



UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL DOCTORADO

**LOS RETOS POLÍTICOS DE LAS MUJERES
EN ORGANIZACIONES SOCIALES MIXTAS:
ENTRE HUELLAS Matriarcales Y PODER PATRIARCAL.
EL CASO DE LAS MUJERES DE *OIDHO*.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN DESARROLLO RURAL

PRESENTA

IRENE RAGAZZINI

DIRECTOR DE TESIS
NICOLÁS CÁRDENAS GARCÍA
CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2022

*A todas las mujeres que deciden luchar con amor,
sin renunciar a sus aspiraciones,
a las que vinieron antes
y a las que vendrán después...*

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis ha sido posible gracias a un tejido de lazos que quiero agradecer: Gracias a las mujeres de OIDHO: Anita, Felipa, Elena, Tina, Lupita, Montserrat, Celina, Rosa, María, Tomasa, Karla, María Elena, Aquilina, Florentina, Elena, y a todas las demás, por el compartir, por la confianza y por su amistad. Agradezco también a OIDHO como organización por su apertura, y por ser compañeras y compañeros que dan un ejemplo de perseverancia, ética y humanidad. Un agradecimiento especial a Anita por su acompañamiento, cercanía y generosidad.

Muchísimas gracias a mis lectoras/es: Francesca, Andrea, Guiomar, Alejandro, Nicolás, Alicia y a todxs lxs que han leído distintas versiones de este texto y que me han ayudado a hacerlo mejor. A todas mis compañeras/os (alumnxs y profes) de la Novena Generación del Doctorado en Desarrollo Rural, por ser una comunidad de aprendizaje disciplinada, cariñosa y respetuosa, y por hacernos espejos de nuestros caminos.

A mis compañeros/as del Nodo México y del Nodo Italia, por confiar en mi propuesta, por su dedicación en construir lazos de amistad política, por su sinceridad y por permitirme ser parte de esta comunidad política, un poco estafalaria, pero siempre comprometida y solidaria. A las compañeras de *Jineoloji* Italia por permitirme ser parte del proceso de formación con las compañeras del Movimiento de Liberación del Kurdistán: sin las reflexiones compartidas esta tesis no tendría el enfoque que tiene.

A las compas de la librería La Cosecha, de la Casa de Salud y del espacio de mujeres del Nodo, por ser mis compañeras y compartir aprendizajes prácticos sobre otras formas de hacer política entre mujeres. Al Rebozo, por publicar parte de este texto y por seguirnos acompañando en los años. A Elsa y Alejandra por abrirme su casa durante las semanas de concentración del doctorado.

Gracias a todas y a todos los que han dejado una huella significativa en mi camino y que han posibilitado las reflexiones aquí reunidas.

Y finalmente gracias a toda mi familia por hacerme sentir su orgullo: en particular a mi Leo, que me enseñó qué significa ser mamá; a mis padres, Eva y Massimo, por estar *siempre* al pendiente de mí; a Oscar, por su amor “de hechos” de cada día; a mi abuela y a todas las *mujeres de mi clan*, por ser mis modelos de mujeres fuertes.

Índice

Introducción	8
“Un rebozo, tejido con los hilos de nuestras antepasadas, y un machete, por si nos hace falta”: una investigación en diálogo, situada y como acto de discusión política	17
CAPÍTULO 1. Los pueblos chatino y zapoteco del sur: entre huellas matriarcales y poder patriarcal	32
Introducción	33
1. ¿Una <i>matriz matriarcal</i> en el continente americano?	37
1.1 ¿Qué se entiende por sociedades matriarcales?	40
1.2 El poblamiento de América: de las costas pacíficas del sur hacia el norte	52
1.3 Reflexionando sobre Mesoamérica, Oaxaca y los pueblos chatino y zapoteco desde la perspectiva de los estudios matriarcales	60
2. Los procesos de patriarcalización en el continente americano y en el territorio de estudio	70
2.1 Contaminación cultural y procesos de patriarcalización precoloniales	71
2.2 La conquista: la gran invasión de patriarcado occidental y monoteísta	82
2.2.1 Retomando el debate feminista latinoamericano sobre el “entronque patriarcal”	89
2.3 La modernidad capitalista y la “brutal occidentalidad latinoamericana”	92
Reflexiones finales: mirar el presente, recuperando los hilos de nuestra historia	103
CAPÍTULO 2. Las mujeres y las formas actuales de organización social de los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca	108
1. Las nuevas formas de la guerra y la violencia estructural en la Sierra Sur de Oaxaca	114
2. Espiritualidad, religión y salud reproductiva	116
3. Las formas de parentesco, las relaciones sexoafectivas y las formas de habitar	122
4. Las formas de organización económica	124
5. Las formas de organización política	129

Reflexiones finales: los retos de las mujeres ante el cuestionamiento de su papel en las sociedades chatina y zapoteca	134
CAPÍTULO 3. Las mujeres de OIDHO: Una historia de mujeres organizadas con sus pueblos	137
Introducción: el lugar de las luchas políticas frente a la necesidad de enfrentar las estructuras sociales patriarcales	138
1. Arrancando el derecho a organizarse: “el pueblo lo formamos hombres y mujeres”	143
1.1 Ante la violencia gubernamental nace OIDHO con corazón magonista, zapatista, ¿y feminista?	143
1.2 Los derechos humanos ejercidos desde abajo: trabajo comunitario, solidaridad y contrapoder	162
1.3 De la solidaridad entre pueblos a la política de alianzas	165
1.4 “Las mujeres participando aprendemos”: desafiando la exclusión política en las comunidades	171
2. ¿ <i>Adaptarse a</i> la estructura organizativa o <i>adaptar la</i> estructura organizativa?	175
2.1 “Ser como somos”. La estructura separada de mujeres	176
2.3 “Perdimos el miedo y la vergüenza”. Las mujeres en la estructura mixta y en la política de alianzas	180
3. “El derecho a la rebelión no lo entienden los tiranos”	182
3.1 OIDHO en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)	184
3.2 Las mujeres de OIDHO en la APPO: enfrentando a gobiernos, policías, compañeros y maridos	189
4. La faena continúa	194
4.1 Del desgaste a la reorganización	194
4.2 La Comisión de Género: los trapos sucios <i>no</i> se lavan en casa	198
5. El momento actual: cosechando aprendizajes	201
5.1 OIDHO y sus bases organizadas: territorio, coyuntura y pandemia	201
5.2 “Esa experiencia de estar entre mujeres nos libera mucho”: la actual Asamblea de Mujeres y su Comisión de Resistencia	208
Reflexiones finales: la democratización de la democracia directa	213

CAPÍTULO 4. “Siempre hay choques, por la crítica que una tiene”: los retos políticos de las mujeres en organizaciones sociales mixtas.	217
Introducción	218
1. Compatibilidad e incompatibilidad entre el trabajo político y las vidas de las mujeres	219
1.1 Los trabajos, los cuidados y las obligaciones familiares	219
1.2 La maternidad y la participación política	225
1.3 Las obligaciones y la participación comunitaria	233
1.4 La multiplicidad de roles <i>tensionantes</i> y la construcción de una compatibilidad entre vida y política a partir de la motivación para la liberación	236
2. Procesos de transformación subjetiva de las mujeres y división sexual del trabajo político	243
3. La relación y la organización entre mujeres	253
3.1 De la división a la amistad política	253
3.2 Entre amistad política y organización	257
3.3 ¿Del juicio a la crítica constructiva?	260
4. ¿A qué se enfrentan las mujeres en el espacio mixto?	265
4.1 ¿Salir de la casa para ser las trabajadoras domésticas de la organización?	266
4.2 Pasar de ser “las que no saben” o a las que “es mejor no avisarles” a “las que son imprescindibles”	268
4.3 Contrarrestando el manejo arbitrario del dinero y de la información	270
4.4 La batalla por ser nombradas para cargos	270
4.5 Reeducar a los compañeros y problematizar el mandato de masculinidad <i>militante</i>	275
4.6 Enfrentando el maltrato y la violencia: ¿cuándo derribar las fronteras entre familia o pareja y la organización?	281
4.7 Abuso sexual en las organizaciones ¿hacia una justicia comunitaria antipatriarcal?	284
Reflexiones finales: los retos políticos de las mujeres, un proceso integral e intergeneracional	288
Conclusiones: hacia la construcción de una política de mujeres para una política de todxs	295

Bibliografía	307
---------------------	------------

Anexos	317
---------------	------------

Anexo 1: Carta del Nodo Solidale a OIDHO y CODEDI: propuesta de proyecto de investigación	318
---	-----

Anexo 2: Puntos propuestos por OIDHO ante la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca	319
--	-----

Anexo 3: Cartas descriptivas de los talleres	321
--	-----

Índice de gráficos, tablas e ilustraciones:

I. Mapa: Difusión de la agricultura a partir de sus centros de origen	38
II. Mapa: Migraciones y difusión de los Arahucos	56
III. Mapa: Migraciones del Norte y del Sur en Norteamérica	59
IV. Tabla: Comparación cronológica de innovaciones sociales y tecnológicas antiguas	61
V. Diagrama: Estructura organizativa de OIDHO	177
VI. Diagrama: Línea del tiempo	211
VII. Tabla: Nuestra economía	219
VIII. Diagrama: Proceso de subjetivación política dentro de la organización	250
IX. Tabla: Transformación de la división sexual del trabajo político	251
X. Diagrama: Modelo patriarcal de apreciación	262
XI. Tabla: Los retos políticos de las mujeres en sus diferentes ámbitos de socialización	291

Introducción

Este trabajo, titulado *Los retos políticos de las mujeres en organizaciones sociales mixtas: entre huellas matriarcales y poder patriarcal. El caso de las mujeres de OIDHO* es el resultado de un proceso de investigación realizado entre 2017 y 2021, en el marco del Doctorado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco, con la asamblea de mujeres de OIDHO, Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca, organización social y política de base con una trayectoria de treinta años de lucha por la defensa de los derechos de los pueblos en el estado de Oaxaca, México. El trabajo político de las mujeres al interior de la organización ha conllevado a la conformación de una asamblea de mujeres, quienes actualmente son, en su mayoría, originarias de comunidades zapotecas y chatinas de la Sierra Sur del estado. Esta asamblea funciona como estructura organizativa permanente.

