con menor fricción. Así también, es a partir de los procesos de comunicación que los pueblos indígenas heredan una memoria colectiva de defensa a su territorio, demandan respeto y reconocimiento de sus saberes y modos de vida. En este sentido, es importante estudiar y reivindicar las maneras comunitarias en que mujeres y pueblos indígenas conciben la comunicación: “es la comunicación la que permite que todos los elementos de la naturaleza se encuentren permanentemente relacionados⁷⁵”.

⁷⁵ *Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información*, Ginebra, 10 de diciembre de 2003, Recurso en línea. [<https://www.itu.int/net/wsis/docs/geneva/official/dop-es.html>]

Capítulo III. El Consejo Indígena del Trueque

Introducción

Este capítulo versa sobre los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque, palpable en sus prácticas cotidianas e históricas que han persistido y reactualizado desde el surgimiento del tianguis del trueque en la época prehispánica y hasta nuestros días. Me interesa exponer las principales características que definen al tianguis, desde su fundación en la época prehispánica, sus transformaciones, quiénes integran el tianguis y cómo se llevan a cabo las actividades de intercambio. La idea es aproximarme a los procesos de comunicación de las mujeres de leña desde una mirada histórica, apreciar sus relaciones cotidianas entre mujeres y su organización política dentro del Consejo.

En los siguientes apartados abordo diferentes momentos históricos del tianguis para mostrar cómo se va formando un potencial transformador, de resistencia y lucha frente a las diferentes caras del capitalismo. Muestro las diversas experiencias de las mujeres de leña dentro del tianguis del trueque, su importancia en el mantenimiento y organización del Consejo. El papel de las mujeres en cada uno de los momentos y actividades del tianguis ha sido fundamental aunque muy poco estudiado. Por ello, baso mi trabajo en el registro etnográfico e histórico que se ha realizado sobre Santiago Tianguistenco y sus mercados, pero principalmente en los testimonios de las experiencias de las mujeres de leña.

Otro de los elementos que me interesa mostrar es su especificidad étnica-pluricultural. El tianguis del trueque y por tanto el CIT, albergan a tres pueblos indígenas de la región: ñühüs(otomí), nahuas y tlahuicas, que se conjugan al mismo tiempo con la población mestiza de la región. Esta especificidad étnica está presente en sus procesos de comunicación, es decir, en sus relaciones cotidianas, en su forma de hacer política y de organizarse. Los procesos de comunicación, las relaciones sociales y políticas que atraviesan a las mujeres del CIT se producen de manera comunitaria en el intercambio de leña seca, las asambleas y otras actividades diferentes a un mercado ordinario.

Recupero la propuesta de Jesús Martín-Barbero sobre el estudio de la *otra* comunicación de mercados y cementerios⁷⁶, para ubicar en los procesos de comunicación de las mujeres del CIT una lucha que remite al conflicto de clases presente en sus prácticas

⁷⁶ Jesús Martín Barbero, "Prácticas de comunicación popular: mercados, plazas, cementerios y espacios de ocio. En: Comunicación alternativa y cambio social", M. Simpson (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social*, México: Premia, 1989, pp. 284-296.

cotidianas y también políticas. La plaza del tianguis del trueque, no es sólo asunto de consumo, de “recepción”, sino de comunicación de un modo de vida distinto a la abstracción mercantil. Parafraseando a Barbero, el tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco, es para las mujeres de leña un espacio fundamental de actividad, de producción, reproducción, de generación de palabra e intercambio de una memoria común.

En el primer apartado cuento las transformaciones del tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco, la importancia del hábitat regional para el mantenimiento de un tianguis de tal magnitud y su fragmentación en un mercado, dos tianguis tradicionales y un tianguis del trueque. El segundo apartado tiene la intención de actualizar la información de la tesis de Licenciatura de María Azucena Calderón Madrid sobre el trueque de leña⁷⁷, en esta parte hablo del tianguis del trueque actual, con una descripción detallada sobre dónde se realiza el cambio, quiénes lo realizan y de qué manera. Lo anterior me permite hacer un relato de ciertas prácticas que materializan y hacen posible la memoria de las mujeres indígenas del CIT en el mantenimiento del tianguis del trueque. En los apartados 3.3 y 3.4, desarrollo de manera general el nacimiento y la trayectoria del Consejo Indígena del Trueque, así como las bases de su organización.

Gran parte de la información que contiene este capítulo proviene de mi trabajo de campo, la observación participante que realicé en el tianguis del trueque, las charlas informales con las mujeres de leña y las entrevistas semiestructuradas que realicé en visitas acordadas en los hogares de las mujeres.

3.1 Un tianguis del trueque en el valle Matlatzinco

El municipio de Santiago Tianguistenco de Galeana pertenece al distrito de Tenango del Valle, Estado de México. Se encuentra al suroriente de las montañas que forman la Sierra de las Cruces, al sur del Valle de Toluca, conocido por los pueblos originarios de la región como el Valle *Matlatzinco*. Distante a 37 kilómetros de la Ciudad de México, el tianguis del trueque es de tradición prehispánica y se caracteriza por su forma especial de trueque ya que utilizan “rajas” de leña seca de oyamel y ocote, como moneda para intercambiar por alimentos. El

⁷⁷ María Azucena Calderón Madrid, *El trueque de leña por artículos de consumo básico en el tianguis de Santiago Tianguistenco y el estudio de dos comunidades que en él participan*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología, México: UAM-Iztapalapa, 1984.

tianguis del trueque se ha convertido en un espacio principalmente de mujeres: ñühüs, nahuas y tlahuicas.

La toponimia de *Tianguistenco*, en el vocabulario de las lengua náhuatl y castellana compuesto por el padre Fray Alfonso de Medina en 1571, significa “en la orilla del mercado” pues “tianquiztli” indica mercado, “tentli” orilla y “co” en. Según Flores Marini, el nombre de *Santiago* se le puso en la conquista, junto con Metepec, Calimaya, Tepemexalco, entre otros. Los españoles le otorgaron el nombre de un santo católico, como era frecuente en la fundación de lugares en la época de la colonia. Santiago es el nombre de dos Apóstoles y Santos, pero el que se interpreta que es el de Tianguistenco, es Santiago el Mayor, hijo de Zebeo y hermano de Juan.⁷⁸ Asimismo, el apelativo de “Galeana”, nos dice Flores, le fue añadido al ser elevado a la categoría de Villa, en el año de 1878. En esa época se pusieron apellidos de caudillos de la independencia a numerosas poblaciones de la República, sin tener ninguna relación con la vida o hechos militares en que el caudillo intervino.

Para Martín-Barbero, una de las principales *señas de identidad* que existen en los mercados como intercambio simbólico son los nombres de plazas de tianguis y mercados. *Santiago Tianguistenco*, se nombra desde la historia, figuras religiosas y toponimias indígenas que hacen referencia a acciones propias del lugar. En otras palabras, se nombra con “una referencia única con clave histórica, geográfica y religiosa.”⁷⁹

La investigación titulada *Santiago Tianguistenco*, de Javier Romero Quiroz, cita al Profesor Lázaro Manuel Muñoz, el cual dice que la Villa de Tianguistenco de Galeana fue fundada antes de la Conquista pues en el año de 1521 ya existía. El nombre de Tianguistenco, aparece en los documentos originales de Capulhuac, pues en estos se señala a Tianguistenco como Capulhuac.⁸⁰ Para datar históricamente la fundación del tianguis, Lorenzo Orihuela menciona que el *tianquiztli* ya estaba desde antes de la conquista de *Axayácatl* a los pueblos del *Matlatzinco* ocurrida entre 1472 y 1480. Además, según la tradición oral, antes de que llegaran los españoles a repartir estas tierras a nombre de los parientes de Hernán Cortés, el

⁷⁸ Javier Romero Quiroz, *Santiago Tianguistenco*. México: Gobierno del Estado de México, oficialía mayor, 1978, p. 59.

⁷⁹ Jesús Martín Barbero, “Prácticas de comunicación popular: mercados, plazas, cementerios y espacios de ocio. En: Comunicación alternativa y cambio social”, M. Simpson (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social*, México: Premia, 1989, p. 286.

⁸⁰ Lorenzo Orihuela, *Tianquiztli. Transitar en el tiempo, presencia del tianguis prehispánico en Santiago Tianguistenco*. Estado de México, 2005, p.19

calpixque cobraba el tributo por vender o intercambiar productos en el mercado, lo cual refiere que el mercado ya estaba⁸¹.

El tianguis era punto de encuentro entre los mercaderes que venían desde lejanos lugares trayendo mercancía, así como para los que habitaban en la región. Así mismo, Tianguistenco ha sido y es camino para las peregrinaciones que van a Chalma. Es necesario mencionar a Chalma, como un importante centro de culto a la deidad prehispánica *Oztoteotl* (dios de la cueva), que después fue sustituida por los misioneros en 1539 por la milagrosa aparición del Cristo en la Cruz llamado El Santo Cristo de Chalma, al que se venera en la actualidad. Ir a Chalma significa regresar limpios de pecado por el perdón y por la ablución en el río, signo de purificación. Llegaban habitantes de lugares como *Tenochtitlán*, por caminos considerados sagrados. “Los adoradores de *Oztoteotl* que viajaban desde *Tenochtitlán* seguían la siguiente ruta para llegar a Chalma: Tenochtitlán-Tacubaya-Atlapulco-Xalatlaco-Capulhuac-Tianguistenco-Coatepec-Atzinco-Chalma⁸²”.

La descripción del historiador Javier Romero Quiroz sobre el tianguis prehispánico de Tianguistenco nos dice que el algodón y cacao llegaban de lugares como Teloloapan e Ixcateopan, Guerrero; frutos de Tetecala y Coatlán, Morelos; peces, plantas acuáticas y tullo de la cercana ciénaga de Chicnahuapan, Almoloya del Río. “El medio de transporte eran los *tamemes* o cargadores nativos, durante el Virreinato y hasta antes del advenimiento de los vehículos de propulsión mecánica, llegaban esos productos utilizando recuas y carretas tiradas por caballos o asnos⁸³”.

Un tianguis de esta importancia sólo se desarrolla en un lugar adecuado, Piña Chan, señala en sus publicaciones sobre el Valle *Matlatzinco*, que los numerosos manantiales que brotaban en Almoloya del Río y de Lerma (Chignahuapan), coadyuvaban a hacer del Valle *Matlatzinco* un lugar ideal para los asentamientos humanos:

“Sobre todo entre los lugares ubicados entre los 2600 metros sobre el nivel del mar, pues ahí se cogía mucho pescado blanco, ranas, ajolotes y acociles, a la vez que se cazaban patos, alcatraces, osares y otras aves acuáticas migratorias. Por lo demás, el valle contaba con ricos

⁸¹ *Ibidem*, p.23

⁸² María Azucena Calderón Madrid, *El trueque de leña por artículos de consumo básico en el tianguis de Santiago Tianguistenco y el estudio de dos comunidades que en él participan*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología, México: UAM-Iztapalapa, 1984, p. 32

⁸³Javier Romero Quiroz, *Santiago Tianguistenco*. México: Gobierno del Estado de México, oficialía mayor, 1978.

suelos aluviales para la agricultura, especialmente por medio de chinampas y el sistema humedal por las ciénegas, lagunas y bordes inundados a lo largo del río Lerma⁸⁴”.

Santiago Tianguistenco al estar ubicado a 2620 metros sobre el nivel del mar y ser parte del gran camino a Chalma fue el lugar propicio ecológico y culturalmente para que su tianguis se mantuviera, creciera y cambiara. En Tianguistenco se podían encontrar diferentes tipos de mercancías como semillas, frutos, dulces, productos lacustres, herbolarios, flores, tabaco, fibras textiles, animales, pulque, trabajos de barro, lapidarios, entre otros. Según Calderón el trueque de leña se efectúa desde la época en que surgió el tianguis, aunque no como moneda de intercambio. Hoy en día todavía existe en la memoria de las mujeres de leña de mayor edad, el cambio de alimentos lacustres de la región, es el caso de Tomasa Ibáñez de 94 años de edad:

“Cuando estaba niña, nosotras nos íbamos al cambio, al cambio de la leña. Había otras cosas de cambio: que acociles, que ranitas, que ajolotes. Antes se ensartaban los *ajolotitos* con una cosa así pero de tule [señala su mandil], y a cambiar con leña”⁸⁵.

Desafortunadamente, “a causa de la construcción del acueducto y el traslado de agua de la subcuenca inicial de Lerma hacia la Ciudad de México, que suministraba agua potable a la población de la capital del país, -la cual por la industrialización comenzó a incrementar aceleradamente hacia mediados del siglo XX-, entre 1942 y 1979 hubo un casi total desecamiento⁸⁶”. El *Matlatzinco* fue testigo de las consecuencias ecológicas y culturales de la industrialización que entre otras cosas, extinguieron en la región a ajolotes, ranas, acociles y peces que eran intercambiados en el tianguis de leña de Santiago Tianguistenco.

Las culturas que llegaron a convivir en el tianguis del trueque son las mismas que alberga el Valle *Matlatzinco*: “matlatzincas, nahuas, mazahuas, otomíes y tlahuicas⁸⁷”. Actualmente las personas que hacen el trueque se autodenominan nahuas pertenecientes a las comunidades de Xalatlaco, San Nicolás Coatepec, Coyoltepec, La Esperanza y Ocotenco; otomíes-ñühüs de las comunidades de Santiago Tilapa y Xalatlaco; y tlahuicas de diferentes pueblos del municipio de Ocuilan.

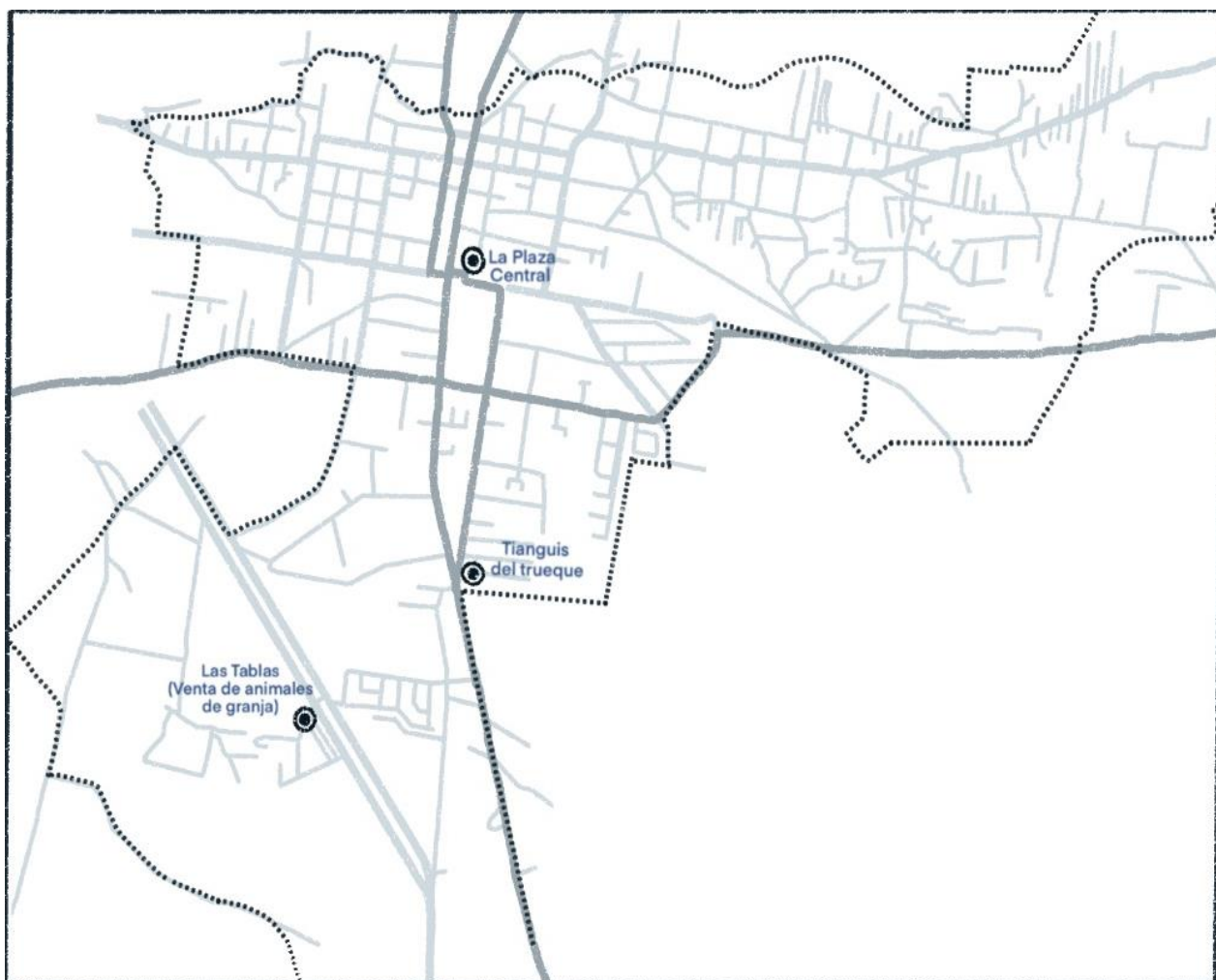
⁸⁴ Beatriz Albores, *Una travesía conceptual. Del Matlatzinco al Valle de Toluca*. México: Anales de Antropología, vol. 40-I, IIA-UNAM, 2006, p. 257.