Mi relación con ellas surgió a partir de mi participación política en el colectivo *Nodo Solidario*, un colectivo de solidaridad internacional que nace a partir del 2006 con el propósito de fortalecer puentes entre las luchas sociales y las experiencias políticas en México y las de Italia, mi país de origen. Desde sus inicios el *Nodo solidario* estableció una relación con OIDHO, primero de afinidad y luego de colaboración concreta, y actualmente el *Nodo* y OIDHO nos articulamos en un espacio de análisis y coordinación, junto con otras organizaciones, llamado Alianza Magonista Zapatista (AMZ). Gracias a mi participación en las reuniones de esta alianza pude establecer acuerdos de participación y colaboración con la asamblea de mujeres, para intercambiar inquietudes, compartir experiencias, aprender de su largo recorrido y organizar con ellas espacios de formación política y educación popular entre mujeres.

La principal pregunta de la investigación, *¿cuáles son los retos políticos de las mujeres en organizaciones sociales mixtas?* no corresponde a una inquietud que surgió originalmente del diálogo con las mujeres de OIDHO, sino que es una preocupación que se originó antes de mi encuentro con ellas, a partir de mi propia experiencia durante años participando en organizaciones sociales mixtas, de mujeres y hombres. Durante este recorrido se forjaron una serie de inconformidades e incomodidades que no sólo tenían que ver con mi propia sensibilidad,

sino que también derivaron de la escucha de las experiencias diversas de otras mujeres a mi alrededor. Ha sido observando críticamente y analizando entre compañeras las dinámicas de poder que se reproducen como patrones en diferentes organizaciones y colectividades, inclusive en diferentes entornos culturales, que surge esta pregunta como central.

Considero que esta pregunta, lejos de ser una ocurrencia personal, es hija del momento histórico que estamos viviendo, en el cual muchas mujeres alrededor del mundo estamos cuestionando, de diferentes maneras, prácticas machistas, antes normalizadas e invisibilizadas, en todos los ámbitos de nuestra socialización. El renovado auge de los feminismos ha proporcionado, a cada vez más mujeres, nuevas claves de lectura política de las relaciones de poder, que conectan las “grandes opresiones” , en las que históricamente se han enfocado las organizaciones sociales y políticas y que se perciben como un poder “de afuera” (de las transnacionales, del gobierno, de los grupos de poder, de los fascismos, del sector financiero, de Occidente, etc.) que se impone sobre los pueblos, con “las opresiones de adentro”, es decir, las que tenemos inscritas en nuestros cuerpos y nuestra historia *todxs*, aunque de maneras diferentes y con distintos grados de poder, tanto mujeres, como hombres, así como las personas con identidades disidentes.

El archipiélago de las organizaciones sociales y políticas es un ámbito muy interesante y, en algunos sentidos, privilegiado para dar la discusión y tomar acción en torno a “las opresiones de adentro”, en tanto son espacios que analizan colectivamente la realidad desde el lente de las injusticias y buscan establecer formas organizativas democráticas y asamblearias, así como tener una incidencia social en su territorio. Por otro lado, son también espacios en donde se forjan relaciones de compañerismo y donde los hombres se resisten mucho a poner en discusión y reconocer las relaciones de poder que ellos mismos ejercen, y a mirarse sinceramente hacia adentro. Muchos tienden, al menos inicialmente, a percibir las inconformidades de las mujeres como “las contradicciones en el seno del pueblo”, así como las entendía Mao Tse Tung, cuando quería “gestionar”, aplacar o neutralizar, desde el poder, a los inconformes a su régimen comunista, actitud que repiten sistemáticamente dirigentes y no dirigentes hombres de las organizaciones. Sólo algunos, después de tiempo, empiezan a entender la necesidad real de los cambios personales.

Hacer esta reflexión, sobre las dinámicas internas en los espacios organizativos, con las mujeres de ODHIO, ha sido muy interesante puesto que ellas llevan un recorrido largo de organización y han tenido que enfrentarse a diferentes tipos de poder: en la calle; frente al gobierno y los poderes fácticos; en la organización y en el movimiento social más amplio; en la comunidad, así como en la propia casa. Y, a pesar de tantas dificultades han logrado muchos cambios en sus vidas y en cada uno de estos ámbitos. El camino ha estado, y sigue estando, lleno de obstáculos, los primeros de los cuales, como reconocen las compañeras, están definitivamente dentro de nosotras las mujeres, quienes para enfrentar relaciones de poder tenemos que reconocer cómo opera el poder dentro de nosotras e identificar lo que necesitamos hacer para afrontarlo. Es por esto que hablo de *retos*, porque el enfrentarse a las dinámicas que se describen y analizan en este trabajo de investigación no es tarea sencilla: implica transformarse personal y colectivamente, cuestionando estructuras sociales internalizadas y heredadas por muchísimas generaciones.

Otra cuestión por la que asumen relevancia las reflexiones aquí reunidas es que hemos estado atravesando una época de crisis de modelos organizacionales de referencia. En esta crisis, que se da por múltiples factores —entre ellos la cooptación por parte del sistema de las propuestas y alternativas populares—, está en curso la búsqueda, y a veces el surgimiento, de nuevas formas de organización política para hacer frente a las necesidades actuales. Ahora, existe cada vez más aceptación de que los procesos populares de organización política no sólo “sufren derrotas” a manos del poder o por la cooptación que se les impone “desde arriba”, sino que se desgastan por sus propias dinámicas internas de poder de abuso. En este contexto, asume mucha relevancia actualmente la voz colectiva de las mujeres organizadas y de *los feminismos*, que están reclamando la necesidad de poner en cuestión dichos abusos, y están evidenciando que lo que está caducando son las formas de hacer política de cuño patriarcal en todas sus expresiones.

Esto es interesante porque habla de un nuevo lugar de enunciación, una nueva forma de entender el poder, una nueva forma de entender la libertad y, por lo tanto, la lucha contra el poder y por la libertad. Este nuevo lugar de enunciación política de las mujeres, por un lado, pone en cuestión las formas de hacer política —no sólo de los partidos e instituciones públicas y privadas, sino también de los movimientos sociales— que ahora se revelan como formas machistas o

patriarcales. Pero, por otro lado, precisamente porque están en plena efervescencia y en plena construcción, los puntos de vista de las mujeres no han llegado aún a formular propuestas organizativas integrales, consistentes o completas. Al estar en constante relación con los espacios de organización ya existentes, las mujeres se enfrentan cotidianamente con el desafío de impulsar la construcción de nuevas formas de hacer política que sustituyan las que están cuestionando.

La problemática de los *retos políticos de las mujeres en organizaciones sociales mixtas* se podría analizar a partir de muchos lentes teóricos y políticos, como pueden ser, por ejemplo, las teorías de los movimientos sociales o de las organizaciones. Sin embargo, decidí construir otro enfoque, que está resumido en el título de la tesis a través de la expresión *entre huellas matriarcales y poder patriarcal*, y analizar los desafíos de las mujeres con base en la comprensión política de las estructuras de poder patriarcal que están en la base de la sociedad, ya que estas mismas estructuras de poder social se reproducen—por inercia y por ser las únicas formas conocidas y consideradas normales— en el interior de las organizaciones sociales. Cuando las mujeres de ODHHO, así como otras mujeres, deciden cuestionar y transformar las dinámicas sociales internas de su organización, de sus familias y sus comunidades, chocan contra estructuras de poder históricas.

Esta perspectiva me pareció particularmente valiosa y eficaz a raíz de que, debido a mi participación en el colectivo de solidaridad internacional Nodo Solidario, tuve la oportunidad de participar en espacios de formación política sobre la *Jineolojî* o *ciencia de la liberación de las mujeres*, la perspectiva de las mujeres del movimiento por la liberación del Kurdistán. A partir del acercamiento a su lectura colectiva del mundo, me pareció importante políticamente comprender de dónde vienen las estructuras sociales de *poder patriarcal*, a nivel global, pero en particular en América Latina, poniendo en diálogo su perspectiva con la de los *feminismos latinoamericanos* y con la de los *estudios matriarcales*. Con este ejercicio busqué dar cuenta de cómo estas formas de dominación y de poder no son eternas, naturales, universales, ni totalizantes: es decir que nuestras resistencias a ellas no vienen de la nada, sino que existen rastros en nuestras relaciones de otros principios de organización social, lo que llamo *huellas matriarcales*.

Entre los diversos retos políticos que tenemos las mujeres actualmente (y también los hombres, aunque a las mujeres evidentemente nos urge más) están: enfrentar las estructuras sociales de poder patriarcal, al mismo tiempo que ir encontrando las maneras de recuperar las huellas matriarcales que nos puedan dar pautas para reorganizar la sociedad. Hacer esta reflexión explícita se torna importante, además, para realizar uno de los desafíos que tenemos las mujeres en las organizaciones sociales mixtas: argumentar y *demostrar* (una exigencia típica de la masculinidad dominante), frente a nuestros compañeros hombres, la validez y la trascendencia política de lo que estamos queriendo decir, es decir, nuestra profunda visión del sistema de opresiones, siendo que para ellos generalmente no es suficiente lo que nosotras sentimos y pensemos, porque consideran que hay problemas más graves y cuestiones más importantes, como por ejemplo “luchar contra el capitalismo o contra el Estado”, como si esa fuera “otra cuestión” y no la misma.