⁸⁵ Tomasa Ibáñez, entrevista semiestructurada, 16 de febrero 2019, Santiago Tianguistenco.

⁸⁶ Beatriz Albores, *Una travesía conceptual. Del Matlatzinco al Valle de Toluca*. México: Anales de Antropología, vol. 40-I, IIA-UNAM, 2006, p.255.

⁸⁷ Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y su historia*, México: UNAM, IIA, 2018, p.216.

Así mismo, con el paso del tiempo el tianguis de Santiago se fue fragmentando, para terminar en tres tianguis y un mercado: el mercado con construcción de cemento y en donde los comerciantes cuentan con un espacio toda la semana; *las tablas* en donde se da la venta de animales de campo: vacas, toros, gallinas, patos, guajolotes, conejos, yeguas, asnos y alimento para los mismos; el tianguis de *la plaza* que abarca la mayoría de las calles de la cabecera municipal y se da la compra-venta de una diversidad de productos como derivados de animales, pan, hortalizas, hongos, maíz, miel, hierbas medicinales, vestido de lana, derivados del *ixtle*, zapatos, ropa, productos electrónicos, entre otros; y finalmente está el tianguis de trueque de leña seca por productos básicos del hogar, este último es el único tianguis en donde no se cobra derecho de piso.



-Figura 1. Mapa de la ubicación de los tres tianguis de Santiago Tianguistenco

Sin embargo, la libertad económica, que en países latinoamericanos tiene como aliado al colonialismo interno, ignora las necesidades de las comunidades, actúa sin sensibilidad,

sin ética y sin compromiso con la nación y mucho menos con los poblados rurales. Es un poder extremo que llegó para regular el mercado y así tener como único objetivo la acumulación acelerada. Los tianguis de tradición prehispánica son de los principales afectados y actualmente solo se conservan el de “Cuetzalan (Puebla); Tianguistenco y Otumba (Estado de México); Tenejapa y San Juan Chamula (Chiapas); Chilapa (Guerrero); Zacualpan de Amilpas (Morelos) e Ixmiquilpan (Hidalgo)⁸⁸”.

Indicio de esta libertad de mercado se observa en las esquinas de Santiago, algunas tiendas departamentales y fábricas textiles acaparan los espacios antiguamente destinados al tianguis. Aunado a esto, el trueque ha sido desplazado de lugar en varias ocasiones por las autoridades municipales en su afán por desaparecerlo (o por lo menos en los primeros años por mantenerlo lejos del centro). Recuperando los datos de Calderón, por medio de la tradición oral de las mujeres que participaban en el cambio con fechas desde el año de 1942, podemos ubicar al trueque frente a la iglesia de Santiago Tianguistenco, pero debido a los puestos de pulque, considerados por las autoridades “de mala impresión” se ha cambiado constantemente:

“De estar frente a la iglesia lo pasaron a donde actualmente se venden arados: de ahí al interior del mercado cuando sólo estaba formado por muros; luego a la calle que se encuentra frente a la secundaria; posteriormente en donde antes se vendían los borregos; [en la temporalidad de dicha investigación] se localiza a una cuadra del resto del tianguis en un terreno entre las calles de Prolongación Moctezuma y Prolongación Adolfo López Mateos⁸⁹”.

Actualizando los datos de Calderón, con la tradición oral de mujeres que aún asisten al cambio, desde hace cincuenta años el tianguis de leña se efectúa entre las calles avenida Licenciado Benito Juárez y Ponciano Díaz, a siete cuerdas del centro. Hasta hace diez años el espacio era de terracería y no contaban con un lugar para baño. Posteriormente fue pavimentado y vecinos del lugar construyeron baños comunes que pueden usar las mujeres del trueque.

Inserta en la estructura y el paisaje de un municipio industrializado, la plaza del trueque es, sin embargo, un “espacio” que aún no es digerido por la abstracción mercantil,

⁸⁸ Amalia Attolini y Janet Long, *Caminos y mercados de México*. México: UNAM, INAH, 2009.

⁸⁹ María Azucena Calderón Madrid, *El trueque de leña por artículos de consumo básico en el tianguis de Santiago Tianguistenco y el estudio de dos comunidades que en él participan*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología, México: UAM-Iztapalapa, 1984, pp.34 y 39.

pero cuya especificidad no puede ser leída sino en contradicción y diálogo con esos signos de mercantilización visibles en las calles del municipio: fábricas textiles, supermercados y tiendas departamentales. Lo anterior permite explicar que las transformaciones de un tianguis del trueque de vestigios prehispánicos, así como el de las personas que participan en él, son causa de una insistente acumulación acelerada de riqueza y el despojo a las comunidades.

3.2 Otli al trueque: descripción etnográfica del trueque actual

El tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco se efectúa todos los martes del año. Si se llega de la Ciudad de México, se debe tomar en la marquesa el camino a Chalma. De inmediato se nota el cambio de ambiente, el aire fresco provocado por los árboles de ocote, oyamel y encino te acercan al valle *Matlatzinco*. Al término del camino boscoso, se observan los campos con milpas, animales de granja y pequeños asentamientos de casas. A los lados las montañas pertenecientes a la Sierra de las Cruces y al fondo el gran Xinantécatl que mira y cuida el valle. Todos ellos acompañan el camino al tianguis.

La plaza del trueque se encuentra al aire libre, sólo algunas mujeres se cubren con lonas que ellas traen. La gente comienza a llegar desde las cinco horas de la mañana y alrededor de las catorce horas comienzan a partir a sus comunidades. La mayor parte de las mujeres yacen en el suelo o en banquitos enanos, todas ellas se conocen entre sí, se apartan mutuamente sus lugares y cuidan la mercancía de su vecina si está ausente por ir a cambiar. La variedad de olores es agradable al olfato, si una se acerca a las mujeres que ofrecen hortalizas, el olor a cilantro, epazote y quelite recién cortado flota en el aire, pero sobre todo, el olor predominante en los pasillos del trueque es el de la leña seca de oyamel y ocote⁹⁰.

Al caminar por el tianguis encontramos principalmente alimento como: frijoles de distintos colores, habas, calabazas, chilacayotes, aguacates, chiles, nopales, camotes, chayotes, maíz; frutas como zapotes, chirimoyas y guayabas. Algunas mujeres llevan alimento preparado para venderlo por taco con tortillas hechas a mano, como nopales en chile guajillo, chiles rellenos de queso, quelites quintoniles, nabos y cenizos sudados con cebolla, milanesa de pollo, arroz rojo, huevo hervido y en temporada de lluvias encontramos tacos de hongos como las trompetas y las gríngolas.

⁹⁰ Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, foto 2, 5, 6 y 7.

También están el puesto de barbacoa que ofrece consomé, tacos de maciza, pancita y surtida; y el de quesadillas de pollo, hongos, flor de calabaza y quelites, tlacoyos de haba, frijol y requesón, y gorditas de chicharrón o haba con chicharrón. Desde muy temprano la bebida que encontramos es el tradicional pulque *octli* con un sabor entre ácido y dulzón. Cabe señalar que la mayoría de estos alimentos son producidos y preparados por las mujeres en sus comunidades. Finalmente están los productos de limpieza o alimentos envasados, como el aceite y la pasta, que son traídos por mujeres que no cuentan con tierra para sembrar. Todos estos productos se cambian por leña seca de oyamel y en algunas ocasiones por ocote⁹¹.

La barbacoa se puede cambiar por taco o por kilo. Un taco equivale a diez maderas pequeñas de leña seca. Las maderas pequeñas de oyamel (con medidas de 5cm x 5cm de ancho y 40 cm de largo) son proporcionales a un peso mexicano. La madera gruesa de oyamel (con medidas de 20cm x 20cm de ancho y 40 cm de largo) vale aproximadamente treinta pesos mexicanos, al igual que el ocote por ser considerada madera de mayor calidad. Las personas que asisten con leña para intercambiarla por artículos, provienen de los poblados que se encuentran alrededor del monte: Tlacomulco, Ocotenco, Coatepec, La Esperanza, San Juan Atzingo, Santa Lucía, Santa Marta, Xalatlaco, Tilapa, La Magdalena, Tlacuitlapa, y de la colonia Gustavo Baz. Las personas que llevan productos para intercambiar por leña proceden de poblados donde no hay monte: Mexicaltzingo, San Pedro Tlatizapán, Gualupita, Santa Cruz Atizapán, Santiago Tianguistenco y Almoloya del Río.

La mayoría de las comunidades que participan en el tianguis se encuentran aproximadamente a una hora de distancia de Santiago. Las familias se levantan muy temprano, entre las cuatro y seis de la mañana para regar, cuidar y cortar las hortalizas, verduras y otras hierbas. Si cambian pulque, deben raspar a las cuatro de la mañana y tenerlo listo a las seis. Las mujeres que cambian tacos de haba, nopal, arroz, entre otros, los preparan un día antes. La recurrencia con la que van al tianguis depende de la necesidad de alimento, la fortaleza, constancia y salud de las mujeres. Por estas razones las mujeres sólo llegan a faltar si presentan algún problema grave de salud, en fechas específicas relacionadas al calendario agrícola y a festividades religiosas, únicamente si tienen la responsabilidad de organizar las fiestas en sus comunidades como mayordomías y fiscalías.

⁹¹ Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, fotos 2, 5, 6, 7, 13 y 14.

En la tabla 1 se muestran las actividades agrícolas en relación a un año, con información de la gente que participa:

TABLA 1	
De enero a principios de marzo	Es cuando acude más gente; aproximadamente unas 60 personas llevan leña y 70 personas artículos.
Durante los meses de marzo y abril	Asiste menos gente porque en este mes se siembra.
De mayo a agosto	Van más personas; unas 70 con productos y 60 con leña.
De septiembre a octubre	Concurre menos gente debido a que se cosecha el frijol y el haba en las milpas.
De noviembre a diciembre	Participa poca gente porque se cosecha el maíz; con leña solo asisten aproximadamente 20 personas.

- Figura 2. Tabla sobre recurrencia de participación de las familias en el tianguis

En el trueque intervienen mujeres y hombres de dieciocho a ochenta años de edad. Algunas niñas y niños que acompañan y ayudan a hacer el trueque a sus abuelas o madres. Los hombres se encargan de transportar la leña en camionetas, algunos acompañan a sus esposas durante el cambio; otros regresan por su familia y mercancía al terminar el trueque; y algunos se reúnen en pequeños grupos a tomar pulque y platicar mientras sus esposas efectúan el intercambio.

Es claro a la vista la predominante participación de las mujeres en el tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco. Lo componen mujeres viudas, madres solteras, en algunos casos los maridos se fueron a la Ciudad de México o al extranjero y nunca regresaron, por lo que el trueque se vuelve el sustento mayor de sus familias⁹². Existe entre las mujeres un afán de ayudar a la compañera, las mujeres jóvenes son incentivadas por las mayores a participar en el trueque, pues para ellas significa autonomía económica respecto a los hombres.

Tomasa Ibáñez, quien desde niña asiste al cambio, comparte que cuando se casó seguía participando, primero con su marido y después sola, ya que su compañero tenía que

⁹² Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, foto 2, 5, 6 y 7.

trabajar en la Ciudad de México. Cuando su esposo regresó de la ciudad la acompañó en pocas ocasiones, pero en un momento dejó de hacerlo. Esto no impidió que Tomasa dejara de asistir al tianguis, pues sólo ella trabajaba para el bienestar de sus hijos:

“Cuando regresó, unos pocos (días) me ayudó al tianguis, pero después se enseñó de mujeriego, y ya no. Pero no por eso lo dejé, el cambio nunca lo dejé. Yo me iba al cambio, para mantener, para que mis hijos crecieran. No dejé de ir por la misma necesidad⁹³”.

Su hija Margarita, afirma que asiste gracias a su mamá, quien le enseñó a ella y a sus hermanas a ir al tianguis para no depender de los hombres:

“Sí, por ejemplo: si yo encuentro alguna vecinita que yo veo está batallando con su marido, que no tiene que comer, que está sola, yo le digo: ¡vámonos al tianguis manita!, allá no vas a pasar sufrimientos, órale te llevas a tus niños, te haces de tu frutita, tu verdura *pa'* que los niños coman, para que tengan que llevar a la escuela.

Y... pues yo me motivo porque nos veo solas. Yo no estoy para estar discutiendo con mi marido para que nos arrime de comer, porque mi marido salió flojito. Prefiero irme al tianguis a buscar de comer para mi madre, para mis nietos y para mí⁹⁴”.

Así mismo la experiencia de Asunción es muestra de un apoyo mutuo entre mujeres, que permite seguir generando lazos de confianza y solidaridad en el tianguis del trueque:

“Me gustaría que siga existiendo el tianguis para que todas nos podamos apoyar, porque por ejemplo, llega una señora que es de San Juan Atzingo. Llega y me dice, -cámbieme estos paquetes de lenteja y avena. Y yo digo pues ya tengo avena, ya tengo lenteja, y me dice, -cámbiemelo no sea mala, tengo que dar de comer a mis *nietecitas*, a mi hija la dejó su esposo por otra persona y ahora yo me quedo con las niñas y le tengo que dar de comer-. Y aunque tenga yo le digo, -ándeles pues. Me roba la voluntad y ya le cambio porque lo necesita.

Entonces yo digo que tenemos que apoyarnos para que siga el trueque porque es necesario⁹⁵.”

Ante la más brutal pauperización, son las mujeres de leña las que atienden a niños y adultos mayores olvidados por el patriarcado. Lo anterior se explica si entendemos a las mujeres como las principales protagonistas de la reproducción de la vida. Las mujeres han sido las principales impulsoras de un uso no capitalista de los recursos naturales, como lo es el cambio de leña muerta por productos básicos del hogar, que responde a un modo de subsistencia que se opone a la destrucción de los últimos bienes comunes. Las palabras de Ernestina son muy

⁹³ Tomasa Ibáñez, entrevista semiestructurada, 16 de febrero 2019, Santiago Tianguistenco.

⁹⁴ Margarita Ilpas, entrevista semiestructurada, 16 de febrero 2019, Santiago Tianguistenco.

⁹⁵ Asunción González, entrevista semiestructurada, 30 de junio 2019, Santiago Tianguistenco.

claras respecto a la insistencia de las mujeres de leña por la lucha de generar una vida digna para ellas y sus familias.

“Una de las características que tienen las mujeres indígenas del continente es que para nosotras tener hijos es mucha responsabilidad, no abandonas a tus hijos como sea. Y eso lo tenemos bien arraigado. Entonces las mujeres del trueque, madres solteras, madres abandonadas, mujeres viudas, con maridos irresponsables, borrachos, pero las mujeres nunca se quedan cruzadas de brazos, la mujer sale a ganarse la vida, y una forma de vida es el trueque con mucha dignidad. Es una parte de la vida de la mujer, es su vida misma, de ahí alimenta a su familia, a sus hijos y dignamente. [...] Es una forma de ganarse la vida, por eso el trueque es de las mujeres, y de las mujeres con dignidad⁹⁶.”

Así pues, observo que el tianguis del trueque es un espacio de convivencia para las mujeres del CIT. Cada mujer hace allí su vida -trabaja, come, ama, cría, comunica-. La comunicación de las mujeres de leña es visible en el acomodo de leña, en la elección del lugar de su puesto, en la conversación que establece con su vecina y demás truequeras. Por ello, intercambiar en el tianguis es algo más que una operación comercial, es un lugar de comunicación, de encuentro, donde se dejan recados, encargos y donde las mujeres se citan para el desahogo. Es en esta relación diferenciada del trabajo asalariado-ajeno, lo que permite a las mujeres adecuar a su manera su puesto, elegir la mejor leña para cambiar por su hortaliza, comunicar y hacer común el trueque a más mujeres de la región.

El tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco, habla con voz propia, tiene rostro y voz, es memoria de esa otra economía que se encuentra en lucha constante por no dejarse absorber del todo por el capitalismo. A diferencia de los trabajadores de comercios netamente capitalistas, como supermercados y tiendas departamentales, ser parte del tianguis del trueque es enredarse en una relación que exige hablar y comunicarse. Participar en el tianguis del trueque de Santiago es entonces generar “otra economía en la que el intercambio no es sólo de objetos, sino de sujetos, [es el] intercambio permanente entre lo económico y lo simbólico⁹⁷”. Aquí, mientras una mujer prepara los leños, la vecina le platica lo difícil del

⁹⁶ Ernestina Ortiz, entrevista semiestructurada, 20 de diciembre del 2019, Santiago Tianguistenco.

⁹⁷ Jesús Martín Barbero, “Prácticas de comunicación popular: mercados, plazas, cementerios y espacios de ocio. En: Comunicación alternativa y cambio social”, M. Simpson (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social*, México: Premia, 1989, p.290.

último parto, al mismo tiempo que la abuela concluye con una sabia expresión: “por eso hay que seguir viniendo al trueque, para los que están llegando y para los que están por llegar.”⁹⁸

Finalmente, el relacionarse con las mujeres de leña implica conocerlas desde una variedad de contextos evitando caer en una generalización fácil de lo que son o pueden ser las mujeres. Por ahora sobra decir, que si una está interesada en crear un vínculo de respeto hacia con ellas, su lucha y su historia, será bienvenida cada martes y no faltará la compañera que invite un taco de quelite o un jarro de pulque para platicar sobre la defensa del tianguis de leña.

3.3 Trayectoria del Consejo Indígena del Trueque

“Ye huatli Tianquiztli aic ixpolui”

(solamente este tianguis jamás desaparecerá)

Leyenda en náhuatl sobre la fundación del tianguis del trueque

Como desarrollé en los apartados anteriores, las trayectorias de participación de hombres y mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos y en diversos procesos organizativos, ha marcado camino para el fortalecimiento de una organización comunitaria en diferentes espacios de la república. Es así que el Consejo empezó a tejerse a raíz de varios procesos del propio Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas y una coyuntura internacional favorable.

El más importante del país fue sin duda el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la participación y visibilización de las mujeres zapatistas con la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1994 la cual, entre otros aspectos, destaca el derecho de participar y ocupar cargos de dirección en sus organizaciones, práctica que distaba mucho de la realidad en las organizaciones de sus pueblos. El Consejo Indígena del Trueque surge en una coyuntura de necesidad de la participación de las mujeres y de una lucha por la defensa de sus derechos como pueblos indígenas.

Las mujeres, encargadas de la crianza y mantenimiento del hogar, fueron las protagonistas principales de la defensa de un tianguis del trueque amenazado por la destrucción, saqueo y despojo accionado por varios gobiernos municipales en sintonía con el sistema capitalista, colonialista y patriarcal en el que actualmente nos encontramos. De esta manera, aunque las mujeres de leña denuncian que la discriminación, abandono de las

⁹⁸ Plática informal con Francisca sobre el segundo hijo de su nuera.

autoridades y la intensión del Estado por desaparecer su cultura tiene origen en la conquista y se ha acrecentado al transcurrir los años, el punto de quiebre ocurrió en marzo 2001 cuando autoridades de los tres niveles de gobierno autorizaron y efectuaron un operativo de despojo, supuestamente en rendimiento al Artículo 229 del Código Penal del Estado de México que entre otras cosas dice:

“Cuando la destrucción de los productos de los montes o bosques sea a consecuencia de la tala de árboles, sin autorización de la autoridad correspondiente, se impondrá una pena de doce a veinte años de prisión y de mil quinientos a tres mil días multa⁹⁹”.

El operativo fue represión oficial autorizado por el entonces alcalde de Santiago Tianguistenco, Alejandro Olivares Monterrubio. Mujeres, hombres, menores de edad y adultos mayores fueron golpeados, despojados de sus pertenencias y extorsionados. Así también, muchos varones sin importar edad fueron acusados de talamontes y encarcelados.

“Muchos, para sacar de la cárcel a sus familiares se endeudaron, vendieron sus borregos, empeñaron su milpa o casa; algunos se les arrebató su patrimonio de años de esfuerzo y trabajo, sus viejas camionetas; otros mas terminaron enfermos de susto, impotencia y coraje ante la crueldad. O desesperados emigraron a los EU en busca del sueño americano, por el único delito de querer llevar alimento a sus familias y ser considerados delincuentes en su propio territorio¹⁰⁰.”

En 2003, debido a la persecución constante y violación sistémica de los derechos humanos de los participantes del trueque, mujeres y hombres ñühüs, nahuas y tlahuicas crean el Consejo Indígena del Trueque por la defensa de sus derechos como pueblos indígenas y por tanto, del mantenimiento del tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco. Es importante mencionar la participación fundamental de dos personajes originarios de la región y con trayectoria destacable en la defensa de derechos humanos: Ernestina Ortiz y Rosalino López. Así mismo, el apoyo incondicional de la “Alianza de Pueblos Indígenas”¹⁰¹ constituida por autoridades tradicionales de comunidades de la región, “quienes, exponiendo su seguridad

⁹⁹ Código Penal del Estado de México, Consultado el 16 de septiembre del 2022 recurso en línea: [<https://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/cod/vig/codvig006.pdf>]

¹⁰⁰ Consejo Indígena del Trueque, “Audiencia: Devastación ambiental y derechos de los pueblos”. En: Archivo Documental Autogestivo del CIT. Tianguistenco, México, 9 de abril del 2013.

¹⁰¹ “La Alianza Pueblos Indígenas de la Sierra Oriente surge en 1996 para defender a los pueblos de la región de los proyectos neoliberales que se estaban gestando. Esta integrado por los pueblos tlahuicas, nahuas y otomíes: Atlapulco, la Marquesa, Tilapa, Huixquilucan, Almoloya del Río, Santa Cruz, Capulhuac, Chalmita, Ocuilan, entre otros.” Entrevista semiestructurada a Ernestina Ortiz, 6 de noviembre de 2018, Santiago Tianguistenco

levantaron las demandas correspondientes e iniciaron las denuncias ante el Relator Especial de la ONU, Derechos Humanos, PGJEM, Congreso de la Unión y medios de comunicación”¹⁰².

“cuando tomamos el caso... [...]ya estábamos conformados con la Alianza Pueblos en donde denunciamos los proyectos que Arturo Montiel traía. [...] Cuando veníamos denunciando [...] con los tlahuicas [...] la tala inmoderada de los bosques, como los de las lagunas de Cempoala, un día en el noticiero del 24 vinieron a hacer un “todo uno” y encontraron encerraderos enclavados en toda esa región. Entonces todo eso lo denunciamos nosotros.

Lo que hicieron el gobierno federal y estatal fue arremeter en contra de los truequeros, porque los truequeros si te das cuenta traen la leña. [...] Vino un operativo a través del presidente municipal que en ese tiempo era Alejandro Olivares, con el ejército, policía municipal, policía estatal, se llevaron a todos detenidos. En ese tiempo, judiciales, ministerios públicos, jueces y policías obtenían más de dos y medio millones de pesos anuales, que invertían en negocios con empresas privadas, escoltando a los verdaderos talamontes¹⁰³”.

El establecer un tejido fuerte entre pueblos, permitió crear y sostener la lucha del Consejo por la defensa del tianguis del trueque, único en su característica en toda la región. De esta manera, lograron abrirse brecha dentro del movimiento nacional indígena y crear alianzas con otras organizaciones como la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México. Al mismo tiempo, al encontrar eco de muchas de las problemáticas que enfrentaban como pueblos indígenas, vieron legitimadas sus demandas en las organizaciones hermanas, lo que permitió posteriormente definir exigencias específicas, bases de la organización y conocimiento de leyes nacionales e internacionales que integraron a su lucha.

A diferencia del encuentro colaborativo con otras organizaciones, al interior del municipio, las mujeres de leña demandan la ineptitud, intolerancia, agresiones e insistencia por desaparecer el tianguis del trueque o en su caso, de apropiárselo para botín político. Aunque las agresiones y discriminación se viven todos los martes de diferentes maneras,

¹⁰² Consejo Indígena del Trueque, “Audiencia: Devastación ambiental y derechos de los pueblos”. En: Archivo Documental Autogestivo del CIT. Tianguistenco, México, 9 de abril del 2013.

¹⁰³ Ernestina Ortiz, entrevista semiestructurada, 6 de noviembre de 2018, Santiago Tianguistenco.

existen algunas situaciones de violencia extrema que las compañeras tienen más presentes¹⁰⁴. A continuación describiré de manera breve tres de estas situaciones.

Según información del Archivo Documental del CIT, en la conmemoración del Bicentenario en marzo de 2010, el alcalde municipal Alfonso Arana Castro, llegó al tianguis del trueque acompañado de la prensa pretendiendo un protagonismo. Las integrantes del CIT, al no permitir que entrara al tianguis, fueron amenazadas por el alcalde y la representante Ernestina Ortiz fue golpeada por el mismo. Posteriormente, acompañado por el medio de información TV Azteca, intentó nuevamente entrar al tianguis utilizando la frase “-Gracias a mí existe el Trueque, yo he sacado de la cárcel a 70 truequeros”. Las integrantes del CIT no permitieron su entrada, por lo que volvieron a quedar amenazadas¹⁰⁵.

Debido a los persistentes hostigamientos, presentaron una denuncia ante el gobernador del estado Eruviel Ávila Villegas, en donde se llegó a acuerdos con el gobierno municipal, entre los que destacan: asignar un espacio digno al trueque; declarar el reconocimiento y la protección del trueque dentro del bando municipal; respeto definitivo del Ayuntamiento de Tianguistenco a los derechos, autonomía y libre determinación del Consejo Indígena del Trueque; garantizar la libertad de tránsito de los compañeros con leña seca y la revisión del artículo 229 del Código Penal del Estado de México. Hasta la fecha las integrantes del CIT denuncian que no han cumplido ninguno de los acuerdos, sino que incluso los gravámenes han aumentado.

Rosalino López integrante del CIT y periodista, menciona en el periódico “La Calle”, que el alcalde Antonio Barrera Alcántara, al ver que el Consejo Indígena del Trueque contaba con reconocimiento y apoyo a nivel nacional e internacional intenta adueñarse del tianguis del trueque. El primero de julio del 2017, el alcalde de Santiago tomó protesta del Consejo Municipal Indígena Pluricultural de Tianguistenco (CMIPT), sin el consentimiento de las asambleas de las comunidades. Así lo denuncia el CIT en el Informe presentado el 6 de noviembre de 2017 a la Relatora especial de los pueblos indígenas de Naciones Unidas, Vicky Tauli Corpuz:

“En todos los municipios de la entidad han impuesto “Consejos Pluriculturales”, “tlatonís”, “jefes supremos” y “gobernadores indígenas” que responden a intereses

¹⁰⁴ Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, foto 3.

¹⁰⁵ Consejo Indígena del Trueque, “Audiencia: Devastación ambiental y derechos de los pueblos”. En: Archivo Documental Autogestivo del CIT. Tianguistenco, México, 9 de abril del 2013.

del PRI y de un PAN en las próximas elecciones del 2018, causando serios conflictos en los pueblos, dividiendo y violentando nuestra autonomía; debido a la falta de consulta a los pueblos en asambleas comunitarias, desconociendo nuestras autoridades tradicionales, para obtener el consentimiento libre, previo e informado, pretendiendo abalar con estos consejos proyectos neoliberales”¹⁰⁶.

Posteriormente el 18 de julio, un grupo de hombres llegaron al trueque y encabezados por su “jefe supremo” quisieron apropiarse del tianguis el cual estaba representado desde el 2003 por el CIT.

“al no lograr su objetivo, el 15 de agosto, el [...] alcalde Antonio Barrera llegó [...] al tianguis del trueque acompañado de regidores, del “Consejo Municipal Indígena Pluricultural de Tianguistenco”, [...] taladores y políticos corruptos de la región, y rodeado de policías, pretendió adueñarse y administrar el tianguis. [...] Advirtiendo [...] que solo él puede credenciar a los integrantes del trueque”¹⁰⁷.

Esta es una práctica del Estado de México para debilitar las organizaciones indígenas, nombrando supuestas autoridades tradicionales que no son legitimadas por las comunidades¹⁰⁸. En el caso del CIT, implicó la desintegración de las y los integrantes del Consejo, en donde un grupo de aproximadamente diez personas abandonaron el Consejo Indígena del Trueque para integrarse al Consejo Pluricultural, incluida la encargada de “secretaria”. Aunado a esto, el martes 26 de septiembre Ernestina Ortiz y Rosalino López (quienes ya habían denunciado recibir amenazas ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos del Estado de México) fueron agredidos por los ahora integrantes del “CMIPT”. Ante los reiterados abusos presentaron otras dos denuncias: por lesiones y por daños a los bienes ante la Agencia del Ministerio Público.

Los hostigamientos por parte de este grupo político no han cesado, sino que al contrario se han agudizado hasta llegar al asesinato político feminicida de una de las integrantes del tianguis. Eulodia fue asesinada el 25 de marzo de 2019. Una testigo relata que el actor material del crimen fue uno de los hombres que el pasado alcalde designó como “representantes del trueque”, persona agresora quien usó armas de fuego en su contra.

¹⁰⁶ Rosalino López. *Denuncian Indígenas ante la ONU a presidente municipal de Tianguistenco*. Periódico La Calle, Toluca, México, 17 de noviembre del 2017, p.2 y 3. En: Archivo Documental Autogestivo del CIT.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ Consejo Indígena del Trueque, *Represión en Tianguistenco*. Congreso Nacional Indígena, 2017, Consultado en: <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/07/22/represion-en-tianguistenco/> [10 de marzo 2021].

“Eulodia fue privada de la vida cuando se encontraba en su domicilio en compañía de su hijo y su nuera, el agresor amenazó a las mujeres con el arma; en un primer momento su hijo evitó la agresión. El sujeto regresó al domicilio, sacó una escopeta y activó el arma en contra de las dos mujeres, quitándole la vida a Eulodia¹⁰⁹”. Hasta ahora el caso sigue impune.

El Tianguis del Trueque en Santiago Tianguistenco es de tradición prehispánica, la organización por parte de las mujeres indígenas ñühüs, nahuas y tlahuicas ha sido de manera autónoma. Esta práctica atrae al turismo, razón por la cual los gobiernos municipales han querido apropiarse de esta actividad para administrarla económicamente y aparentar acciones realizadas en favor de los pueblos indígenas. Las integrantes del CIT han luchado contra los intentos municipales por desaparecer y privatizar el trueque, han realizado quejas en la CODHEM teniendo como única respuesta de los gobiernos municipales agresiones cada vez más violentas, hasta llegar al feminicidio de una integrante.