El proceso de realización de esta investigación ha implicado muchos aprendizajes y se ha caracterizado por una ida y vuelta constante, un espejo y un diálogo, entre la experiencia y el proceso de las mujeres de OIDHO, y mi propia experiencia y proceso, en mis espacios organizativos, comunitarios y familiares. Aunque desde historias y culturas distintas, el compartir nuestras experiencias y reflexiones ha significado encontrar muchos puntos en común, como ahondo en el siguiente apartado sobre el posicionamiento y el proceso de investigación.

A nivel metodológico, el proceso de investigación se fue planeando por fases y adaptando a las circunstancias. Inicialmente, en 2018, participé en los talleres de formación y en las asambleas de las mujeres de OIDHO, facilitando algunos temas, reflexiones y materiales, y observando su dinámica de trabajo (ver Anexo 3: Cartas descriptivas de los talleres). Acordamos con la asamblea conocernos y entrar en confianza mediante la realización de un trabajo de educación popular entre mujeres, a partir del cual yo pudiera realizar también la investigación de la tesis. A raíz de lo reflexionado en los talleres y decidido en las asambleas se fueron planeando algunas salidas para visitar comités locales de mujeres en comunidades, y también ahí colaboré facilitando talleres o reuniones. Las reflexiones colectivas generadas en los espacios de reflexión y formación se han ido complementando con la participación en algunos momentos de

movilización en la ciudad de Oaxaca, con espacios de convivencia, conversaciones informales, así como con entrevistas a profundidad, individuales y grupales. También he tenido la oportunidad de compartir con algunos compañeros hombres de la organización, en reuniones mixtas y conversaciones. La pandemia por Covid-19 ha afectado fuertemente la posibilidad de realizar las actividades de OIDHO como antes, así como la posibilidad de llevar a cabo el trabajo de campo por periodos prolongados, como se tenía planeado. Por lo tanto, hubo que replantear la extensión de ciertos apartados o capítulos y aprovechar al máximo la información que se había podido recabar hasta antes de la contingencia.

Como parte del proceso de investigación, el ir ajustando el enfoque me ha acompañado durante todo el trabajo y ha implicado para mi mucho estudio, escritura de subproductos parciales, afinación de los argumentos y búsqueda de cómo trenzar dos hilos de reflexión principales, aparentemente separados en un principio, en una sola trenza de análisis: por un lado, estaba el hilo de la experiencia concreta de las mujeres de OIDHO y, por el otro lado, el hilo de la reflexión sobre la naturaleza y el desarrollo de las estructuras sociales patriarcales.

La estructura del texto está compuesta por cuatro capítulos. El primer capítulo, titulado *Pueblos chatino y zapoteco del sur. Entre huellas matriarcales y poder patriarcal* coloca históricamente a los pueblos a los que pertenecen las mujeres de OIDHO, construyendo a lo largo del análisis el enfoque de las huellas matriarcales y las estructuras de poder patriarcal. Este capítulo empieza con un análisis de lo que significa hablar de *matriz matriarcal* y cómo los procesos de poblamiento de América, Mesoamérica y de Oaxaca pueden dar cuenta de la presencia de un sustrato matriarcal en sus culturas originarias antiguas, a partir de las cuales se desarrollaron los diferentes grupos culturales, entre ellos los zapotecos y los chatinos. Después sigue el análisis de los macro-procesos de patriarcalización en América y su manifestación correspondiente en el territorio de estudio, desde la contaminación cultural y los procesos de patriarcalización precoloniales hasta la Conquista y la gran invasión del patriarcado occidental, para después entender sobre qué bases se construye la modernidad latinoamericana, y por lo tanto la mexicana y la oaxaqueña.

Una vez construido el enfoque histórico y político en el primer capítulo, el segundo capítulo, *Las mujeres y las actuales formas de organización social de los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca*, describe las instituciones y las prácticas de estos pueblos. Comienza con una descripción del territorio de la Sierra Sur de Oaxaca y de las formas que ahí asume en la actualidad la violencia hacia los pueblos y hacia las mujeres. Continúa con el análisis de las formas actuales de organización social de los pueblos chatino y zapoteco, destacando en ellas las huellas matriarcales y las relaciones patriarcalizadas, así como el papel de las mujeres. En particular, describo las formas de espiritualidad, las formas de parentesco y de habitar, la separación de dominios por género, las formas de organización económica y las formas de organización política.

El tercer capítulo, titulado *Las mujeres de ODHON. Una historia de mujeres organizadas con sus pueblos*, comienza con una reflexión de introducción sobre cuál es el papel de las luchas sociales frente a la necesidad y la posibilidad de enfrentar las formas de organización social y las estructuras de poder patriarcal en ellas inscritas, en particular destacando el lugar de las organizaciones populares de base, como lo es ODHON. A partir de esta introducción, el capítulo se enfoca en la historia de ODHON como organización de base indígena y de defensa de los derechos colectivos desde hace treinta años en el estado de Oaxaca, haciendo hincapié en el papel y el proceso político de las mujeres en su interior, siempre trenzado con el de la organización en su conjunto y sus diferentes fases. Primero, describo el proceso de ODHON y el papel de las mujeres en los años 90, una década de auge en cuanto a participación y movilización popular, en medio de la represión gubernamental y los efectos de las políticas neoliberales. Analizo la concepción de los derechos humanos de la organización, como derechos colectivos de los pueblos, que se ejercen a través del trabajo comunitario, de la presión política, de la solidaridad y las alianzas. También resalto el énfasis constante que ODHON ha puesto en los derechos de las mujeres, la necesidad de su participación y la necesidad de enfrentar el machismo y la subordinación de las mujeres en las comunidades.

Después, describo cómo ha sido la conformación de la estructura democrática de ODHON, así como el surgimiento sucesivo de la necesidad de conformar una estructura organizativa separada

de las mujeres, paralela a la organización mixta. En este sentido, planteo tanto la importancia de una nueva forma de relacionarse entre mujeres de la organización, así como los cambios en las dinámicas mixtas o generales, a partir de esta nueva estructura organizativa femenina. Luego, expongo el papel de OIDHO y de las mujeres de OIDHO en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), que implicó aprendizajes en la capacidad de hacer frente a múltiples situaciones, así como fuertes desgastes. Reseño la etapa de reorganización, destacando una experiencia importante para el presente estudio, que fue el trabajo de una comisión de género que se ocupó durante unos años de asuntos de violencia hacia las mujeres al interior de las familias de la organización. Finalmente, describo la actual conformación de la asamblea de mujeres, así como de las bases organizadas de OIDHO, en general y en la etapa actual. Termino este capítulo reflexionando, retomando las conclusiones del primer capítulo, sobre cómo OIDHO inició su camino retomando lo mejor de la tradición organizativa de la democracia directa de los pueblos, y sobre cómo esta tradición política ha resultado insuficiente en el camino para ejercer una democracia real, un trabajo equitativo y unas relaciones familiares libres en términos de género. Por lo cual fue necesario emprender un camino nuevo y transformar la tradición, que si bien es democrática en muchos sentidos, seguía reproduciendo las estructuras patriarcales descritas en el primer capítulo.

En el cuarto capítulo, titulado *“Siempre hay choques, por la crítica que una tiene”*. Los retos políticos de las mujeres en las organizaciones sociales mixtas, ofrezco un análisis de las dinámicas de las organizaciones sociales desde el punto de vista de las mujeres, a través de la experiencia de las mujeres de OIDHO. En primer lugar, analizo la compatibilidad e incompatibilidad entre el trabajo político y las vidas de las mujeres, y me enfoco, primero, en las cuestiones que las mujeres necesitan enfrentar en el interior de su familia y de sus comunidades, a la hora de querer ser parte de una organización política y, también en general, a la hora de cuestionar lo establecido para ellas. Después, analizo la división sexual del trabajo político y cómo ésta reproduce la división sexual del trabajo y de las funciones sociales de hombres y mujeres fuera de la organización. Pongo en relación el cuestionamiento de la división sexual del trabajo político con el proceso de transformación subjetiva de las mujeres en la organización, y se analizo las diferentes fases de este proceso de transformación subjetiva y sus implicaciones.

En la segunda parte del capítulo analizo la relación entre mujeres, cómo es en las familias y en las comunidades, y cómo se transforma a través de los espacios de organización “separados”, destacando tanto su enorme importancia y capacidad de transformación, como sus límites y dificultades a superar. De la misma manera, analizo las dinámicas a las que se enfrentan las mujeres en el espacio mixto, desmenuzando las formas machistas de hacer política vigentes en las organizaciones sociales y los procesos mediante los cuales las mujeres las están visibilizando y enfrentando. El capítulo concluye con una reflexión y un balance sobre los retos políticos de las mujeres en las organizaciones sociales, así como la relación de estos desafíos con los que tienen las mujeres al enfrentar las formas de poder inherentes al tejido social.