Por esta serie de acontecimientos las integrantes del CIT se encuentran actualmente en la búsqueda de su autonomía, en un contexto político en donde el gobierno federal -Andrés Manuel López Obrador- (así como una gran cantidad de cargos ejecutivos y legislativos en todo el país) forman parte del proyecto autodenominado “cuarta transformación” impulsado por el partido MORENA que consigue esos cargos después de una elección histórica en el país producto de la crisis de legitimidad política de los gobiernos anteriores y del grado de degradación de las condiciones económicas y sociales en donde imperan niveles de violencia trágicos, en este sentido enuncia como uno de los ejes de la nueva política, ser anti neoliberal y luchar contra la corrupción y la desigualdad.

Bajo este contexto las integrantes del CIT enuncian tener avances a nivel nacional como el fortalecimiento del trabajo con el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, sin embargo a nivel municipal, pareciera imposible entablar acuerdos y resoluciones para el mantenimiento del tianguis del trueque y el respeto a sus derechos como pueblos indígenas. Así, el Consejo Indígena del Trueque surgió como una necesidad de estas mujeres y hombres de leña por mantener su tianguis del trueque como medio de subsistencia, al mismo tiempo de reivindicar sus derechos como pueblos indígenas. Lo construyeron desde sus propias definiciones de organización y lucha, por la necesidad urgente de mantener su modo de vida.

¹⁰⁹ CDHZZ, *Asesinan a integrante del Consejo Indígena del Trueque, en Tianguistenco, Estado de México*. 2019, Consultado en: <https://www.zeferinoladrillero.org/1-2019> [10 de marzo 2021]

3.3.1. Bases de la organización

El Consejo Indígena del Trueque es una organización mixta integrada por mujeres y hombres ñühüs, nahuas y tlahuicas pertenecientes a los pueblos y municipios ubicados alrededor de Santiago Tianguistenco (Tianguistenco, Capulhuac, Xalatlaco, Santa Cruz, Mexicalcingo, Ocoyoacac, Ocuilan, Almoloya del Río, Santiago Tilapa, entre otros). La organización tiene diecinueve años de vida y su creación es derivada de las persecuciones que vivían de parte del municipio, que como plantea en el apartado anterior, incluyeron encarcelamiento injustificado, violencia física y violencia verbal.

De acuerdo al actual representante, Rosalino López, el Consejo Indígena del Trueque está constituido por un representante por comunidad, el cuál previamente es elegido en asamblea. Dicho representante tiene la responsabilidad de llevar la palabra de su pueblo a las asambleas reducidas. En el caso de las asambleas generales, además de la asistencia de los representantes, también asisten todos los integrantes del Consejo por comunidad.

Así mismo, durante la asamblea se toma nota de los acuerdos, y al término todos los representantes firman el acta de asamblea. Las asambleas se hacen regularmente en el espacio del tianguis, pero también hacen asambleas generales en las comunidades. Los representantes convocan y proponen alguna comunidad como sede para la asamblea general.

Para el Consejo Indígena del Trueque, los planteamientos del artículo 169 de la OIT¹¹⁰, han sido la base de su defensa ante los intentos de despojo de parte del gobierno municipal y otros agentes externos.

“Como Consejo tuvimos que aprender las leyes para defendernos. La que viene más detallada y es el mayor apoyo, son los Tratados Internacionales, el Convenio 169 de la OIT, que es superior al artículo 2 constitucional. [...]Eso ha sido el principal porque la Ley de derecho y cultura indígena del Estado de México no nos dice nada, el Código Penal del Estado de México al contrario nos afecta, entonces tuvimos que buscar la manera y la Ley nos dice que nosotros debemos adoptar lo que mejor nos convenga a nuestros derechos y nuestros intereses¹¹¹”.

Aprender a defenderse no fue nada fácil para las y los integrantes del Consejo, al contrario ha sido un camino largo. Desde estudiar las leyes en un ámbito más específico como el Código Penal del Estado de México y La Ley de derecho y cultura indígena; a nivel nacional

¹¹⁰ Op.cit.

¹¹¹ Rosalino López, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

con la Constitución Mexicana; y hasta encontrar una base fuerte en los Tratados Internacionales. El aprendizaje de las mujeres y hombres del Consejo también es parte de la solidaridad de algunas organizaciones aliadas, las cuales favorecieron el aprendizaje de las leyes y tratados que los respalda.

“Primero nos costó mucho trabajo porque decían que los tratados internacionales no estaban vinculados, pero ahora, el Artículo 1 de la Constitución, dice que los tratados internacionales deben tomarse en cuenta y aplicarse. Eso nos ayudó mucho, pero anteriormente era difícil porque no era suficiente el Convenio 169, hacía falta colocarlo en la Constitución¹¹².”

Fue hasta el nueve de junio del 2012 cuando se reformuló el artículo 1. Actualmente el artículo primero reconoce que todas las personas gozan de los derechos humanos de la Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano es parte. En conclusión, el artículo 169 de la OIT es la base legal de la que hacen uso para su defensa y el mantenimiento del tianguis del trueque.

Recapitulación

Al inicio de este capítulo, me acerqué a las configuraciones históricas del tianguis del trueque de Santiago Tianguistenco. Con la guía de diferentes fuentes di un panorama general de cómo era el tianguis en la época prehispánica y sus cambios a través del tiempo, llegando al tianguis del trueque actual en donde se observan las “rugosidades” de un espacio de intercambio que ha sobrevivido a los intentos de despojo. Lo anterior permitió mostrar las continuidades, transformaciones y acontecimientos que le imprimen al tianguis del trueque y a sus mujeres, características muy particulares de origen prehispánico. Sin embargo, se tiene muy poca investigación de cómo era el tianguis antiguo y aún menos de las mujeres truequeras. La riqueza de este conocimiento está principalmente en la memoria oral de las mujeres que aún asisten al tianguis, pues ellas reivindican la importante participación femenina en la actividad de intercambio al ser las principales reproductoras de la vida de sus pueblos.

Al analizar el periodo de desposesión y acumulación del siglo XX podemos ver en Santiago Tianguistenco, que el comercio indígena palpable en el intercambio de leña decreció y perdió la relevancia y esplendor que llegó a tener. El tianguis del trueque se fragmentó en tres tianguis y un mercado, relegando el intercambio de leña a las orillas de la cabecera

¹¹² Ídem.

municipal. Así mismo, la industrialización que comenzó a incrementar dentro del municipio entre 1942 y 1979, así como la construcción del acueducto provocaron desecamiento de lagunas, y por tanto la extinción de animales lacustres en la región que eran intercambiados en el tianguis del trueque.

En el apartado 3.3, abordo el nacimiento y la trayectoria del Consejo Indígena del Trueque. De manera cronológica desarrollé los diferentes intentos de despojo de parte de los gobiernos municipales de Santiago Tianguistenco de 2001 al 2021, respaldados por un sistema capitalista, colonialista y patriarcal. Así mismo, el reconocimiento de la influencia del Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas es importante, pues permitieron la creación y fortalecimiento de las demandas políticas del CIT. Influencias como la del EZLN y la Ley Revolucionaria de Mujeres permitieron colocar en el centro de la lucha a las mujeres de leña. Además de lo anterior, la trayectoria de más de quince años del Consejo, les ha permitido posicionarse a nivel nacional e internacional en alianza con otras organizaciones como la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas.

Ligar la historia, entre estos acontecimientos que parecen muy distantes en el tiempo tiene sentido. Permite explicar históricamente los procesos de comunicación de las mujeres de leña para posicionarlos como parte de una herencia prehispánica que ha sufrido cambios naturales y forzados por el capitalismo en sus diferentes fases. Al mismo tiempo, el posicionamiento del Consejo Indígena del Trueque es muestra de la potencia política de las mujeres y hombres que lo constituyen. El Consejo Indígena del Trueque lucha por el mantenimiento de su tianguis del trueque y por la vida en todas sus formas.

Capítulo IV. Mujeres de leña: sujetas políticas y actoras de la comunicación

Introducción

El objetivo de este capítulo es hacer un análisis de los procesos de comunicación de las mujeres de leña en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque. El capítulo está integrado por dos apartados, en el primero comparo la concepción de la asamblea para Aristóteles con la de los pueblos indígenas. Identifico las principales diferencias, para plantear la importancia de la asamblea para los pueblos y mujeres indígenas, pues es el espacio principal de la toma de decisiones, aquí se pone en común la palabra y la acción. Así también, apoyándome en una descripción del corpus empírico desarrollo la relación íntima entre la asamblea del Consejo Indígena del Trueque y la necesidad radical de preservar la vida.

En el segundo apartado desarrollo las preguntas planteadas en el Capítulo I que abarcan los seis ejes de análisis: la interacción, la participación, la comunicación horizontal, la autogestión, el mensaje contrahegemónico y la praxis transformadora. Lo anterior tiene el objetivo de conocer cómo se imbrican los seis ejes de análisis que integran a los procesos de comunicación, para permitir la transformación social de la realidad de las mujeres de leña.

De esta manera relaciono el marco teórico en el corpus empírico, este último es fruto de mi trabajo de campo realizado de agosto a noviembre del 2022. La observación participante que realicé en las asambleas y las entrevistas semiestructuradas son presentadas a lo largo de este último capítulo.

4.1 Las asambleas

“En la Grecia Antigua, la asamblea era el espacio en donde “los hombres libres” intercambiaban palabras y acciones¹¹³”. Pero ¿quiénes eran los hombres libres? Para Aristóteles, los hombres libres son los que están liberados de la necesidad, liberados de la vida material: quienes poseen tierras, esclavos y mujeres, y por tanto, quienes disponen de tiempo. A diferencia de los esclavos y las mujeres quienes no cuentan con la capacidad de deliberar y decidir.

Hannah Arendt menciona que en específico para las mujeres de la Grecia Antigua, el nulo acceso a la palabra en las asambleas, se debía a que ellas tenían a su cargo la actividad

¹¹³ Amador Fernández-Savater, “La asamblea y el campamento. Sobre autoorganización de lo común.” En: Gladys Tzul y Mina Navarro (coords.), México: Revista de Estudios Comunitarios el Apantle No.2, 2016, p. 114.

interminable e impuesta de la producción y la reproducción de la vida. Para Hannah Arendt, “su espacio es el *oikos*; el espacio de gestión de lo cotidiano donde hormigean las mujeres y los esclavos griegos. Un espacio de sombra y de dependencia, el espacio de los seres excluidos de la política¹¹⁴”.

Solo en dónde acaba la labor puede empezar la política¹¹⁵. Por otro lado Savater menciona que los dos ingredientes básicos de la política son la acción y la pluralidad, en este sentido, la acción da lugar a la transformación, y la palabra permite la manifestación de la singularidad de cada individuo. Es así que la asamblea es el espacio público donde se muestran y se comparten las acciones y las palabras.

Según Savater, en las asambleas políticas lo que se pone en el centro son la palabra y el poder. En tanto a las asambleas de la Antigua Grecia, “cualquier ciudadano podía hablar en medio del círculo asambleario, en medio de la colectividad, hablar a la vista de todos y dirigirse a todos por igual. En relación con el centro, cada uno estaba en situación de igualdad con respecto a los demás. Es el sentido de la *isonomía*: igualdad ante la ley¹¹⁶”.

En resumen, en la asamblea de la Antigua Grecia quienes eran considerados ciudadanos eran los hombres libres, en este sentido, quedaban excluidas las mujeres y los esclavos. Aunque existía una concepción “democrática”, el espacio estaba separado de la reproducción de la vida, lo cual excluía de facto a quienes se encargaban de ella.

Muy al contrario, la asamblea del Consejo Indígena del Trueque está atravesada en su totalidad por la necesidad de la producción y reproducción de la vida. En el mismo espacio en dónde se realizan las asambleas, también se realiza el trueque. De hecho, el espacio está destinado en primera instancia a la reproducción de la vida. En contradicción con el escrito de Aristóteles, las mujeres de leña, permeadas por lo “reproductivo”, lo “doméstico”, lo “económico”, la “supervivencia” y la “vida cotidiana”, son parte de la acción comunicativa en la asamblea.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹¹⁵ Aunque no es el eje central de esta tesis, debo aclarar que para el feminismo *lo personal es político*. La propuesta de Carol Hanisch (1969) influenciada por los aportes de Kate Millet, refieren a desenmascarar las relaciones de poder existentes en los vínculos próximos a las mujeres, no sólo aquellas que se dan en la esfera pública. “Lo que pasa dentro de las 4 paredes de nuestra casa, trabajo, escuela, tiene repercusiones en toda la sociedad.” Para más información consultar en línea Vianey Mejía, *Kate Millet, feminista radical*, México: Coordinación de género, UNAM, S/F: [<https://coordinaciongenero.unam.mx/2021/09/kate-millet-feminista-radical/>]

¹¹⁶ *Ibidem*, p.116.

Más allá de las concepciones aristotélicas de la política, la experiencia asamblearia de los pueblos indígenas demuestra una lucha constante por hacer valer su modo de vida comunitario. En este sentido, la toma de decisiones a partir de la asamblea es una práctica ancestral que se mantiene viva gracias a la insistencia de los pueblos por reconocerla a nivel nacional e internacional, como su máxima autoridad en la toma de decisiones¹¹⁷. Estas decisiones incluyen el nombramiento de autoridades, la asignación de obligaciones de cada integrante y acciones a realizarse en comunidad u organización.

En este sentido, existen diferentes documentos que respaldan la asamblea comunitaria, entre ellas destacan: el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, que en la Tesis XL/2011 define a la asamblea como “la expresión de la voluntad mayoritaria”¹¹⁸; a nivel internacional se encuentran la Corte Interamericana de Derechos Humanos que menciona a la asamblea comunitaria como “la máxima instancia de toma de decisiones”¹¹⁹.

“Por regla general, la asamblea es la institución más importante pues es la máxima autoridad en las comunidades. Diversos tipos de asuntos se tratan en la asamblea, y su importancia reside en que las autoridades no toman decisiones trascendentales sin un acuerdo que surja de ella”¹²⁰.

Otro documento internacional que avala las asambleas, es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el artículo 18 de la declaración establece que los pueblos indígenas tienen el derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones, como la asamblea general comunitaria¹²¹.

Por ello, la asamblea para los pueblos indígenas, es parte de sus maneras de actuar, sus modos de pensar y de decidir en común sobre asuntos que están atravesados por su necesidad política de defender su modo de vida. En palabras de Fernández-Savater, “en el centro de estos movimientos encontramos reiteradamente una forma organizativa clásica de la autonomía: la asamblea general y soberana, como espacio abierto de participación y

¹¹⁷ *Ley del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas*. Consultado en línea el 28 de octubre del 2022 [<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LINPI.pdf>]

¹¹⁸ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Guía de actuación para juzgadores en materia de Derecho Electoral Indígena*. México: Coordinación de Jurisprudencia, 2014, p.20.

¹¹⁹ Ídem.

¹²⁰ Íbidem, p.19.

¹²¹ Íbidem, p.20.

procedimiento horizontal de toma de decisiones. Podría decirse que la asamblea general y soberana sigue siendo uno de los principales recursos que echan mano las prácticas autonomistas¹²²”.

En el caso de las asambleas del Consejo, aunque en algunas ocasiones se presencian monólogos, aportaciones que no siguen el hilo de la palabra colectiva o intervenciones cerradas, en general, pude observar la escucha, la paciencia, la confianza y la confianza que existe entre quienes integran la organización. Es un rascar entre palabras para encontrar los acuerdos que permitan hacer frente a los intentos de despojo, visibilizar y nombrar su lucha desde sus propios términos, ante un sistema que intenta desaparecerlos.

Para tener en claro el corpus empírico, a continuación presento una descripción de los elementos que considero importantes para la escritura de esta tesis, sobre las asambleas del Consejo Indígena del Trueque. En primer lugar, para participar y ser reconocidas como integrantes del Consejo Indígena del Trueque es necesario que las mujeres o sus familias cuenten con una credencial que las acredite como parte del CIT. En algunos casos los que se registran son los hombres, aunque ellos quedan en representación de sus familias, las mujeres pueden participar sin restricciones. Respecto a la organización de las asambleas, los representantes del Consejo se encargan de convocar, pasan a cada puesto para indicar la hora, el lugar y el tema de la asamblea. Las asambleas siempre se realizan el día y lugar del tianguis pero en diferente puesto.