En las reflexiones finales de la tesis, tituladas *Hacia la construcción de una política de mujeres para una política para todxs*, retomo las conclusiones de los cuatro capítulos y las coloco en clave política: la de la necesidad de seguir construyendo formas de hacer política que no sólo sean en contra de las amenazas “de afuera” o “de arriba”, sino que integren a esa defensa, histórica y necesaria, la construcción de horizontes sociales que enfrenten los poderes y opresiones “de adentro”, entendiendo por “adentro” tanto la violencia que está inscrita en los cuerpos, como las relaciones entre las y los “de abajo”, entre mujeres, entre hombres, entre mujeres y hombres, entre diferentes generaciones, grupos culturales, etc. En este sentido, hago un rescate de los principios políticos que se están buscando poner en práctica en los espacios de mujeres y que animan la construcción cotidiana de formas no machistas de hacer política. Destaco también en qué aspectos se nota que falta aún más camino por recorrer, más discusión y más definiciones, siendo que los espacios políticos de mujeres son actualmente procesos en ebullición y en continuo devenir. Es así que el propósito de todo este análisis y reflexión es abonar a esos espacios de mujeres y a los espacios organizativos mixtos que aún no han empezado, o que apenas están empezando el camino que las mujeres de ODHIO emprendieron hace ya al menos veinte años, con la esperanza de que sus experiencias, sus análisis, sus logros y sus desafíos pendientes, así como el enfoque propuesto en este trabajo, puedan contribuir a comprender y enfrentar problemáticas que, de una manera u otra, atraviesan todos los espacios organizativos.

“Un rebozo, tejido con los hilos de nuestras antepasadas, y un machete, por si nos hace falta”: una investigación en diálogo, situada y como acto de discusión política

Durante el primer año del doctorado, como generación, estuvimos leyendo y reflexionando mucho sobre nuestra posición de investigadores/as frente al sujeto de estudio. En estas reflexiones hemos incorporado la crítica a la separación entre investigador e investigado, sujeto de la investigación y objeto de la investigación. Hemos reflexionado sobre la ética de nuestra relación con el proceso y la función política de nuestra investigación. En este contexto, hemos buscado entender nuestras investigaciones no como conocimiento universalmente válido científicamente sino como *saberes situados*: frutos de una particular interacción entre las diferentes partes involucradas en la investigación, en donde nosotros también somos una de las partes, que es necesario visibilizar y explicitar. También hemos incorporado la necesidad de hacernos conscientes de las relaciones de poder estructural que nos atraviesan en las relaciones vinculadas a la investigación, no necesariamente para poder superarlas sino para poder tomarlas en cuenta. Es a partir de este proceso de aprendizaje que escribo este apartado, planteando esta investigación como *situada* (Haraway, 1995), *en diálogo* (Corona Berkin y Kaltmeier 2012), y *como acto de discusión política*. A continuación voy a especificar los elementos y los caminos que han caracterizado este proceso de investigación.

En cierto sentido el trabajo de campo de esta investigación inició 10 años antes de concebirla ya que durante mi recorrido, desde el 2008, he transitado por espacios políticos mixtos, forjando una experiencia y una reflexión sobre sus dinámicas. En 2008, a mis 22 años, después de haber crecido en Milán, Italia, llegué a CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos AC), una pequeña organización que realizaba trabajo comunitario en comunidades de la mixteca oaxaqueña, liderada por una mujer bastante extraordinaria, Bety Cariño. CACTUS fue mi bautizo político en México y mucho le debo porque ahí se forjó mi forma de ver el mundo y a los pueblos: porque ahí aprendí de las formas de organización comunitaria, de la mirada de la autonomía, sobre la posibilidad de organizar la economía comunitaria desde abajo y desde las mujeres: porque ahí comencé a entender el machismo en las vidas de las compañeras, así como la brutalidad de la violencia sistémica: mi querida compañera Bety fue asesinada por paramilitares

en 2010, provocando un *shock* y un gran vacío, que buscamos colectivamente, en los años siguientes, transformar en esperanza. Pero también CACTUS fue un espacio en el que las dificultades y contradicciones eran muy evidentes: dificultades económicas y en el manejo del dinero: convivencia más o menos conflictiva de formas muy diferentes de hacer política, desde lo masculino dominante y desde lo femenino: informalidad en todos los protocolos (incluidos los de seguridad): dependencia muy fuerte de los liderazgos: equilibrios organizativos marcados por los conflictos familiares, entre muchas otras.

Entre el inicio de mi experiencia en CACTUS y su conclusión, hubo un paréntesis argentino: durante la estancia por mis estudios de maestría en Buenos Aires (2009-2011), participé en los inicios del *Bachillerato Popular Casa Abierta* en la Villa 31-bis. Se trataba de una escuela autogestionada para adultos, en lo que es el asentamiento informal más grande y antiguo de la ciudad. Las y los estudiantes eran, principalmente, mujeres migrantes provenientes de Bolivia, Norte de Argentina, Paraguay y Perú. Las y los educadores éramos estudiantes universitarios “de izquierda” de diferentes carreras, sobre todo de ciencias sociales. Si bien el *Bachi* fue tal vez el espacio más horizontal en términos de relaciones de poder en el que haya participado, porque había una base bastante homogénea de formación política entre los educadores participantes y una apertura sana a las experiencias y voces de los estudiantes, la experiencia en Argentina en su conjunto, en la que pude conocer distintas experiencias, implicó para mí confrontarme con una cultura política de izquierda distinta a la de México, en algunas cuestiones más organizada, más urbana, pero al mismo tiempo mucho más estadocéntrica, hegemónica y, en cierto sentido, más fanática. La comparación entre lo que había experimentado en los dos países me ayudó a forjar más reflexiones sobre las dinámicas internas de los espacios políticos.

De regreso a México en 2011, pasé cuatro años más en los Valles Centrales de Oaxaca, participando en un conjunto de espacios articulados entre sí: *el Rebozo*, una cooperativa editorial independiente: *la Universidad de la Tierra*, un espacio abierto de encuentro, aprendizaje y trabajo comunitario: *Veredas Autónomas*, un colectivo organizado en torno a la propuesta zapatista y la vinculación con otras experiencias “adherentes a la Sexta”¹, entre ellas, en particular, una que

1 La Sexta Declaración de La Selva Lacandona fue un documento político hecho público por el Ejército Zapatista

trabajaba con presos políticos. Varias de las personas que atravesamos estos espacios organizativos también compartíamos una práctica de habitar, colectiva o cercana, integrada con las actividades de trabajo, políticas y de aprendizaje. Este periodo fue muy intenso en términos de experimentación, convivencia, movimiento, estudio, discusión, intercambios con múltiples espacios organizados, articulación, pero, sobre todo de intentos diversos de organización y reorganización. Por lo mismo, fue también un periodo de desarrollo de mi ojo crítico sobre las dinámicas internas de los espacios organizativos.

A partir de finales del 2015, estando embarazada, me mudé a San Cristóbal de Las Casas. Ya en Chiapas, mi participación en espacios organizados —en algunos periodos eventual y puntualmente, y en otros más constante— se ha dividido entre *La Cosecha*, una librería cooperativa y taller editorial; el *Nodo Solidario*, un colectivo de solidaridad con fuerte presencia internacionalista de origen italiano, y *La Casa de Salud Comunitaria Yi'bel ik'-Raíz del Viento*, en el barrio de Cuxtitali. El trabajo al interior de estas colectividades ha coincidido con mis primeros años de maternidad, por lo que se hizo necesario para mí construir un estilo de vida más estable, menos en movimiento, ya que, además, me integré al doctorado, y tuve que atravesar la separación de mi pareja, con quien había compartido los 12 años anteriores y la participación política en casi todos los espacios hasta ahora mencionados. Por lo tanto, fueron años acompañados de reflexiones, aprendizajes, crisis y búsquedas sobre cómo compatibilizar la *militancia* o participación con este nuevo momento de la vida, con los cuidados, con el trabajo, con los equilibrios familiares. Por lo mismo, mi forma de participación se volvió más local y enraizada en el territorio en que vivía. Todo esto sucedía en mi vida personal-política en un contexto de creciente auge de los movimientos de mujeres y de la multiplicación de espacios de mujeres de procesos mixtos.

de Liberación Nacional en 2005 que buscaba “tocar el corazón de la gente humilde y simple [...] digna y rebelde” en México y a nivel internacional. La adherencia política a la Sexta, junto con la gira nacional zapatista de La Otra Campaña, buscaba aglutinar a los diversos simpatizantes con el zapatismo y procesos de lucha afines entre sí (comunitarios, sindicales, populares, por los derechos humanos, provenientes de distintas corrientes ideológicas etc.), que tuvieran en común el hacer política “desde abajo y a la izquierda”, es decir, desde un horizonte no estatal y no partidista, sino en construcción de la autonomía.

Los espacios de mujeres que más me han influenciado durante este periodo fueron: los campos y espacios de formación que me tocaron sobre *Jineoloji* (ciencia de liberación de las mujeres kurdas), en Italia y en San Cristóbal; el Primer y Segundo Encuentro de Mujeres que Luchan, convocado por las mujeres zapatistas; los ciclos de autoformación feminista que organizamos en la *Librería La Cosecha*; las reuniones “separadas” de mujeres del Nudo Solidario, que empezamos a tener paralelamente a las reuniones mixtas; la *compartición* del espacio de *La Casa de Salud* con un colectivo compuesto casi exclusivamente por madres. Todas estas experiencias me han servido como espejo constante y elemento fundamental para la reflexión con las mujeres de OIDHO en el marco de esta investigación/colaboración. También, el intercambio periódico con mis compañeras/os de doctorado, especialmente con las/os del seminario de tesis (en el que nos reuníamos varias personas que estábamos investigando desde un enfoque de género), ha servido como espacio de retroalimentación.