Después de que los representantes convocan a asamblea, las y los participantes se congregan en círculo para comenzar el coloquio. Regularmente se enuncia la orden del día y se tratan los temas conforme definen la importancia de cada uno. Algunas mujeres se acercan de manera intermitente y en modalidad de escucha, otras llegan tarde y apresuradas, y finalmente están las mujeres que puntualmente hacen uso de la palabra y la escucha para generar el diálogo asambleario.

Aunque las mujeres son mayoría en la actividad del intercambio de leña, su participación en las asambleas es menor a la de los hombres. El acceso al tianguis no depende de su participación en las asambleas, por ello algunas mujeres prefieren delegar ese trabajo a

¹²² Amador Fernández-Savater, “La asamblea y el campamento. Sobre auto-organización de lo común.” En: Gladys Tzul y Mina Navarro (coords.), México: Revista de Estudios Comunitarios el Apantle No.2. 2016, p. 104.

sus esposos e hijos, mientras ellas se encargan del intercambio de leña. Por otro lado, están las mujeres que no faltan a las asambleas y que en sus palabras se lee congruencia con la necesidad de defender su modo de vida. Estas mujeres se encargan también de llevar la palabra de sus compañeras que no tienen el tiempo suficiente para participar o que sus maridos les niegan la participación. Así mismo, el acceso a nuevas integrantes del Consejo depende de la intermediación de las mujeres que ya pertenecen y se encuentran reconocidas dentro de las actas de asamblea.

De acuerdo a lo anterior pude detectar niveles de participación por sexo en el tianguis del Consejo. Las mujeres son mayoría en el intercambio de leña los días martes sin embargo, al menos la mitad de ellas no participan en las asambleas aunque sean integrantes del CIT. Debido a la división sexual del trabajo se les ha asignado a los hombres el trabajo político y a las mujeres el trabajo reproductivo, por ello reitero que las mujeres prefieren que ellos acudan en su lugar, además que los hombres disponen de más tiempo libre.

Sin embargo, esto no quiere decir que las mujeres no tengan peso importante en las decisiones, pues desde el inicio de mi trabajo de campo en 2018 hasta octubre del 2022, la participación de las mujeres ha aumentado y ellas afirman que la apertura política del Consejo hacía con ellas les ha permitido un cuestionamiento interno respecto a su posición de género. La oralidad y la escucha de las mujeres dentro de las asambleas les ha permitido ser reconocidas como sujetas políticas y actoras de la comunicación.

De acuerdo con la descripción del capítulo 2 sobre la comunicación de las mujeres en la cotidiano, como el intercambio de leña y las asambleas, puedo decir entonces que los procesos de comunicación de las mujeres del CIT se ubican desde los lugares cotidianos y comunitarios, que implican también escenarios de tensiones¹²³. Se trata de procesos generados desde los márgenes y por tanto dentro de una necesidad de actuar político. Haciendo una analogía a lo que escribe Georgina Méndez sobre la escritura de las mujeres indígenas, para las mujeres de leña, las asambleas tienen un estatus político, porque en ellas se condensa su mirada, hacen oír sus voces rompiendo con los silencios en los que tradicionalmente han estado las mujeres, al mismo tiempo que les permite generar acciones concretas para transformar su realidad.

¹²³ Revisar capítulo 3 apartado 3.3.

Por ello planteo que las discusiones y decisiones dentro de las asambleas responden a un proceso de necesidad colectiva y la agencia de las mujeres fortalece sus demandas. Al respecto Fernández-Savater nos dice que la importancia de las asambleas autonomistas radica en la posibilidad de generar acciones concretas y no tanto en el intercambio de palabras.

“No son elecciones entre opciones dadas, sino intervenciones que surgen de la presión que ocasiona un problema práctico y material. Y las aplican quienes las toman, comprobando así en primera persona lo que implican, confrontándolas con la realidad, haciendo de ese modo de cada decisión una experiencia de mundo. La libertad, no tiene que ver con la “participación”, o con la elección y el control de los representantes, sino con el despliegue de las iniciativas, con la construcción de mundos habitables, con prácticas concretas. No tanto con “poder decidir” cómo con “poder hacer¹²⁴”.

Lo anterior responde a mi propuesta de marco teórico, sobre entender los procesos de comunicación a partir de la interacción, la participación, la comunicación horizontal, la autogestión, el mensaje contrahegemónico y la praxis transformadora. Esos seis ejes responden a las necesidades de acción de los pueblos y mujeres indígenas orientados a un proyecto crítico que plantee las posibilidades de transformar las relaciones de dominación hegemónicas, y así permitir que su palabra y sus demandas sean resueltas en pro de un modo de vida digno.

4.2. El hablar de las mujeres de leña

La palabra es fuente de poder para las mujeres. El tener la fortaleza para utilizar la palabra como arma contra las amenazas y el despojo de su tianguis del trueque, les ha permitido a las mujeres de leña, organizarse y ser escuchadas, no solo dentro del grupo mixto que integra al Consejo Indígena del Trueque, sino también hacia afuera de su organización, frente a los intentos de despojo del gobierno municipal y grupos políticos que han intentado desaparecer o adueñarse del tianguis a costa de las asambleas comunitarias.

Parfraseando a Georgina Méndez la palabra está presente en el accionar político de las mujeres indígenas y de sus organizaciones, su indicador más visible es la asamblea. Para Georgina, “la oralidad es entendida como aquellos saberes de las ancestras, que son fuente de pensamiento, pero también de las historias de las nuevas generaciones de mujeres que con

¹²⁴ *Ibidem*, p. 127.

su caminar y experiencia van trazando el camino que guiará los pasos de las mujeres venideras¹²⁵”.

De esta manera, los saberes que se fortalecen en el uso de la palabra de las mujeres de leña surgen de sus experiencias de lucha y sus realidades cotidianas, en espacios y tiempos históricos, pero también de la solidaridad entre las mujeres que hacen el trueque, que responden a diferentes generaciones pero con historias de vida similares, atravesadas por el machismo impuesto en las comunidades. Escuchar la palabra de las mujeres de leña en las asambleas y luego acercarme a sus historias concretas, me permitió comprender los caminos ganados y perdidos por los que tuvieron que pasar para interactuar y participar en las asambleas.

“Las historias de las mujeres indígenas nos hablan de historias concretas de opresión, de múltiples obstáculos para participar en la vida comunitaria, en la vida pública y en los movimientos indígenas. También, de las formas en que las mujeres se han organizado para hacer oír su voz, sus demandas, sus luchas para cambiar su realidad¹²⁶”.

A continuación hago un análisis de los procesos de comunicación de las mujeres de leña dentro de las asambleas del Consejo Indígena del Trueque, me centro en responder las preguntas planteadas en el primer capítulo que abarcan los seis ejes de análisis: interacción, participación, horizontalidad, autogestión, mensaje contrahegemónico y *praxis* transformadora. A través del análisis de los procesos de comunicación develo la agencia de las mujeres de leña como sujetas políticas y actoras de la comunicación, planteo los caminos ganados y las posibilidades de transformación de su realidad.

4.2.1 La interacción

¿Las asambleas de las mujeres del CIT rompen con el modelo unidireccional, es decir, posibilitan canales de interacción y entendimiento mutuo como primer paso para alcanzar la transformación?

El primer eje de los procesos de la comunicación es la interacción. En el caso de los procesos de comunicación de las mujeres del CIT, la interacción es física e interpersonal lo que facilita

¹²⁵ Georgina Méndez, “Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente. En: Lina Rosa Berrio, et al. (coords.) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, México: UAM, UNAM y Bonilla Atigas Editores, 2020, p. 291.

¹²⁶ *Ibidem*, p.292.

la comunicación y el diálogo. Cómo he venido narrando a lo largo de la tesis, las asambleas de las mujeres del CIT se realizan en el lugar y hora del tianguis, la interacción como un primer momento de los procesos de comunicación, permite una coordinación conjunta de los objetivos y acciones planteadas en las asambleas de las mujeres del CIT.

La decisión del espacio-temporal para la realización de las asambleas ha facilitado la interacción, y a través de las posibilidades de las mujeres del CIT, generan un lugar común para el encuentro, la comunicación y la acción. En primer lugar, la observación en campo y las entrevistas semiestructuradas demuestran que la interacción en el espacio físico responde y respeta las posibilidades de las mujeres, quienes deben abrirse espacio entre el intercambio de leña (la reproducción de la vida) y la defensa del tianguis (la política).

“Realizamos las asambleas en el trueque porque para algunas compañeritas es difícil trasladarse a otro lugar, como a alguna comunidad. En el trueque sabemos que nos vamos a encontrar la mayoría todos los martes, por eso dejamos siempre un espacio para las asambleas o para lo que se necesite mientras hacemos el cambio¹²⁷”.

Así pues, las interacciones en las asambleas son eficaces porque forman parte del espacio cotidiano de las mujeres de leña, la flexibilidad de este entorno físico facilita la interacción para compartir la palabra sobre acontecimientos importantes en la lucha por la defensa del tianguis del trueque.

Esta dinámica de interacción en espacios físicos está presente también en los encuentros con las organizaciones aliadas. Un ejemplo de ello son las asambleas que se realizan con la Alianza de los Pueblos Indígenas del Estado de México¹²⁸. De acuerdo a mi observación en campo, una autoridad propone su pueblo como sede. El encuentro se realiza regularmente en un espacio abierto (el bosque, frente a un manantial o un campo), comienza con una ceremonia de agradecimiento a los cuatro puntos cardinales, al cielo y a la tierra para después dar inicio al diálogo. La asamblea termina con una ceremonia de cierre y finalmente el pueblo sede comparte alimentos y bebidas.

Además, este proceso de interacción social es relevante para las asambleas de las mujeres del CIT, ya que según las entrevistas, en la mayoría de los casos se logra una comunicación guiada por el diálogo y rompe con los modelos unidireccionales basados en

¹²⁷ Leticia Álvarez, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

¹²⁸ Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, foto 8, 9, 10, 11 y 12.

monólogos regularmente dirigidos por hombres. En palabras de Leticia, “las mujeres si somos escuchadas, las propuestas que he tenido se toman en cuenta, damos nuestra opinión y se valora para el bien del Consejo ¹²⁹”.

De esta manera, pude corroborar que la interacción, como el primer paso para llevar a cabo la posibilidad de cada individuo de construirse con otras y otros, está presente en el intercambio de la palabra entre mujeres y hombres integrantes del CIT. De acuerdo al desglose del primer capítulo, la interacción se genera cuando la presencia, propuestas y respuestas de todas y todos son tomadas en cuenta con una finalidad compartida.

En las asambleas de las mujeres de leña, la interacción es el elemento primario de las prácticas que ellas gestan. Con lo anterior puedo afirmar que, en el caso del Consejo Indígena del Trueque existe una necesidad y mantenimiento de las interacciones interpersonales en espacios físicos. Es en el ágora del tianguis en dónde se sigue compartiendo la comunicación hablada, la toma de decisiones y la acción. Además posibilitan canales de interacción y entendimiento mutuo entre hombres y mujeres como primer paso para alcanzar la transformación.

4.1.2 La participación

¿Cómo y en qué medida participan las mujeres de leña en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque?

El Consejo Indígena del Trueque es el primer espacio de participación política de las mujeres de leña. Según Lagarde, las mujeres indígenas están atravesadas por una *triple opresión*, la opresión genérica, la opresión clasista y la opresión étnica.

“A) es genérica porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten esta situación de opresión con todas las mujeres. B) es clasista porque estas mujeres pertenecen casi todas a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados. C) es étnica y a ella están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el sólo hecho de ser parte de las minorías étnicas¹³⁰”.

“Dada su condición histórica, las mujeres indias, como todas las demás, ocupan una posición central en el mantenimiento y la transformación de las condiciones de reproducción de sus

¹²⁹ Ídem.

¹³⁰ Marcela Lagarde y de los Ríos, *La triple opresión de las mujeres indias*. México Indígena, núm.21, año 4, México, 2da época, marco-abril, 1988, p.13.

grupos y de sus culturas, en un mundo clasista, etnocida y patriarcal¹³¹”. Es por eso que, según los testimonios de las mujeres de leña, su primer acercamiento con la participación política se dio en el Consejo. Esta participación fue incentivada por una necesidad de lucha por la vida, no solo de ellas, sino de sus familias, su cultura y su territorio. El testimonio de Leticia sobre el encarcelamiento de su esposo es un ejemplo:

“Mi esposo fue encarcelado, se lo llevaron primero a San Juan (Atzingo) y luego lo trasladaron a Tenancingo y pues ya sabe que los policías aunque no fuera maderista los agarraban, es más él todavía ni llevaba leña, no había ni cortado todavía. Se lo llevaron y en los separos no nos dejaban verlo ni nada. Hablaban con muchas groserías y nos trataban como si fuéramos animales. Nos decían que éramos unos indios. [...] Fue con ayuda de Ernestina, don Ros y un abogado que en dos días pudimos comprobar que mi esposo no era culpable, porque no había evidencia de que fuera talador.

Es algo que no se nos olvida porque fue algo que se sufrió en ese momento y fue una situación que no se olvida. Entonces por eso me gusta participar en el Consejo y las asambleas porque a lo mejor lo que yo pasé en ese momento a otra persona le puede pasar. [...] Fue muy triste haber pasado por eso y más que nada porque lo tratan a uno como si fuéramos animales, no nos tratan como personas, nos tratan como de los peores y no creo que ni a los delincuentes los traten como a uno.

Cuando se llevaron a mi esposo a los separos fue cuando más me metí de lleno a la organización. Ya había estado yo pero en ese entonces me metí más. Me fui a los talleres y comencé a prepararme, a donde nos mandaban traer íbamos con Ernestina¹³².”

Así como con las mujeres del Consejo, los procesos de comunicación en un contexto de lucha, en muchos casos ha significado el primer ejercicio de poder¹³³ de las mujeres indígenas, pues para expresarse y defenderse, deben primero informarse, preguntar, cuestionar y sobre todo pugnar con los hombres el espacio público, el espacio reservado a los varones. La experiencia de las mujeres zapatistas es muy clara:

¹³¹ *Ibidem*, p.13.

¹³² Leticia Álvarez, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

¹³³ A diferencia de las relaciones de poder impuestas, el *ejercicio de poder de las mujeres indígenas* se refiere a la capacidad para superar la condición de subordinación de las mujeres, a través de múltiples estrategias, aplicado tanto en lo privado como en lo público. Implica la capacidad de elección estratégica, individual y colectiva. Ver Martha Patricia Castañeda, Coord., *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de las mujeres jóvenes*, México: CEIICH-UNAM, 2016.

“En los pueblos, en las regiones, empezamos con la práctica de cómo organizarnos para una lucha por el bien del pueblo. [...] Así fue avanzando los trabajos de las compañeras y su participación como compañera zapatista en cualquier tipo de trabajo, o cualquier cargo que nombra el pueblo. Así fue reconociendo sus derechos de las compañeras, que sí tenemos esa libertad. Libertad de opinar, de analizar, discutir, planear, en cualquier cosa, y tanto los compañeros entendieron que sus derechos de las mujeres”.¹³⁴

De modo que, como lo marca la CONAMI desde la época colonial y hasta nuestros días, las mujeres indígenas han tenido una doble lucha por el reconocimiento de sus derechos humanos frente al Estado y frente a los hombres de sus pueblos. En este ámbito, la CONAMI señala que, aunque hay avances en la participación política de las mujeres, aún falta camino por recorrer para asegurar su participación plena en todas las esferas de la vida social:

“...somos las que nos movilizamos y estamos junto a nuestros hermanos indígenas en las diferentes luchas y frentes necesarios por la lucha de nuestros derechos. Sin embargo, aún falta seguir trabajando para que las mujeres estemos en igualdad de participación que los hombres, en las dirigencias de las organizaciones, ya sean comunitarias, estatales, nacionales e internacionales”.¹³⁵

De acuerdo a la descripción del apartado 4.1., aunque las mujeres de leña pueden participar con la misma apertura que los hombres, la realidad social que tienen las mujeres indígenas impide que la mayoría de ellas haga uso de esa apertura. Lo anterior también puede entenderse desde los planteamientos de Mario Kaplún sobre la importancia del contexto de los sujetos y las sujetas hacedoras de la comunicación, la cual incide significativamente en la participación de los agentes.

Por ello, las mujeres de leña marcadas por un sistema triplemente opresor prefieren delegar el trabajo de participación política a sus congéneres, sea el esposo, el padre o el hijo quienes toman la palabra. Por otro lado, de acuerdo a mi observación en campo, pude notar que las mujeres que participan en las asambleas son generalmente mujeres viudas y madres solteras. Esto no significa que las mujeres que participan en las asambleas estén libres del sistema de dominación, simplemente su condición subalterna, les ha permitido dar un paso

¹³⁴ Comandanta Dalia, “La lucha como mujeres zapatistas que somos III”. En: *El pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, Participación de la Comisión Sexta del EZLN, s/f, pp.118-119.

¹³⁵ CONAMI, *Agenda Política de las Mujeres Indígenas de México*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2012, p. 37.

adelante para la concientización y la transformación de su realidad. Así mismo, las mujeres que participan incentivan a sus compañeras a cuestionar su situación:

“Yo les digo a las chicas, ustedes participen, participen no digan *no puedo porque me detiene mi esposo*, porque es una cosa que ustedes lo van a vivir, hablen con sus esposos porque no es una cosa mala, vamos a trabajar en talleres, a escuchar a otras personas, a dar nuestra opinión nosotras y a defender el trueque. Y así es como se han incentivado a participar.¹³⁶”

En general las mujeres que toman la palabra en las asambleas, describen su participación como la necesidad de tomar decisiones importantes sobre el camino del Consejo, esta participación se da de la mano con la escucha, la confianza, el respeto y una necesidad de defensa de su modo de vida.

4.1.3 La comunicación horizontal

¿Las asambleas de las mujeres del CIT se rigen bajo una comunicación horizontal?

La comunicación horizontal permite entender el tipo de participación de las mujeres que se lleva a cabo en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque. Diferenciada de la comunicación vertical y unidireccional, la comunicación horizontal hace referencia al intercambio voluntario entre iguales, sin mediar estructuras de autoridad y dónde la participación de la mayoría enriquece los acuerdos.

Durante mi trabajo de campo en las asambleas del CIT, intenté identificar las maneras mediante las cuales el Consejo propicia la comunicación de las mujeres, haciendo énfasis en la interacción entre ellas para generar respuestas a sus problemáticas como mujeres y como organización. De esta manera en sus palabras pude identificar reflexiones críticas a los modos tradicionales de llevar las asambleas de sus comunidades y una intención radical para romper con esas formas verticales y patriarcales dentro de las asambleas de su organización.

“Yo si participo porque tanto ellos como nosotras tenemos los mismos derechos. Eso lo aprendí también en los talleres (de CONAMI), entonces yo me siento como ellos y a ellos los siento como yo. Porque todos tenemos que opinar y decir que es lo que pensamos. [...]Nosotras somos las que más participamos, las que más le echamos ganas. [...] Las mujeres si somos escuchadas, las propuestas que he tenido se toman en cuenta, damos nuestra opinión y se valora para el bien del Consejo¹³⁷.”

¹³⁶ Leticia Álvarez, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

¹³⁷ *Ibíd.*

La participación y las reflexiones de las mujeres de leña sobre las asambleas nos hablan de una intención por terminar con el esquema vertical y unidireccional que se aferra a imponer una visión del mundo como definitiva y verdadera en dónde las mujeres tienen poca o nula participación. De acuerdo a lo que observe en campo, en las asambleas del CIT lo principal no es el ejercicio de influencia que pueda o no tener una persona hacia los demás, la importancia radica en los acuerdos y acciones que se generan colectivamente para transformar la realidad.

Así también pude observar que las maneras de hacer comunicación como proceso de interacción en formatos interpersonales (individuales y de grupo), se diferencian de los medios de comunicación de masas los cuales responden a necesidades de una sola clase: la burguesía. Por el contrario, la comunicación interpersonal en el espacio físico posibilita la participación de la mayoría y permite la horizontalidad.

Sin embargo, aunque las mujeres de leña comienzan a ganar espacios importantes dentro de la organización del CIT y las asambleas, aún hay un camino largo por recorrer en función de un proyecto crítico que plantee las posibilidades de transformar las relaciones de dominación hegemónicas que impide que todas las mujeres que hacen el intercambio de leña y pertenecen al CIT hagan uso de la palabra en las asambleas de su organización.

4.1.4 La autogestión

¿Las asambleas de las mujeres del CIT son construidas en autogestión frente a instituciones gubernamentales y privadas?

Durante el trabajo de campo escuché de la voz de las mujeres de leña las palabras “autogestión” o “autonomía” para referirse a la organización del Consejo y las asambleas. Aunque podrían tener definiciones parecidas, una de sus diferencias radica en que la autonomía es una reivindicación de los pueblos indígenas sobre el tener derecho a dirigir su propio destino. Al respecto Consuelo Sánchez recupera las primeras propuestas de autonomía del EZLN en 1994:

“En diversas entrevistas realizadas a jefes militares zapatistas en el mes de febrero de 1994, sin que estos nombraran la palabra autonomía hacían referencia a su contenido con el reclamo de su derecho a expresarse y dirigir, a gobernar y autogobernarse. Pero en algunos casos se remitía de manera explícita a la autonomía, como lo hizo el comandante indígena Isaac. Este vinculaba la autonomía con la dignidad, con la revalorización de la capacidad de los pueblos

indígenas para gobernar y dirigir su propio destino, así como con la reafirmación de la identidad étnica¹³⁸”.

En este sentido la autogestión de los procesos de comunicación forma parte de la autonomía de los pueblos indígenas. Así también de acuerdo al capítulo primero, la autogestión como un sistema de organización social en comunidad permite la toma de decisiones y acciones en autonomía haciendo frente a los modos hegemónicos de la comunicación. Con base en las entrevistas semiestructuradas la autogestión de la comunicación en las asambleas permite a las mujeres y a la organización decidir libremente sobre los planes, acciones y el rumbo del Consejo.

“Le demostramos al gobierno que sin sus apoyos nosotros pudimos organizarnos y salir adelante, y lo demostramos como Consejo. Teníamos para ir a participar con nuestras organizaciones aliadas, teníamos para hacer nuestras ceremonias, teníamos para sacar a nuestros presos, para darle seguimiento al trabajo de reforestación. Teníamos para todo, no le pedíamos a nadie ni un peso para todo este trabajo. El dinero que recaudábamos cada martes para darle seguimiento a nuestro trabajo era una cooperación de cinco pesos por familia. Y entonces eso le duele al gobierno, el que hablemos de la autonomía, eso no le gusta¹³⁹”.

“Somos autónomos, no nos pueden mandar los partidos o grupos políticos. Nosotros tenemos que hacer valer nuestra autonomía, decidir lo que queremos hacer por nosotros mismos. Nadie puede venir a decirnos lo que tenemos que hacer, por eso es autónomo, para decir en la asamblea que vamos a hacer y cómo le vamos a hacer, nadie más puede venir a mandarnos. Por eso yo le digo a las compañeras: *si ustedes no toman la batuta para decidir, nunca vamos a hacer nada, nunca nos van a tener en cuenta*¹⁴⁰”.

La misma asamblea es una actividad ancestral que reivindican los pueblos en donde pueden hacer valer sus derechos en autonomía. De acuerdo a una integrante del Consejo:

“Las asambleas son parte de las formas políticas que nos han heredado nuestros abuelos, antes de la conquista todo se hacía comunitariamente. Por eso nuestros sistemas normativos siguen vivos, de los pueblos indígenas, porque es a través de las asambleas en dónde se va haciendo

¹³⁸ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México: Siglo XXI editores, 1999, p. 173.

¹³⁹ Ernestina Ortiz, entrevista semiestructurada, 20 de diciembre del 2019, Santiago Tianguistenco.

¹⁴⁰ Leticia Álvarez, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

toda la organización. Para nosotros es importante que todo lo que se haga con los pueblos indígenas sea consultado a través de la asamblea. Y ese ejercicio está desde que empezamos con el Consejo, lo primero que se hizo fueron las asambleas¹⁴¹”

Por lo anterior, puedo afirmar que las asambleas del Consejo Indígena del Trueque permiten decidir y accionar en autonomía, sin depender de agentes políticos o privados. Finalmente la asamblea es una reivindicación y mantenimiento de los modos de organización de los pueblos y mujeres indígenas en donde pueden tomar decisiones libremente.

4.1.5 El mensaje contrahegemónico

¿Las asambleas de las mujeres del CIT contienen, construyen y promueven mensajes contrahegemónicos frente a los discursos hegemónicos de agentes externos?

En este apartado busco estudiar los mensajes de las mujeres en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque para comprender las temáticas que abordan y saber si construyen o no una perspectiva contrahegemónica. Así también el identificar la causa que provoca los mensajes va permitir evidenciar si estos mensajes tienen una función de oposición frente a discursos dominantes, así como mostrar a qué agentes externos se están oponiendo sus mensajes.

Los temas que tratan en asamblea y que he presenciado durante mis días de campo son los siguientes: reforestaciones, organización de la ceremonia del 24 de junio que se realiza en agradecimiento a los manantiales de la región; organización de la ceremonia del 12 de diciembre en conmemoración de la liberación de los presos de 2001 y para agradecer a la madre tierra *jkimakihoi*; organización de actividades políticas como marchas y reuniones con el presidente municipal de Tianguistenco; salidas con las organizaciones aliadas “CONAMI” y “Alianza de los Pueblos Indígenas del Edo. Mex.”; el caso de feminicidio de Eulodia Díaz; colaboración con el Museo Nacional de Numismática del Estado de México; anuncio de representatividad de Ernestina Ortiz como directora del Centro Coordinador de Pueblos Indígenas sede Atlacomulco; invitación a fiestas patronales de la región; credencialización; anexo de familias al Consejo; problemáticas causadas por la pandemia de Covid-19 y mi trabajo de investigación en modalidad tesis de licenciatura.

¹⁴¹ Ernestina Ortiz, entrevista semiestructurada, 6 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

Las temáticas se resuelven de acuerdo a las necesidades políticas de la organización, por ello, existe una pluralidad de temas que están interrelacionados. Destacan sobre todo los temas relacionados a organizarse para denunciar violencias, intentos de despojo e injusticias. Durante mi trabajo de campo sobresalieron tres temas que fueron discutidos en varias ocasiones en las asambleas:

- 1) El feminicidio de una integrante del Consejo Indígena del Trueque ocurrido el 25 de marzo del 2019¹⁴².
- 2) La pandemia por Covid-19 que generó diversas problemáticas en la organización del tianguis¹⁴³.
- 3) La realización de las asambleas del 27 de junio a los manantiales de la región y del 12 de diciembre a la madre tierra, y en conmemoración de la liberación de los presos¹⁴⁴.

De manera general pude observar que mientras más participación, mayor facilidad de proponer acciones para solucionar las problemáticas a las que se enfrentaban como organización. En específico con el caso del feminicidio de Eulodia, aunque el grupo de discusión y acción era reducido, siempre existió una participación mayoritaria de las mujeres activas políticamente y de su familia. Sin embargo, a causa del desgaste físico y emocional

¹⁴² El asesinato de Eulodia Díaz Ortiz provocó indignación y rabia en las mujeres de la organización. Sin embargo, al ser una situación delicada para la organización y para la familia de Eulodia, las asambleas que se realizaron para definir las acciones para pedir justicia y esclarecimiento de los hechos, eran realizadas por un grupo específico de personas. No se convocaba a asamblea general, más bien se hicieron reuniones entre las compañeras más activas políticamente y la familia de Eulodia. Algunas de estas reuniones se realizaron en la hora y espacio del tianguis, exactamente en el puesto de la familia de Eulodia.

¹⁴³ La pandemia por Covid-19 generó la cancelación del tianguis que abarca la mayoría de las calles de la cabecera municipal en donde se hace la compra-venta de variedad de productos (revisar capítulo III). En primera instancia las autoridades municipales intentaron prohibir también la realización del tianguis del trueque, afortunadamente el Consejo se opuso y lograron mantener el trueque durante toda la pandemia. Sin embargo las compañeras eran frecuentemente acosadas por la policía municipal ya que todos los martes colocaban una o dos patrullas frente al espacio del trueque. Aunado a esto algunos comerciantes fueron enviados por el presidente municipal para colocarse en el trueque y vender sus productos (testimonio de varias integrantes del CIT). Lo anterior, además de limitar la mercancía que le corresponde a las compañeras que tradicionalmente hacen el trueque, también provocó controversia en la organización pues se pensó que era una estrategia de las autoridades para restar importancia y especificidad étnica al tianguis del trueque.

¹⁴⁴ Las ceremonias son parte importante de la organización del Consejo Indígena del Trueque, ya que son ceremonias que se habían perdido y que gracias al Consejo se han recuperado. La organización de cada una de las ceremonias se realiza en las asambleas desde un mes de anticipación, se acuerda el alimento, las bebidas, los elementos para ofrendar, el transporte, el sonido, las sillas y la lona si se requiere. La ceremonia del 12 de diciembre se realiza en el lugar del trueque y la ceremonia del 27 de diciembre abarca distintos puntos de la región en donde nace el agua naturalmente, los lugares que se visitan se encuentran en los municipios de Santiago Tianguistenco, Xalatlaco y Ocuilan.

que provocaron las instituciones judiciales encargadas de darle seguimiento al proceso de justicia, el tema fue saliendo poco a poco de las asambleas del Consejo. En la actualidad el caso de Eulodia es mencionado principalmente para realizar acciones de memoria el día 25 de marzo, día del feminicidio.

De igual manera la observación me permitió entender que la mayoría de los mensajes se realizaban exclusivamente con la intención de generar acciones para denunciar violencias, enfrentar intentos de despojo y transformar su realidad. Aunque de igual manera la mayoría de las problemáticas parecieran ser de orden local (como en el caso del feminicidio o las problemáticas por Covid-19), en realidad son parte de problemáticas más amplias que deben ser leídas desde una crítica al capitalismo y al patriarcado.

Como he venido narrando son las mujeres las principales actoras que generan los mensajes en oposición a los actores hegemónicos, por ello, otra de las reflexiones que surgen del análisis de mensajes en las asambleas, es la identificación de los actores hegemónicos con la finalidad de entender las relaciones de poder en las que se construyen los mensajes de las mujeres de leña.

- El gobierno municipal es el actor hegemónico más nombrado en las asambleas por las mujeres. Sus figuras principales han sido los diferentes presidentes municipales relacionados directamente con el Estado que responde a las necesidades del sistema económico dominante: el capitalismo. Las mujeres de leña relacionan al gobierno municipal con la corrupción, la violencia y el despojo¹⁴⁵.
- La policía también es uno de los actores hegemónicos, las mujeres de leña los relacionan con la corrupción y la mafia, son el aparato de represión que las acosa, extorsiona y priva de la libertad a sus familias¹⁴⁶.
- El sistema patriarcal es otro de los elementos que ellas mencionan como actores hegemónicos de los que han recibido violencias. En específico lo relacionan con el feminicidio de su compañera Eulodia y con la poca disponibilidad de tiempo del que disponen para participar en actividades políticas del Consejo a causa de la carga del trabajo de cuidados impuesta a las mujeres.

¹⁴⁵ Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, foto 15 y 16.

¹⁴⁶ Para una referencia visual ir a “Anexo Fotográfico”, foto 3.

Los mensajes contrahegemónicos de las mujeres de leña surgen de la necesidad de defender su modo de vida. La asamblea es el espacio de diálogo, discusión y reflexión que permite identificar las causas de violencias e injusticias, así como generar acciones colectivas para defender el tianguis del trueque. En oposición a la comunicación de actores hegemónicos, la asamblea se basa en una comunicación horizontal, hace frente al autoritarismo que genera miedo y violencia y, sobre todo, se centra en poner sobre la mesa y en primer lugar los intereses de la comunidad en su conjunto.