El proceso de acercamiento, diálogo y compartición con las compañeras de OIDHO se originó a partir de una propuesta formal que escribí y entregué personalmente a miembros del Consejo Político de la organización, que ya conocía de tiempo, en una de las reuniones de la Alianza Magonista Zapatista. Esta carta, que venía acompañada por una carta de mi colectivo Nudo Solidario (ver anexo), explicaba mi recorrido, mi mirada y mis motivaciones para trabajar la investigación con la Asamblea de Mujeres de OIDHO (y en ese momento también de otra organización CODEDI (que luego decidí dejar de lado para la investigación), los temas y preguntas (iniciales) de la investigación, y la modalidad en que ésta se proponía llevar a cabo. En ese momento, expresé de esta manera la propuesta:

“Esta propuesta surge de haber sentido y compartido la necesidad de abrir espacios de compartición entre mujeres sobre nuestra situación particular, sobre nuestros dolores y maneras de vivir al interior de nuestras casas y espacios organizativos. También surge de la necesidad de ponernos a platicar sobre qué aspectos de nuestros espacios organizativos y domésticos quisiéramos cambiar para que estos no reproduzcan las mismas lógicas que nos tienen en lugares de falta de libertad que combatimos. [...]

Cómo se haría: En primer lugar se necesitaría dedicar un tiempo de mi parte para conocer más a profundidad el trabajo de sus organizaciones, el territorio y sus

problemáticas y en particular los espacios donde las mujeres participan. Así como para empezar a establecer una relación de confianza con algunas de ellas. A partir de este primer acercamiento se propondría de mi parte una serie de talleres o espacios de compartición a realizarse en los lugares, tiempos y con los grupos que ustedes vean más pertinentes. Todas las propuestas se discutirían siempre anteriormente con quienes ustedes vean pertinente y se someterían a los condicionamientos que cada organización quisiera poner.

Los espacios de reflexión entre mujeres que se propondrían, girarían alrededor de preguntas (que se podrían reformular también en el camino) para reflexionar juntas cómo se refleja el sistema patriarcal capitalista en nuestras vidas. [...]

Si de estos encuentros surgieran propuestas que pudiera seguir acompañando, o temas que se quisieran profundizar, o que pudiéramos seguir acompañando como Nodo, me gustaría poder hacer una valoración a partir de una reflexión conjunta después de esta ‘primera fase’”. (Ragazzini, extractos de la *Carta para OIDHO y CODEDI*, 2017)

A partir de esta carta las mujeres de OIDHO me contestaron que aceptaban la propuesta y me invitaban a participar en sus asambleas trimestrales de mujeres. Me pidieron que “para conocernos en la práctica” yo organizara y facilitara un primer taller introductorio de cuatro horas sobre lo que yo quería, a través del cual empezaríamos nuestra relación y nuestro diálogo. La perspectiva de proponer este trabajo de talleres representaba para mí, simultáneamente, un desafío y un deseo de aprendizaje, ya que, si bien no era la primera vez que lo hacía, era la primera vez que lo hacía sola, sobre estos temas y después de un periodo de pausa largo del trabajo educativo comunitario, a raíz de mi maternidad.

Así que organicé el taller, dividiéndolo en diferentes momentos: con diferentes dinámicas para romper el hielo, para presentación, para introspección y conexión con su propia historia y cuerpo. Luego, preparé una actividad con la que nos preguntamos cómo son o eran nuestras abuelas y madres y cómo somos nosotras en relación (de diferencia y/o continuidad) con ellas. Al final les pedí que armaran dos escenas breves de teatro con las que representarían “a qué se enfrentan las mujeres que luchan en sus comunidades” (equipo 1) y “a qué se enfrentan las mujeres que luchan en sus organizaciones” (equipo 2). Todo lo que se compartió en el taller fue muy rico,

representaron experiencias propias, diversas, personales y colectivas. Y así empezó mi diálogo con las mujeres de OIDHO a través de un taller.

A partir de esa experiencia diseñé un plan de talleres sobre todos los temas que pensaba abordar en mi tesis. Este plan nunca lo realicé como tal, porque fui caminando el proceso según las necesidades y las formas de la organización. Así, fui intercalando algunas de las actividades que ahí había pensado con otras actividades propuestas por las compañeras de OIDHO. Después de ese primer taller vinieron otros, algunos en la sede de la organización en las asambleas trimestrales y otros en las comunidades: algunos fueron organizados exclusivamente por mi (por ejemplo, uno sobre la economía comunitaria y el papel de las mujeres en esa economía): otros los co-organizamos algunas compañeras de OIDHO y yo, en particular los que fueron pensados para las visitas a los comités de mujeres en las comunidades de Santo Domingo Teojomulco, San Andrés Lovene y San Juan Ozolotepec, y otro más que organicé junto con Fabiana, una compañera del *Nodo Solidale Italia* (la pata italiana de mi colectivo bi-nacional, con sede en Roma), en relación con el sentido de los espacios de mujeres en las organizaciones mixtas. En los talleres en las comunidades que co-facilité con las compañeras de OIDHO pude aprender sobre sus formas de trabajo, tanto organizativo como de educación popular: aprendí cómo entendían los derechos humanos y cómo los trabajaban. También compartí otras formas de problematizar y compartir, como, por ejemplo, una actividad sobre nuestros sueños y nuestros dolores de mujeres, en la que las compañeras, primero, escribieron en unos papelitos algunos de sus sueños y dolores; luego, “sembramos los sueños”, los compartimos y los enterramos todos juntos, sembrando una planta; finalmente, “quemamos los dolores”, compartiéndolos y echándolos al fuego.

A pesar de la riqueza de los talleres y de las reflexiones colectivas que ahí salían, así como de la que encontraba a partir de mi observación de las asambleas de mujeres, pronto me di cuenta de que esto no era suficiente como estrategia metodológica para contestar las preguntas de mi investigación. Una de las razones era que OIDHO tiene un recorrido de organización de 30 años, y que mucha riqueza estaba en analizar ese proceso histórico y no sólo el presente. Me acerqué, entonces, a la historia de la organización y las historias de las mujeres, primero con las anécdotas

que se compartían en los espacios informales, las comidas, los viajes a comunidad, etc. Luego de haber establecido una base de confianza, empecé a pedir algunas entrevistas personales y a pedir permiso para sacar la grabadora². Las entrevistas me sirvieron para redactar el capítulo 3, sobre la historia de la organización y la historia de las mujeres en la organización, complementándolas con un libro que ya había publicado OIDHO para sus 20 años: *“Nuestra Palabra: Ponencias y Declaraciones”*. Las entrevistas que realicé, la sistematización de los talleres y de la observación participante de las salidas a las comunidades también me proporcionaron algo de material para escribir el capítulo 3 sobre los retos de las mujeres en las organizaciones mixtas.

Mi plan original, antes del comienzo de la pandemia, era pasar todo el mes de abril de 2020 con las compañeras en las comunidades, para conocer más a profundidad su cotidianidad, en su propia casa y territorio, fuera de los espacios de la organización. Si este hubiese sido el caso la tesis tendría otro índice y un carácter más experiencial; mucha de la información que incluí sobre las instituciones y prácticas de las comunidades chatinas y zapotecas, la pude rastrear solo de manera indirecta, gracias a lo que me habían contado previamente las mujeres, a través de la revisión de fuentes escritas, y por mi conocimiento previo del territorio oaxaqueño. Por la pandemia no me fue posible realizar la última fase del trabajo de campo, así como lo había pensado, de modo que decidí escribir el capítulo 3, sobre los retos de las mujeres en las organizaciones mixtas, sistematizando la información que ya tenía y ordenándola como yo, según mi propia experiencia, la experimentaba. OIDHO suspendió actividades por meses; a pesar de ello, en septiembre de 2020, les pedí que me permitieran quedarme 10 días en su sede, en Santa María Atzompa (Valles Centrales), en un cuarto, escribiendo, a manera de retiro. Casi todas las compañeras estaban en sus casas, excepto una, Lupita, quien estaba viviendo en la sede para cuidarla mientras no hubiera actividades. Mientras estaba ahí escribiendo, le pedí a Lupita que un día me permitiese entrevistarla; ella me contestó que otra compañera, Tina, también me quería saludar, y entonces quedamos para una entrevista/conversación a las dos simultáneamente. De la misma manera, pedí a las compañeras del grupo Regeneración, en San Lorenzo Cacaotepec (a media hora de la sede), si podía visitarlas, con las medidas de sana distancia, y ahí también me recibieron cuatro

2 Lo primero que me dijo una compañera en la primera entrevista que realicé fue: “antes de que empecemos te voy a contar algo que no quiero que grabes, ya después puedes empezar a grabar”. Y me contó, de entrada y sin rodeos, una historia de acoso sexual interna de la organización.

compañeras, con las que tuvimos una entrevista grupal o conversación/grupo focal. Estas dos largas entrevistas grupales fueron muy ricas y se realizaron mientras ya estaba escribiendo el capítulo, así que pude enfocarlas en la información que me faltaba: ahí fue donde salió la riqueza de la experiencia de la *comisión de género* y las experiencias sobre cómo enfrentar la violencia al interior de las familias y de la organización, así como todo el proceso sobre el trato a las madres en la organización.

En todas las entrevistas e interacciones que he tenido con las que ahora son *mis amigas de ODHIO*, además de preguntar, siempre compartí mi propia historia y experiencia; no me limité a sólo escucharlas, por lo que realmente las entrevistas se convirtieron en momentos de intercambio de experiencias. Muchos de los retos de ellas habían sido y son también mis retos, aunque no desde el mismo lugar, porque yo nunca había tenido problemas o restricciones, por ejemplo, para salir de casa o decidir en qué participar; ni serias dificultades económicas, ni para obtener una buena educación, ni para quedar o no embarazada, etc. Sin embargo, como ellas, me he tenido que enfrentar en carne propia a muchas de las “formas machistas de hacer política” que describo en la tesis. En mi caso, si bien ya venía observando algunas tendencias previamente, la maternidad hizo que estallaran las contradicciones frente a mis ojos y se agudizaran las inquietudes que me llevaron a escoger este tema de tesis.