Finalmente, puedo decir que las asambleas son el ágora en donde las mujeres de leña hacen crítica, incentivan a la acción y a la transformación de sus realidades. El análisis de las asambleas me permitió comprender cómo se constituyen los mensajes de las mujeres de leña dentro de las asambleas y cómo estos mensajes aportan a la transformación de su realidad. Así también es importante ver que las mujeres utilizan los mensajes de acuerdo a sus necesidades colectivas, por ello mientras más interacción y participación, mayor posibilidad de generar acciones para el beneficio del Consejo Indígena del Trueque.

4.1.6 La praxis transformadora

**¿Las asambleas de las mujeres del CIT han permitido cambios o avances en su lucha?,
¿Cómo producen las mujeres del CIT a partir de sus asambleas transformación social?**

Durante el desarrollo de este cuarto capítulo he presentado cómo las mujeres de leña emplean los procesos de comunicación en las asambleas para alcanzar lo que definí en el primer capítulo como *praxis* transformadora, es decir, “la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es la dominación, la explotación y el despojo¹⁴⁷”. Así pues, plantear como último fin de los procesos de comunicación la *praxis* transformadora, permite evitar quedarme únicamente en el plano de lo ideológico o cultural, para pasar al ámbito político y de la acción.

En este sentido las entrevistas semiestructuradas que realicé a las mujeres de leña, incluyeron las preguntas de este apartado. En primer lugar, uno de los hallazgos que pude identificar es que las mujeres de leña tenían poca a nula participación en el ámbito político de sus comunidades y en la defensa de su tianguis del trueque. Fue hasta el operativo

¹⁴⁷ Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar, “Reproducción de la vida. Pensando la transformación social en el presente”. En: Lucia Linsalata y Huáscar Salazar, Coords. *Común ¿para qué?*, México: el Apantle, Revista de Estudios Comunitarios, 2015, p. 19.

realizado en 2001¹⁴⁸, que la mayoría de las mujeres decidieron organizarse y buscar maneras para defender su tianguis y a sus familias.

Algunas otras mujeres que se integraron al tianguis del trueque después del operativo, no se acercaron a la organización política hasta que, de igual manera, fueron víctimas de las injusticias de la policía municipal en concordancia con el artículo 229 del Código Penal del Estado de México¹⁴⁹:

“No me acercaba a las reuniones hasta que agarraron a mi esposo. Desde ahí empecé a participar. Los de la guardia nos maltrataron, veníamos bajando del cerro, le quitaron la moto y lo tuvieron como tres horas escondido. Hasta que les dije que me iba a dirigir a derechos humanos fue cuando lo regresaron. Ya de ahí me interesó más para aprender nuestros derechos y a cómo defendernos, porque nos tratan como delincuentes y no lo somos, simplemente vamos a juntar la leña que ya está muerta¹⁵⁰.”

De acuerdo a los testimonios de Flor y Leticia, cuando experimentaron por primera vez las violencias, existía en ellas un sentimiento de miedo, impotencia y desconocimiento pues no tenían las herramientas para defenderse.

“Antes me sentía impotente, porque no sabía nada. Pero ahora en este momento me siento con capacidad de defenderme. En ese entonces lo que me motivó a acercarme al consejo y la asamblea fue que agarrón a mi esposo, pero ahorita ya me motivó más por las compañeras porque son jovencitas y deben aprender a alzar la palabra. Yo me siento más capaz de poder ayudar, de ir a una reunión y participar en lo que se necesite para defender el trueque¹⁵¹.”

“Sentía miedo porque nos trataron como delincuentes y no sabíamos cómo defendernos o que decir, y ahorita ya el miedo ya no está porque sabemos que tenemos derechos y sabemos usar la palabra como mujeres. [...] He aprendido cosas que como mujeres debemos hablar y decir. Yo sé que la guardia no puede ni insultarnos ni agredirnos, por eso no podemos quedarnos calladas si ellos nos atacan, porque sino ellos más nos humillan¹⁵².”

Por otro lado para ellas, tanto la creación del CIT, la apertura de la organización a escuchar a las mujeres en las asambleas, así como su participación sobresaliente en las demás

¹⁴⁸ Revisar capítulo III.

¹⁴⁹ Revisar capítulo III.

¹⁵⁰ Floriberta López, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

¹⁵¹ Leticia Álvarez, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

¹⁵² Floriberta López, entrevista semiestructurada, 17 de noviembre del 2022, Santiago Tianguistenco.

actividades de la organización les ha permitido cuestionar y generar acciones para cambiar su realidad social.

Un ejemplo de ello es la alianza que tienen con la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas que les ha permitido tejer redes con otras mujeres indígenas a nivel nacional. A partir de diversos encuentros coordinados por CONAMI, las mujeres de leña han compartido sus experiencias de lucha y escuchado las experiencias de otras mujeres, lo anterior ha permitido a las mujeres sentar bases para pugnar y seguir contribuyendo desde su punto de vista a la organización mixta que es el Consejo Indígena del Trueque.

“Los talleres son para la defensa de la mujer, se nos ha enseñado que no por que sea mujer no puede opinar, aquí todos debemos apoyar para salir adelante. Porque a veces una mujer piensa más que un hombre. [...] También la mujer debe ser escuchada, no solo por ser mujer no voy a hablar, me voy a quedar callada, ya no es como antes, antes pues sí, nos decían “tú no hables”, pues no hablábamos. Pero yo estoy en contra de eso, una también tiene que opinar, también tiene que sobresalir. Otra cosa es aprender a no tener esa violencia intrafamiliar, porque no se vale que nos quieran agredir cuando una hace más cosas que ellos, porque muchos hombres yo veo que se van a trabajar y la mujer tiene que ver a los hijos, tiene que hacer quehacer y todavía es noche y no termina uno, y ellos llegan y descansan. Y no por eso tenemos que ser socavadas, “por que yo soy el hombre de la casa te quedas callada”, pues no, una tiene que opinar también y eso se aprendió en el taller de mujeres¹⁵³.”

En este sentido, las mujeres de leña afirman que la creación del Consejo y su participación en la toma de decisiones en asamblea las ha fortalecido como mujeres y como integrantes del Consejo Indígena del Trueque. Este fortalecimiento personal al mismo tiempo refuerza los lazos colectivos y las estrategias que se van gestando en la asamblea, es la palabra de las mujeres el sostén de la asamblea y la generadora de la transformación. La apuesta es por una transformación que rompa con el contexto de violencias, injusticias y despojo que han experimentado las mujeres de leña desde hace más de veinte años.

Recapitulación

La palabra en las comunidades indígenas que integran al Consejo Indígena del Trueque sigue siendo principalmente oral. Y como los acuerdos políticos, así también para la transmisión de la memoria. Porque en la tradición oral está presente una insistencia de las abuelas por

¹⁵³ Ídem.

mantener el tianguis del trueque, que aún al morir dejan la herencia de defender su modo de vida. Las asambleas del Consejo Indígena del Trueque son las palabras de las mujeres que nombran la necesidad política de la reproducción de la vida.

Los ejes que constituyen a los procesos de comunicación (la interacción, la participación, la horizontalidad, la autogestión, el mensaje contrahegemónico y la *praxis* transformadora), permiten entender la comunicación de las mujeres de leña como parte de una insistente lucha en contra de modelos hegemónicos de comunicación que responden al capitalismo, colonialismo y patriarcado. En primer lugar la interacción es posibilitadora de un diálogo que rompa con modelos unidireccionales e incentive la construcción de lo común, es el primer paso para entender y ejercer la comunicación desde una crítica y acción colectiva.

En el caso de la participación, el incentivar a las mujeres a que se involucren en la toma de decisiones en la asamblea, a que hablen, propongan e inviten a sus otras compañeras al espacio asambleario, permite a las mujeres tener una agencia significativa en las decisiones sobre el rumbo de su organización, de su tianguis del trueque, de su vida y la de sus familias.

Así mismo, el carácter de horizontalidad de los procesos de comunicación pretende generar un espacio en donde la voz de las mujeres es tomada en cuenta a la par que la de sus compañeros hombres. Su propósito es tomar en serio la palabra de las mujeres a partir de una lectura crítica a las maneras unidireccionales y verticales que generalmente caracterizan la comunicación y la sociabilidad. Este punto de vista permite comprender la perspectiva desde la que hablan las mujeres de leña, la cuál como he venido narrando, se refiere al poner en común la vida misma.

Lo anterior también permite llevar los procesos de comunicación en autogestión a instituciones, partidos políticos y empresas privadas. En otras palabras, la asamblea como parte de los modos de organización de los pueblos indígenas permite a las mujeres de leña decidir sin intervenciones externas el rumbo de su organización, al mismo tiempo que reivindican su derecho a la autonomía.

De igual manera el estudio de los mensajes contrahegemónicos me permitió entender las maneras en que las mujeres de leña hacen uso de la comunicación para nombrar y defender su modo de vida. El estudio de las temáticas que abordan, la identificación de las actoras de la comunicación y de los actores hegemónicos me permitió evidenciar que los mensajes en las asambleas tienen una función de oposición a discursos y acciones dominantes.

En su conjunto, los anteriores ejes de análisis que constituyen a los procesos de comunicación permiten dilucidar que las asambleas, como el espacio en donde se construye comunicación en comunidad, son al mismo tiempo un espacio que pugna por la transformación de la realidad social en general y por la situación específica de las mujeres de leña. Es así que en las asambleas encontramos una apertura para generar a partir de la comunicación estrategias de cambio para las mujeres de leña.

A manera de conclusiones

Trabajar en una investigación sobre la comunicación de un grupo de mujeres indígenas de mi región, ha sido una experiencia académica que me permitió entender que un análisis de este carácter requiere de diferentes ejes y ámbitos para dar respuesta al problema de investigación. De esta manera, uno de los principales ejes que atraviesan la investigación es el poner en práctica la metodología feminista dentro de los estudios de las Ciencias de la Comunicación, lo anterior me permitió reconocer a las mujeres de leña como actoras de la comunicación y partir de ahí para realizar un análisis de sus procesos de comunicación en las asambleas del Consejo Indígena del Trueque.

A través de una exhaustiva revisión bibliográfica encontré que la comunicación de las mujeres indígenas ha sido poco estudiada. Existe una brecha que no ha permitido marcar un camino de investigación sólido que responda a las necesidades de las mujeres y los pueblos indígenas. En esta investigación me propuse tomar en serio la palabra de las mujeres, pensando los procesos de comunicación desde los problemas de las mujeres de leña, en otras palabras, desde los conflictos que articulan la posición de clase, género y étnica de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque.

Mi interés a lo largo de la tesis ha sido entender si los procesos de comunicación de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque son potencializadores de su lucha y generadores de cambio. Por ello, el quehacer que requirió comprender el entramado de relaciones sociales que permea la comunicación de las mujeres de leña, me llevó a trabajar con la perspectiva teórica de la Escuela Latinoamericana de Comunicación, para así llegar a una definición de *procesos de comunicación* de acuerdo a mi problema de investigación y las necesidades teóricas de esta tesis.

En ese orden de ideas, la postura que defiendo es poner en el centro el estudio de las maneras en que las mujeres indígenas, en tanto sujetas políticas y actoras de la comunicación, luchan por un modo de vida distinto al del capital y producen *praxis* transformadora. Al mismo tiempo parto de una definición amplia de *procesos de comunicación* en donde comunicar equivale a poner en común prácticas, conocimientos, lenguaje, territorio y la vida misma. Así también, el utilizar una perspectiva histórica me permitió reconocer la capacidad transformadora de las mujeres del CIT y ubicarlas como parte de un entramado social y no como individuos aislados.

Lo anterior fue producto de una maduración de conceptos y categorías que planteé desde el protocolo de investigación y que desde un inicio se fueron complejizando, algunos cambiaron y otros se conservaron. Parte del proceso de maduración de la investigación fue delimitar el análisis de los procesos de comunicación de las mujeres del CIT en las asambleas. De esta manera pude estudiar una comunicación de las mujeres hablada, en un espacio físico e interno dentro de la organización del Consejo. De igual forma, es necesario mencionar que llegar a esa delimitación no fue fácil y no hubiera sido posible sin la guía de mi asesora.

Por otro lado, los datos obtenidos en el trabajo de campo (entrevistas semi-estructuradas, charlas informales y la observación participante), me sirvieron para enriquecer el análisis de la experiencia de las mujeres en la interacción, la participación, la comunicación horizontal, la autogestión, el mensaje contrahegemónico y la *praxis* transformadora, dentro de las asambleas del Consejo Indígena del Trueque.

En resumen esta investigación aporta al marco teórico de las Ciencias de la Comunicación. En primer lugar porque incorpora un enfoque de género e intercultural, en oposición a las teorías dominantes. En segundo lugar, el uso del trabajo de campo me permitió reconocer las experiencias de las mujeres indígenas en el ámbito de la comunicación, lo cual ha sido vital en la constitución de esta tesis.

De igual manera, esta investigación contribuye a recoger la importancia de las luchas de las mujeres indígenas a nivel nacional y de la que son parte las mujeres de leña. Mi intención fue vincular los acontecimientos históricos del Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas con las experiencias de lucha de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque, así como esclarecer el papel de los procesos de comunicación dentro de las luchas indígenas.

Comprendí que el reconocimiento de la influencia del Movimiento Nacional de Pueblos Indígenas, permitió a las mujeres de leña la creación y fortalecimiento de sus demandas políticas, asimismo, la trayectoria del Consejo les ha permitido posicionarse a nivel nacional e internacional en alianza con otras organizaciones.

Otra de las conclusiones de esta tesis es que los procesos de comunicación de las mujeres indígenas se conforman de manera particular, de acuerdo al contexto histórico, social y geográfico en que las mujeres se desarrollan. Si bien en esta tesis no pude abordar profundamente las tres dimensiones, en el capítulo III, logré plantear algunos elementos sustanciales para entender las principales características que definen los procesos de

comunicación de las mujeres de leña. Muestro que la importancia del hábitat regional, la interacción de las culturas hñühü, nahua y tlahuica, así como el origen prehispánico del tianguis, permite a las mujeres de leña generar un potencial transformador específico.

Uno de los hallazgos que surgieron a partir del trabajo de campo, es que los procesos de comunicación comienzan en las relaciones cotidianas entre mujeres que se dan en el intercambio de leña. El trueque es un espacio de convivencia para las mujeres del CIT que permite generar lazos de confianza, solidaridad y apoyo mutuo. Así mismo, pude corroborar que la importante participación de las mujeres en la actividad del intercambio y su insistente lucha por el mantenimiento del trueque se debe a que ellas son las principales reproductoras de la vida de sus pueblos.

Por ello, en el capítulo cuatro sostengo que a diferencia de los planteamientos de Aristóteles sobre las asambleas en la Grecia Antigua, para los pueblos indígenas y para las mujeres de leña en particular, la asamblea está atravesada necesariamente por la producción y la reproducción de la vida, es una necesidad no solo política sino de supervivencia. Así también, la toma de decisiones a partir de la asamblea es una práctica ancestral que las mujeres de leña mantienen viva y reivindican como la actividad medular del Consejo Indígena del Trueque.

De igual forma, la comunicación como “la vida en común, juntar, compartir, estar en relación íntima y hacer comunidad¹⁵⁴” es palpable en la asamblea de las mujeres del Consejo Indígena del Trueque. Uno de los hallazgos más relevantes para esta investigación es que los procesos de comunicación para las mujeres del CIT no se limitan a su incursión en los *mass media*, ni tampoco al uso del lenguaje hablado, es sobre todo el intercambio de la memoria, el trabajo, el territorio y la conciencia social, lo que caracteriza a sus procesos de comunicación.

En el ámbito específico de la participación de las mujeres de leña en los procesos de comunicación, encontré una clara agencia como sujetas políticas y actoras de la comunicación. La observación participante en las asambleas me permitió comprender que las mujeres de leña fracturan los esquemas hegemónicos y patriarcales de la comunicación. Su punto de vista radical les permite construir esfuerzos, palabras y acciones para la transformación de su realidad. Pero estos esfuerzos se dan en un contexto de necesidad, en

¹⁵⁴ Manuel Corral Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, México: Premia editora, 1988, p.29.

el cual las mujeres al ser conscientes de sus problemas, usan la palabra para generar acciones y enfrentar a un sistema de dominación capitalista, colonialista y patriarcal que intenta absorber o desaparecer su modo de vida.

Esta investigación me permitió entender cómo se imbrican los procesos de comunicación en las asambleas de las mujeres de leña para generar una *praxis* transformadora. Sin embargo parafraseando a Corral Corral la importancia de la reivindicación de una comunicación como la he planteado, es decir: con interacción, participación, comunicación horizontal, autogestión, generadora de mensajes contrahegemónicos y de *praxis* transformadora,

“constituye un desafío tan grande que requiere necesariamente la transformación total de la sociedad en la que nos desenvolvemos [...]. La postulación de una comunicación no alienada, de vínculo simétrico, [...] requiere pensar necesariamente en una revolución de carácter radical, que no sólo presuponga la necesidad de una revolución política, sino que la entienda como un momento dentro de una revolución total, integral que revolucione las formas de vida [actuales]¹⁵⁵”.

Finalmente, si bien esta investigación concluye que los procesos de comunicación de las mujeres de leña les ha permitido avances en su lucha, en tanto que han llevado a cabo la *praxis* transformadora, es necesario mencionar que la lucha continúa. El fortalecimiento de las mujeres de leña y de la organización aún tiene un camino largo por recorrer para lograr la transformación total de la realidad y alcanzar un modo de vida digno.

De esta manera, el enfoque metodológico de la investigación me permitió vivir de cerca los procesos de comunicación de las mujeres de leña, aprender de ellas, conocerlas y admirarlas en tanto mujeres pertenecientes a mi región. Así mismo, conocí de manera íntima las maneras en las que se comunican, alzan la voz, nombran sus demandas y hacen común la palabra para la defensa del tianguis del trueque.

Por todo lo anterior considero que esta investigación es una propuesta para comprender los procesos de comunicación de las mujeres indígenas situada en un contexto específico que requiere una sensibilidad, responsabilidad y compromiso para identificar

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.12.

todas las formas materiales, sociales, políticas y culturales que están intrínsecamente relacionadas.

De manera personal, la lucha de las mujeres del CIT es una enseñanza que destaca y me impulsa a caminar por una transformación. El Consejo Indígena del Trueque de Santiago Tianguistenco, con casi veinte años de su lucha, demuestra que es de nosotros de dónde tiene que surgir la organización por la autonomía, pues esa es la experiencia de nuestros abuelos, y de nosotros depende retomar el camino.

El Consejo Indígena del Trueque ha dejado huella en mi formación como académica pero sobre todo como mujer perteneciente a una comunidad indígena (otomí-hñätho). Las maneras en las que ponen en común la vida misma para la defensa de su tianguis del trueque, es una enseñanza individual y colectiva sobre el desaprender las formas hegemónicas de sociabilidad para reivindicar nuestros modos de vida como la asamblea.

El camino no está hecho, la experiencia del Consejo Indígena del Trueque demuestra que a pesar de los tropiezos, las agresiones y violencias, lo importante es seguir. Frente a los obstáculos, la respuesta es la organización. La lucha no es individual ni por migajas, sino colectiva y comunicando para una verdadera vida. Así también, las mujeres de leña me han enseñado que mientras unos cuando están “arriba”, todos los demás estamos “abajo” pero con mucha dignidad.

Termino la escritura de esta tesis diciendo que los procesos de comunicación de las mujeres de leña, su organización y su lucha dentro del Consejo Indígena del Trueque, sólo pueden entenderse en todo su esplendor teniendo especial detenimiento en todos los ámbitos que las conforman. Cualquier investigación como esta, no basta para presentar una imagen completa de las maneras en las que ellas se constituyen como sujetas políticas y actrices de la comunicación. De esta manera solamente he pretendido presentar un ligero trabajo sobre los procesos de comunicación de las mujeres del CIT.

Nduthi jämädi chi mini

Anexo fotográfico



Foto 1. Consejo Indígena del Trueque, Museo de Numismática de Toluca, febrero del 2022



Foto 2. La leña, Santiago Tianguistenco, noviembre del 2018



Foto 3. La lucha de las mujeres, Santiago Tianguistenco, mayo del 2019



Foto 4. La carga de leña, Santiago Tianguistenco, mayo del 2020



Foto 5. Doña Vicky, Santiago Tianguistenco, noviembre del 2018



Foto 6. Doña Chonita, Santiago Tianguistenco, mayo del 2020



Foto 7. Panorámica del trueque, Santiago Tianguistenco, noviembre del 2018



Foto 8. Ceremonia a *Tsimakihoi*, Santiago Tianguistenco, diciembre del 2019



Foto 9. Ceremonia a *Tsimakihoi*, Santiago Tianguistenco, diciembre del 2019



Foto 10. Ceremonia a las aguas, Santiago Tianguistenco, junio del 2021



Foto 11. Ceremonia a las aguas, Santiago Tianguistenco, junio del 2020



Foto 12. Ceremonia de la asamblea de la Alianza Pueblos, San Juan Atzingo, octubre del 2020



Foto 13. Don Esteban, Santiago Tianguistenco, mayo del 2019



Foto 14. El *Tlachi* del trueque, Santiago Tianguistenco, mayo del 2019



Foto 15. Reunión con el presidente municipal, Santiago Tianguistenco, febrero del 2022



Foto 16. Doña Lety, Santiago Tianguistenco, febrero del 2022



Foto 17. La leñada, Santiago Tianguistenco, agosto del 2021



Foto 18. Mujeres de leña, Santiago Tianguistenco, agosto del 2021

Bibliografía

- Albores, Beatriz, *Una travesía conceptual. Del Matlatzinco al Valle de Toluca*. México: Anales de Antropología, vol. 40-I, IIA-UNAM, 2006.
- Amorós, Celia, *Feminismo, Igualdad y diferencia*. México: UNAM-PUEG, 1994.
- Attolini, Amalia y Long, Janet, *Caminos y mercados de México*. México: UNAM, INAH, 2009.
- Calderón Madrid, María Azucena, *El trueque de leña por artículos de consumo básico en el tianguis de Santiago Tianguistenco y el estudio de dos comunidades que en él participan*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología, México: UAM-Iztapalapa, 1984.
- Castañeda, Martha Patricia, “Etnografía feminista”, En: Norma Blázquez Graf, et.al. Coords., *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: UNAM-CEIICH-CRIM-Facultad de Psicología, 2012.
- Baca-Feldman, Carlos, *Experiencias resonantes de comunicación en pueblos indígenas de Oaxaca, México*. México: Universitas Humanística, 2016.
- Castañeda, Martha Patricia, “Feministas indígenas en movimiento: propuestas para erradicar la violencia de género”. En: Gandarilla Salgado, José, Juárez Gamiz, Julio y Mendoza Rosas, Rosa María (coords.), *Jornadas Anuales de Investigación 2008*, México: CEIICH-UNAM, 2009.
- Castañeda, Martha Patricia (coord.), *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de las mujeres jóvenes*. México: CEIICH-UNAM, 2016.
- Castañeda, Martha Patricia, *Metodología de la investigación feminista*. CEIICH-UNAM/Fundación Guatemala, 2008, pp.47-48.
- CDHZZ, *Asesinan a integrante del Consejo Indígena del Trueque, en Tianguistenco, Estado de México*. 2019, Consultado en: <https://www.zeferinoladrillero.org/1-2019> [10 de marzo 2021]
- Código Penal del Estado de México, Consultado el 16 de septiembre del 2022 recurso en línea:[<https://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/cod/vig/codvig006.pdf>]
- Comandanta Dalia, “La lucha como mujeres zapatistas que somos III”. En: *El pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, Participación de la Comisión Sexta del EZLN, s/f.
- CONAMI, *Agenda Política de las Mujeres Indígenas de México*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2012.

Consejo Indígena del Trueque, “Audiencia: Devastación ambiental y derechos de los pueblos”. En: Archivo Documental Autogestivo del CIT. Tianguistenco, México, 9 de abril del 2013.

Consejo Indígena del Trueque, *Represión en Tianguistenco*. Congreso Nacional Indígena, 2017, Consultado en: <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/07/22/represion-en-tianguistenco/> [10 de marzo 2021].

Corral Corral, Manuel, *La comunicación y sus entramados en América Latina. Cambiar nuestra casa*, México: plaza y Valdés, 2004.

Corral Corral, Manuel, *Comunicación popular y necesidades radicales*, México: Premia editora, 1988.

Cornejo, Amaranta, *Análisis de los discursos de género de dos organizaciones de comunicación radical: Fundación Luciérnaga y Promedios de Comunicación Comunitaria*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos, México: UNAM, 2013.

Cuesta, Ana María, *Radio fogata y la agencia autónoma de comunicación Subversiones: el papel de los medios alternativos de comunicación en el proceso de organización del pueblo P'urhépecha en Cherán*. Tesis de Maestría en Estudios políticos y sociales, México: FCPyS-UNAM, 2014.

Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, Ginebra, 10 de diciembre de 2003, Recurso en línea. [<https://www.itu.int/net/wsis/docs/geneva/official/dop-es.html>]

El Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.

Estrella Barona, Ana, *Tribunal Permanente de los pueblos como proceso de comunicación alternativa*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Ciencias de la Comunicación, México: FCPyS-UNAM, 2015.

Falquet, Jules, *La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas*. Debate Feminista, vol.24, 2001.

Figuroa, Lorena Libertad. *El papel del traductor y la traducción en el proceso de comunicación intercultural*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Ciencias de la Comunicación, México: FCPyS-UNAM, 2018.

- Gallagher, Margaret, “Los derechos humanos y a comunicar de las mujeres”. En: *Comunicación y derechos humanos*. Coord. Aimée Vega Montiel, México: CEIICH-UNAM y AIECS, 2012.
- Gutiérrez, Raquel y Salazar, Huáscar, “Reproducción de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente”. En: Lucia Linsalata y Huáscar Salazar, Coords. *Común ¿para qué?*, México: el Apantle, Revista de Estudios Comunitarios, 2015.
- Fernández-Savater, Amador, “La asamblea y el campamento. Sobre autoorganización de lo común.” En: Gladysz Tzul y Mina Navarro (coords.), México: Revista de Estudios Comunitarios el Apantle No.2. 2016.
- Freire, Paulo, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI Décima tercera edición, 1984.
- Gómez, Carmen Lucia, *Tejiendo hilos de comunicación: los usos sociales de internet en los pueblos indígenas de México*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, México: FCPyS-UNAM, 2005.
- Hernández, Aída, “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México. Guatemala y Colombia”, en Hernández Aída ed. *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS, PUEG-UNAM, 2008.
- Kaplún, Mario, *El comunicador popular*. Ecuador: CIESPAL-CESAP-Radio Nederland, 1985.
- Kaplún, Mario, “Uruguay, participación: praxis, propuesta, problema. La experiencia del casete-foro.” En: Máximo Simpson, *Comunicación alternativa y cambio social*, Tomo I, América Latina: Premia editora, 1989.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela, *La triple opresión de las mujeres indias*. México Indígena, núm.21, año 4, México, 2da época, marco-abril, 1988.
- Lastra, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, México: UNAM, IIA, 2018.
- Le Bot, Ivon, *El Sueño zapatista*, Barcelona, 1997.
- Lemus Pool, María Consuelo, *La comunicación alternativa en la era digital. Procesos prácticas y actores en el contexto de jóvenes mexicanos*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. México: FCPyS-UNAM, 2017.

Ley del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. Consultado en línea el 28 de octubre del 2022 [<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LINPI.pdf>]

López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez, 1995.

López, López, *Denuncian Indígenas ante la ONU a presidente municipal de Tianguistenco*. Periódico La Calle, Toluca, México, 17 de noviembre del 2017, p.2 y 3. En: Archivo Documental Autogestivo del CIT.

Maldonado, Eduardo, “Anexo 6. Investigación filmada y su utilización en el medio rural”, en: Francisco Gomezjara, *El diseño de la investigación social*, México: Fontamara ediciones nueva sociología.

Mandel, Ernest, *El lugar del Marxismo en la historia*. Ediciones y distribuciones hispánicas, 1988.

Martín-Barbero, Jesús, *De la Comunicación a la Cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso*. Colombia: Signo y Pensamiento, 2012, p.80. [fecha de Consulta 6 de octubre de 2020] Disponible en: [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=860/86023575006>]

Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. España: Ediciones G. Gili, 1987.

Martín Barbero, Jesús, “Prácticas de comunicación popular: mercados, plazas, cementerios y espacios de ocio. En: Comunicación alternativa y cambio social”, M. Simpson (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social*, México: Premia, 1989,

Martín-Barbero, Jesús, *Retos a la investigación de comunicación en América Latina*. Colombia: Humánitas. Portal temático en Humanidades, 1980.

Mattelard, Armand, *Por una mirada-mundo. Conversaciones con Michel Sénécal*. Chile: Universidad de la Frontera. 2013.

Mattelart, Armand, “Prólogo”. En: Caballero Sierra Francisco, *Marxismo y Comunicación*, España: Siglo XXI, 2020.

Mejía, Vianey, *Kate Millet, feminista radical*, México: Coordinación de género, UNAM, S/F, disponible en: [<https://coordinaciongenero.unam.mx/2021/09/kate-millet-feminista-radical/>]

Méndez, Georgina, “Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente. En: Lina Rosa Berrio, et al. (coords.) *Antropologías feministas en*

México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas, México: UAM, UNAM y Bonilla Atigas Editores, 2020.

Nájera Castellanos, Antonio de Jesús, “*Ja Jlekilaltik: una aproximación a la proyección histórico-utópica de los tojolabales*”. *Argumentos (Méx)* vol.26 no.73 CDMX sep/dic 2013.

Orihuela, Lorenzo, *Tianquiztli. Transitar en el tiempo, presencia del tianguis prehispánico en Santiago Tianguistenco*. Estado de México, 2005.

Orozco, Mariana, *Participación Política de las mujeres indígenas organizadas: la experiencia de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (CONAMI)*, Tesis para optar por el grado de licenciada en Relaciones Internacionales, México: FCPyS, UNAM, 2019.

Pacheco, Lourdes Consuelo, *Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Revista Trayectorias Humanas Transcontinentales, UNILIM, #6, 2019. [<https://www.unilim.fr/trahs/1881&file=1>].

Palomo, Nellys, *Resolutivos del Encuentro Nacional de Mujeres*, México: mimeo, 1999.

Ramiro Beltrán, Luis, *Adiós Aristóteles: La comunicación horizontal*. Brasil: Revista Comunicación y Sociedad No, 6, 1981.

Rivera Zea, Tarcila, *La participación de la mujer en los procesos de comunicación comunitaria*. Foro Internacional Sobre Medios Indígenas y Comunitarios. Instituto Federal de Telecomunicaciones-UNESCO. Oaxaca, México- 9 de agosto 2017. CHIRAPAQ Centro de culturas indígenas del Perú, 2017.

Rivera, Tarcila y Tabares, Gema, *Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros*. Ecuador: Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación, 2014.

Romero Quiroz, Javier, *Santiago Tianguistenco*. México: Gobierno del Estado de México, oficialía mayor, 1978.

Sánchez, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México: Siglo XXI editores, 1999.

Sánchez Néstor, Martha, “Ser mujeres indígenas en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década”, en Sánchez Néstor Martha Coord. *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México: UNIFEM-Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, 2005.

Sánchez-Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México: Editorial Grijalbo, 1980.

Scott, J.W. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, En: Lamas Marta Compiladora. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG, 1996.

Sierra, Francisco, *Marxismo y Comunicación*, España: Siglo XXI, 2020.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Guía de actuación para juzgadores en materia de Derecho Electoral Indígena*. México: Coordinación de Jurisprudencia, 2014

Valladares, Laura R., *Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales*, México: Alteridades, #18, 2008.