No habría podido hacer esta tesis solo conociendo a ODHIO como “investigadora externa”; si no hubiera vivido en carne propia (y en la carne de las mujeres de los procesos en los que he participado) las mismas problemáticas, aunque desde mi específico lugar. No habría podido hacerlo si no hubiera tenido, en los diez años anteriores al comienzo de esta investigación, la posibilidad de compartir sentires con otras mujeres de múltiples organizaciones mixtas y de comprender que estas problemáticas no son hechos aislados de cada organización o de un solo país. No habría podido escribir lo que escribí sobre las formas machistas de hacer política si no me hubiera encontrado con un extenso “catálogo” de “machos militantes” de diferentes edades, proveniencias y estilos, en todos los espacios políticos en los que participé. Tampoco habría podido entender que se trataba de una problemática generalizada si no hubiese compartido con compañeras de diferentes lugares, edades y situaciones, en distintos momentos de sus procesos de

politización. No habría podido tener esta perspectiva si no hubiese estado en una “pareja militante” durante 12 años y desde ahí haber analizado, en mi propio caso, la compleja relación entre lo familiar y lo organizativo, entre lealtades superpuestas. No habría podido discutir como lo hice sobre los procesos de violencia familiar o de abuso sexual y justicia antipatriarcal en las organizaciones si éstos no hubiesen fracturado mis propios tejidos relacionales y organizativos. No habría podido comprender el valor de los espacios de mujeres si éstos no me hubiesen cambiado a mí la manera de mirar el mundo y la política. No habría podido plantear la incompatibilidad sobre la vida de las mujeres y la participación política de la manera en la que lo hice si no hubiese sido mamá y si no me hubiese atravesado esa particular frustración. Si no hubiese sido quien soy, no habría podido ni preguntar de la misma manera, ni recibir las mismas respuestas, ni escribir de la forma en la que escribí sobre esta temática: sino que habría sido “desde otro punto de vista”. En este sentido, esta investigación está situada en los cuerpos de quienes participamos de ella, en nuestras historias y en nuestras relaciones, y ha sido para mí el fruto del diálogo, una reflexión trenzada entre el espejeo de mi propio recorrido y el recorrido de las compañeras de ODHON: no hablan sólo ellas o no hablo sólo de ellas, sino que hablamos nosotras, a veces solo ellas, a veces solo yo, y a veces juntas.

Al final de una de las primeras entrevistas que realicé, en presencia de otra compañera italiana que estaba realizando una estancia de trabajo en ODHON, pregunté a la compañera Felipa si quería agregar algo más. Ella, para mi sorpresa, quiso compartir su percepción de lo que representaba para ella relacionarse conmigo y con nosotras, y de nuestro diálogo:

Felipa (ODHON): “Lo que a mí me gusta mucho es que ahora tenemos compañeras de otras organizaciones, por ejemplo, ustedes. Ya convivir con mujeres que vienen de otra experiencia, de otra cultura, otro modo de ver las cosas, a nosotras nos anima, porque a veces encontramos semejanzas en lo que nos sucede como mujeres. Ya no piensa una que por ‘atrasadas’, dijeran algunos, o por falta de preparación, nos suceden cosas. Porque a veces hasta llegamos a pensar ‘es porque yo no soy capaz, yo no tengo cultura, no tengo preparación, yo no soy profesionalista’. Y siempre nos echamos la culpa de cosas que nos pasan, de cuestiones que a veces no podemos resolver tan fácil. Pero cuando vemos que hay otras mujeres y que de alguna manera también han tenido procesos para avanzar y que les ha costado, entonces decimos ‘ah, no pues a todas les cuesta, no

encuentran las facilidades ya en el camino, sino que también hay que ir las construyendo”.

Irene (Nodo Solidario México): “Sí, a veces es difícil también para mí o para nosotras, y también estamos aquí para aprender de ustedes porque reconocemos en su camino una experiencia, estamos para poder compartir visiones pero también aprender de los aprendizajes que han tenido”.

Felipa: “Pues ahora sí, como dicen las zapatistas, ‘es nuestro camino y lo hemos tenido que andar’, pero ustedes también tienen el suyo y a veces no nos parece que tampoco haya sido fácil. Ya cuando compartimos, cuando hablamos, entonces entendemos más”.

Irene: “Es que cuando se decide uno estar en la lucha creo que no es fácil. Claro que hay personas que nacimos con condiciones más facilitadas, pero cuando una se pone en contra de cómo están las cosas, las dificultades se presentan...”

Felipa: “Sí y el compartir a nosotras nos hace fuertes también, porque ya está una más consciente de que no estamos solas. Y que hay más, pues hay mucho que hacer y bastante que aprender”.

Fabiana (Nodo Solidale Italia): “Sobre eso del compartir experiencias entre mujeres de culturas distintas, además de lo que dijo Irene, de que cuando estás en la lucha por ser mujer vas a tener experiencias similares, para mí estar aquí ha sido también un aprendizaje de cómo cuestionar mis privilegios de ser mujer blanca y del sector o clase a la cual pertenezco y, si bien puedo con mi vida cambiar un poco la dinámica, pero sí es importante reconocerlo, porque luego se pueden dar discriminaciones hacia algunos tipos de feminismos... no sé si me logro explicar”.

Felipa: “Sí, claro que sí. Después de todo, nosotras también no estamos tan claras de todo lo que pensamos antes. Bueno, lo digo por mí. Yo siempre pensé: ‘no, pues, son mujeres que vienen de otro país, tienen más facilidades, yo creo que sus problemas son mucho menores y sobre todo se les facilita mucho vivir, hacer lo que quieren, conseguir lo que se proponen’. Y a veces no es cierto. Cambia también el concepto que tiene sobre las mujeres europeas, las mujeres blancas. Para nosotros solamente el hecho de tener piel blanca es una ventaja enorme, y cuando ya nos ponemos a platicar a compartir, decimos pues sí, es verdad, pero no tiene nada que ver, ellas también tienen problemas y son mujeres fuertes, ¡son fuertes! Ya como género, más nos conviene estar cerca, tratar de coincidir, porque para nadie va a ser fácil después de todo”.

La relación con las compañeras de OIDHO ha sido para mí un enorme aprendizaje, a partir de la escucha de su recorrido, la construcción de una amistad sincera, que deseo sea duradera, y un espejo para mirar mi propio recorrido en lo parecido y en lo diferente al de ellas. También la relación con la compañera Anita, fundadora de OIDHO, de origen alemán y radicada desde hace más de 30 años en Oaxaca, me sirvió para espejarme en mi proceso de vivir y participar políticamente en México, y ahora investigar, desde mi origen europeo. Las palabras de Anita en la presentación del libro que publiqué con una parte de mi tesis (que describo más adelante) dan cuenta de esta relación, complicidad y diálogo:

“Algunas nos aventamos la revolución personal de quemar los barcos detrás de nosotras y quedarnos a vivir de cerca estas otras formas de vida. En este doloroso y hermoso proceso nos ayuda el hecho que algo tenemos en común con los pueblos originarios de América, porque en la historia europea fuimos las mujeres las “indígenas” perseguidas, torturadas, masacradas en el genocidio más grande de la santa inquisición, que con la quema de cientos de miles de mujeres sabias en las hogueras, impuso violentamente el patriarcado contra los matriarcados del Occidente.

El convivir de cerca con mujeres y hombres de otras culturas, otras luchas, en este continente americano, o Abya Yala, nos cambia para siempre y no hay retorno. Sufrimos la dolorosa experiencia de vivir el brutal capitalismo periférico y sus políticas neocoloniales y sumamente patriarcales. Pero también tenemos la dicha de vivir la invaluable experiencia de crecer, de descubrir nuevas formas de vida, e incluso encontrar nuevos feminismos, comunitarios o no, y compartir sus luchas.

Con lo que acabo de describir, Irene, quiero valorar tu trabajo completo, no solo el resultado en este hermoso libro. Sé que este proceso de aprendizaje, esta lucha de liberación personal, familiar, colectiva, intercultural, política y académica te ha costado sudor y lágrimas, pero valió mucho la pena y has salido victoriosa de ella. Te felicito mucho y te abrazo por ello”. (Compañera Anita, extracto de su comentario en la presentación del libro *Huellas matriarcales y poder patriarcal*, librería La Jícara, Oaxaca, septiembre 2021)

Hasta aquí me he detenido en describir el proceso de investigación que estuvo detrás de los capítulos 3 y 4. En cambio, lo que se convirtió en la primera parte de la tesis ha sido otra línea del proceso de investigación, de alguna manera más solitaria, articulada con la que hasta ahora

presenté, pero con sus propias características. Al principio del proceso de investigación, mi planteamiento era articular los retos de las mujeres en torno a tres ejes: cuerpo, trabajo y subjetividad política. Pero, a la par, sentía la necesidad de caracterizar al sistema patriarcal. El cómo se conectaba la caracterización del sistema patriarcal con los retos de las mujeres estaba un poco abstracto al principio, y se fue aclarando poco a poco. Lo que me quedaba claro desde el inicio era que, en las organizaciones mixtas que conocía había dinámicas ligadas a las estructuras de género que se estaban cuestionando, pero no se lograba a la par articular estas inquietudes con los discursos ideológicos y los análisis sobre el sistema de opresión que orientaban los ejes de lucha. Los hombres de los colectivos y organizaciones mixtas sentían y siguen sintiendo que la lucha contra el patriarcado es tarea del feminismo y que ésta es una lucha importante, pero que no tiene que ver con la de ellos, que es “anticapitalista” o en “defensa de los pueblos”. Crecía la inquietud entre muchas mujeres de los espacios mixtos de hacer un puente entre la lucha feminista y la lucha de sus organizaciones sociales. En mi caso, sentía esta necesidad no sólo en todas sus implicaciones prácticas, sino también en el terreno de la argumentación política. Me parecía que este era un terreno latente de disputa y discusión con la narrativa masculina dominante de izquierda al cual era necesario entrar como mujeres, y hacerlo con capacidad argumentativa.

En este sentido, previamente al comienzo de la investigación, por mis procesos de formación política, estaba familiarizada con algunas autoras y autores que me sirvieron mucho para tener una primera base: entre ellas estaban Claudia Von Werlhof, Silvia Federici, Raquel Gutiérrez, Julieta Paredes, Casilda Rodríguez, entre otras. Sin embargo, como ya mencioné en la introducción, fue el encuentro con el movimiento kurdo el que me dio claridad, por primera vez, de que era posible articular de manera coherente el cuestionamiento de las relaciones de poder al interior de las organizaciones junto con el cuestionamiento al sistema contra el cual estamos luchando colectivamente, hombres y mujeres. Para hacerlo el movimiento de mujeres kurdas se había empeñado en reconstruir el desarrollo histórico del patriarcado en su territorio y había recuperado la conciencia sobre las sociedades matriarcales que lo antecedieron. También había entendido el desarrollo del Estado (desde las estructuras estatales pre-modernas) como la historia de la masculinidad dominante. Entonces, surgió en mí la necesidad de hacer este ejercicio

también para el territorio que habito y que estudio: ordenar las piezas del rompecabezas que ya tenía e ir a buscar las que me faltaban.

Al principio, en el posgrado no me entendían mucho el porqué de esta necesidad. “¿No es suficiente hablar desde las vidas de las mujeres de OIDHO?” “¿Por qué ir hasta el Neolítico?” “Esa es otra tesis”, me dijeron. Entonces suspendí temporalmente mi decisión sobre la inclusión de esta parte dentro de la tesis, pero sí seguí buscando las piezas que me faltaban. Una de ellas fue: comprender a profundidad las sociedades matriarcales para poderlas incluir en el análisis de una manera política y teóricamente adecuada, no esencialista o ideológica. Por esta razón me puse a leer y estudiar con detenimiento el libro *Sociedades Matriarcales. Estudios en torno a las culturas indígenas alrededor del mundo*, de Heide Goettner-Abendroth. Escribí una primera versión del capítulo con ejemplos de sociedades matriarcales de todo el mundo, evidenciando las particularidades de diferentes prácticas sociales posibles y sus elementos en común. Luego, sobre el desarrollo patriarcal, continué ordenando las piezas, poniendo en diálogo las fases principales que identificaba el movimiento kurdo, en la voz de Abdullah Öcalan, con los análisis sobre la colonización de distintas autoras feministas latinoamericanas, y también con el agudo análisis de Silvia Federici que pone en relación el despojo capitalista con el despojo sobre los cuerpos de las mujeres.

Sabía que todavía faltaba más: conectar este análisis con el territorio de estudio. En el penúltimo coloquio del doctorado, de hecho, se me hizo la observación de que si bien todos los ejemplos de los distintos continentes que ponía daban cuenta del esfuerzo de no hacer una argumentación esencialista, la proporción de este apartado en relación con el resto de la tesis se veía como un gran paréntesis que seguía estando fuera del eje de la tesis, y que necesitaba darle otra vuelta de tuerca. Por esta razón, decidí que todo ese trabajo de escritura sobre el estudio del libro de Heide sobre las sociedades matriarcales se incluyera en una publicación separada. Para la tesis sintetiqué esa parte del texto y, ahora sí, pude realizar el esfuerzo de aplicar todo lo que había aprendido, es decir *el lente de las huellas matriarcales y las estructuras patriarcales*, al territorio de estudio. Esto significó darme cuenta de que ese era en realidad mi enfoque teórico, un enfoque histórico y político, más que conceptual, y que, si lograba articularlo bien y encontrar de nueva cuenta las

piezas faltantes, ya no haría falta elaborar un enfoque desde los ejes de “cuerpo, trabajo y subjetividad política” (ejes que comoquiera están presentes de manera implícita en el capítulo 4).

Realicé el ejercicio agregando información sobre el poblamiento de América y sobre las distintas fases del desarrollo patriarcal para el territorio de estudio, es decir, revisé bibliografía sobre la historia de los pueblos chatino y zapoteco, sobre los pueblos que fueron sus antepasados, sobre la matriz mesoamericana, sobre sus mitos, y sobre la historia colonial y moderna. Leí toda esta bibliografía desde el enfoque que se me había finalmente aclarado e hice una lectura de las formas de organización social actuales de estos pueblos a la luz de todo ese proceso histórico. De esta manera pude tener una mirada más fina, pudiendo desmenuzar y comprender qué, de todo lo que se entiende como “lo comunitario”, es *comunitario patriarcal* o es una resistencia de una tradición comunitaria anclada a principios que no ponen la vida en el centro. Como ya mencioné, por la pandemia, lamentablemente, no pude concluir este ejercicio con el trabajo de campo que hubiera deseado realizar, para poner en diálogo mis hallazgos con los sentires de las mujeres de OIHO sobre su vida comunitaria.

Me parece importante no dejar de mencionar que el ejercicio que hice, si bien implicó revisar fuentes históricas, arqueológicas, antropológicas, fue un *ejercicio político*. Y, aunque intenté ser lo más rigurosa posible, sin forzar los argumentos, estaba fuera de mi alcance y de mis objetivos agotar todas las fuentes, las miradas y buscar si había voces a favor y en contra de lo que estaba planteando. No soy antropóloga, ni historiadora, ni experta en Estudios Mesoamericanos, así que seguramente otros expertos en estas áreas podrían hacer muchas acotaciones a lo que escribí (y me encantaría que lo hicieran). Sin embargo, quise hacer este ejercicio para ofrecer una mirada distinta que genere una serie de provocaciones para la discusión teórica y política.

Este primer capítulo, incluyendo lo que había escrito en su primera versión y que luego no fue incluido en la tesis, y sin los detalles específicos relativos a las sociedades chatina y zapoteca, fue publicado por el proyecto editorial independiente del que soy parte hace 9 años, *El Rebozo*, con el título *Huellas matriarcales y poder patriarcal*”. En la presentación que realicé en el mes de

septiembre de 2021 en Oaxaca, la compañera Anita de OIDHO, a quien invité como comentadora, expresó:

“Nos hace ver el presente con otra mirada y nos damos cuenta que nuestras experiencias cotidianas coinciden con tu análisis de que aún hoy bajo el dominio del patriarcado continúan estos matriarcados como segunda cultura en innumerables manifestaciones de la vida comunitaria, la defensa de la vida y la tierra, los saberes y la espiritualidad de los pueblos de este continente. [...]

Y como acostumbras, en lugar de dar recetas, haces preguntas que nos mueven el tapete. Así te conocimos como mujeres de OIDHO y de la AMZ, Alianza Magonista Zapatista, como compañera que combina la empatía humana y la sororidad con el rigor y la honestidad de la buena investigadora, siempre haciendo preguntas y escuchando con atención las respuestas, nunca juzgando ni imponiendo.

Igual tu libro nos deja con la espina: ¿Cómo luchar contra el patriarcado capitalista sin reproducirlo? ¿Cómo retomar las herencias matriarcales en un siglo 21 de amenaza global?

Nos esperan luchas urgentes y difíciles. Pero tenemos esperanzas. En este mismo momento, en todas partes del mundo, mujeres de diferentes vivencias discuten temas similares a los nuestros. Y muchos hombres y también seres humanos en otros lugares del continuum de género, o de la dualidad fluyente, empiezan a sentir a su vez su propio malestar en el patriarcado y a buscar soluciones.

Con tu libro nos recuperas nuestra historia como un rebozo hermoso, tejido con los hilos de nuestras antepasadas de todos los colores del mundo, que nos abraza y nos acompañará en estas luchas que vienen. Con tu análisis filoso también nos regalas una herramienta fuerte, un machete, por si nos hace falta”. (Anita)

El proceso no está concluido: está pendiente seguir compartiendo, la retroalimentación y la discusión que se originen a partir de la lectura, con OIDHO, con el Nodo y con quienes estén interesadas/os. Esta fase en parte ha comenzado con la publicación antes mencionada, pero sigue en curso y tomará sus propios caminos (que ya rebasan los límites de este texto).

CAPÍTULO 1

Los pueblos chatino y zapoteco del sur: entre huellas matriarcales y poder patriarcal

Introducción

En este primer capítulo, para colocar histórica y políticamente los retos políticos de las mujeres, realizo una reflexión sobre el desarrollo de las estructuras patriarcales que rigen nuestras sociedades, en general, y las sociedades a las que pertenecen las mujeres de OIDHO, en particular, es decir, los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur del Estado de Oaxaca. Estas estructuras patriarcales se analizan aquí en cuanto construcción social e histórica y, por lo tanto, no les confiero carácter de universales, naturales, ni totalizantes. Para hacer esto, en primer lugar recupero algunos principios, instituciones y prácticas que, a lo largo de la historia social de la humanidad, dan cuenta de formas de organización social no patriarcal, para comprender a fondo de qué fuimos despojados como pueblos del mundo, y así desarrollar la capacidad de reconocer lo que no es patriarcal dentro de nuestras culturas. Luego reflexiono sobre la existencia de esta *matriz matriarcal* en el continente americano, tomando en cuenta su proceso de poblamiento y contaminación cultural, enfocándome finalmente en Mesoamérica y el territorio de Oaxaca.

En la segunda parte del capítulo, sigo el análisis describiendo los procesos de patriarcalización que han atravesado el continente y el territorio de estudio, como espejos de procesos globales de la historia humana. Estos procesos —precoloniales, coloniales y modernos— significaron cambios profundos en la organización social y permitieron que los principios de re-organización patriarcal se extendieran y penetraran de manera muy honda en nuestra forma de pensar, de sentir y de relacionarnos, actualizándose continuamente como amenaza hacia los territorios, los pueblos y los cuerpos de las mujeres.

Cuando hablo de *los patriarcados* me refiero en términos generales a las sociedades de dominación: sociedades que se fundan sobre la coerción de las libertades y la sumisión de la naturaleza y que, por lo tanto, mantienen la guerra en un lugar importante de su escala de valores. Son sociedades que se han desarrollado a costa de la conquista, la esclavización o la explotación de otros pueblos y que han construido todo un sistema de principios y una mentalidad que les ha servido para mantener su poder y su hegemonía cultural³ (Gramsci, 1971). Hablo de patriarcados,

3 Gramsci define la hegemonía cultural como la “combinación en donde fuerza y consentimiento se equilibran

en plural, porque en la historia humana ha habido muchas sociedades de dominación, y no todas han sido iguales, pero sí todas han tenido algunos elementos en común, que explico con mayor profundidad en el curso de este capítulo, y que se pueden resumir bajo la idea: destrucción de los órdenes sociales libres que se organizan bajo principios de armonía con la naturaleza y la vida. Estas sociedades de la dominación y de la guerra, tienen un origen mucho más antiguo de lo que el análisis marxista señala como el origen del sistema de opresión capitalista y la “acumulación originaria” como *el* punto de inicio de nuestro sistema de opresión. Según Marx:

“Esta acumulación originaria desempeña en economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y con ello, el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite dirigente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa (que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas) y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo”. (Karl Marx, 2004: 891)

Sin embargo, el nacimiento de las sociedades de dominación es más antiguo que la transición del feudalismo al capitalismo, que el nacimiento de la economía de mercado y de los estados modernos europeos. Mirar y analizar la historia de la opresión desde un punto de vista que incluya y trascienda el lente económico y vaya más allá de la construcción social y “científica” de la “modernidad occidental” es imprescindible para entender el presente.

¿Por qué no llamarlas simplemente sociedades de dominación, imperios, sociedades esclavistas, sociedades guerreras o colonizadoras, Estados-Nación? ¿Por qué la necesidad de llamarlas *patriarcados*? Esta pregunta se contesta a lo largo de todo el capítulo, pero, de entrada, una

recíprocamente, sin que la fuerza predomine excesivamente sobre el consenso. De hecho, la intención es siempre asegurar que la fuerza aparezca basada en el consentimiento de la mayoría” (Gramsci 1971: 80). Es un concepto paralelo a lo que Pierre Bourdieu llama *violencia simbólica*, que designa la dominación de la sociedad, culturalmente diversa, por la clase dominante, cuya cosmovisión —creencias, moral, explicaciones, percepciones, instituciones, valores o costumbres— se convierte en la norma cultural aceptada y en la ideología dominante, válida y universal. La hegemonía cultural justifica el *status quo* social, político y económico como natural e inevitable, perpetuo y beneficioso para todo el mundo, en lugar de presentarlo como un constructo social que beneficia únicamente a la clase dominante (Bourdieu, 1999).

primera respuesta general se encuentra en que una de las medidas fundamentales que estas sociedades han llevado a cabo para imponerse, históricamente y de manera sistemática, ha sido la de destruir y aniquilar política y espiritualmente los ámbitos de sabiduría, libertad y organización de las mujeres, que constituían el pilar fundamental alrededor del cual se organizaban las sociedades libres e igualitarias. Las sociedades o culturas patriarcales, una y otra vez, a lo largo y ancho del mundo y de su historia de dominación, han construido, bajo distintas argumentaciones y con distintas instituciones, desde los ámbitos domésticos hasta los de gobierno, un poder masculino, jerárquico y fundado sobre el despojo: de los territorios, de los cuerpos, de las mujeres, de las niñas y niños, de otros pueblos, de las formas de relación social libres.

Ahora bien, este proceso de *patriarcalización del mundo* que empezó hace más de 5000 años y que sigue en curso, se ha enfrentado a lo largo de la historia, y se enfrenta todos los días, a innumerables resistencias, luchas y formas de vida que obstaculizan los planes de reordenamiento social y territorial en clave patriarcal. ¿De qué manera podemos entender mejor estas resistencias? ¿A qué responden? ¿Con qué memoria larga —escrita en los cuerpos—, se conectan? Pareciera ser que se trata de la misma vida que se manifiesta y, a pesar de todos los intentos de coartarla y reprimirla, emerge en los cuerpos particulares de las personas, en los “cuerpos sociales” y en diferentes expresiones de la naturaleza. Esta memoria larga, o esta vida que se rebela, si se “deja ser” más allá de la razón patriarcal, como observamos en las plantas y en los animales, no es caótica, sino que va multiplicándose de manera biodiversa en múltiples ecosistemas, con claros equilibrios interdependientes. Lo mismo ocurre con las sociedades humanas en sus contextos y ecosistemas: cuando están vinculados cuerpo y territorio de manera libre, las sociedades se organizan socialmente, en consecuencia.

Es importante recuperar la coherencia, el sentido, los principios, las instituciones y las prácticas de las sociedades humanas que se organizaban u organizan poniendo los principios de la reproducción de la vida en el centro, en lugar de la dominación. Muchas se han perdido o se han mantenido sólo algunos elementos de ellas, lo que nos hace difícil recuperar su integridad y coherencia, pero de otras tenemos testimonios en el presente o en tiempos recientes. En este sentido, los estudios antropológicos pueden ser de gran ayuda. Sin embargo, no antes de haberlos

pasado por el filtro de la crítica a la ideología patriarcal. La antropología es un campo de conocimiento que nace en el seno de la ciencia patriarcal moderna, con el objetivo de conocer a los pueblos llamados “indígenas”⁴ para poderlos colonizar. Como en todos los campos científicos occidentales, se ha caracterizado desde sus inicios por ser una ciencia de hombres provenientes de las sociedades supremacistas blancas, europea, norteamericana y australiana, que identificaban el dominio colonial con la supremacía masculina y por lo tanto, la mayoría de las veces han sido incapaces de comprender el mundo en clave no androcéntrica. (Goettner-Abendroth: 2013, 26)

Evidentemente, ha habido antropólogos y antropólogas, así como arqueólogas e historiadoras, que han ido a contracorriente y han constituido voces importantes para entender el mundo desde otro lugar de comprensión, u otro “paradigma”, si queremos usar el lenguaje científico. La escuela que considero que mejor ha sistematizado la búsqueda de la materialidad y espiritualidad matriarcal es la de los Estudios Matriarcales de la alemana Heide Goettner-Abendroth.⁵

Aquí vale la misma pregunta sobre los términos: ¿por qué no hablar simplemente de sociedades libres, igualitarias, comunitarias, pacíficas, no jerárquicas, “sin estado”?, ¿por qué hablar de *matriarcados*? La respuesta no es abstracta, sino que tiene fundamento histórico y social: la evidencia dice que el principio fundamental y común (si bien aterrizado en formas distintas dependiendo de los contextos) de estas sociedades “libres”, en diferentes puntos de los cinco

4 A lo largo de todo el texto se usa la palabra “indígenas” en diferentes ocasiones y es importante aclarar en qué sentido se usa, ya que se trata de una palabra acuñada por los colonizadores en diferentes partes del mundo con la intención de inferiorizar y ridiculizar a los pueblos que ocupaban los territorios de su interés (“pueblos sin alma”, etc.). Actualmente, los Estados siguen utilizando de manera racista esta palabra para identificar pueblos muy diferentes entre sí y etiquetarlos todos de una misma manera, como indígenas, es decir como “necesitados de políticas de desarrollo” y como portadores del folklore nacional. Algunos pueblos rechazan esta palabra y otros en cambio la reivindican como una *categoría política* para un proceso de descolonización, es decir, reconocen en la palabra *indígena* el hecho de haber sido colonizados y resistir ante esa colonización, junto con otros pueblos, y el ser y reivindicarse como “pueblos sin estado” (moderno) (Aguilar Gil: 2021) . En este texto utilizo la palabra en estos tres sentidos diferentes, dependiendo de la perspectiva de quien la emplea, ya sea desde la perspectiva de los colonizadores, de los estados o de los mismos pueblos.

5 “En Alemania, Heide Gottner Abendroth empezó a estudiar a mediados de la década de 1970 el origen matriarcal de las culturas del mundo en la Universidad de Munich. La academia criticó de manera tan dura el trabajo de Goettner Abendroth para descalificar cualquier conclusión a la que llegaran sus investigaciones, que en 1986 ella renunció y fundó la Academia Internacional de Estudios Modernos Matriarcales y Espiritualidad Matriarcal (HAGIA), de corte independiente aunque en 1992 recibiera una beca de la Universidad de Bremen” (extracto del prólogo de Francesca Gargallo a la edición *Huellas matriarcales y poder patriarcal*, Ragazzini, El Rebozo, Agosto de 2021).

continentes y de la historia, han sido la *matrilocalidad* y la *matrilinealidad* de los núcleos familiares, y toda una serie de prácticas y formas de organización social y política alrededor de estos principios generales y organizativos. Esto significa que el linaje se desarrolla siguiendo la línea materna, es decir, las relaciones de parentesco, o las familias, se organizan alrededor de la línea de descendencia de las madres. De esto derivan ciertos tipos de organización de la forma de habitar, de la organización económica, de la espiritualidad, de la organización política. Pareciera entonces existir una conexión entre la matrilocalidad/matrilinealidad y la libertad/autonomía de las mujeres, y una fuerte conexión entre la libertad de las mujeres y la libertad de la sociedad entera. El término *matriarcado*, por lo tanto, no significa “dominación de las madres o de las mujeres”, sino “en el origen, *arqué*, las mujeres”⁶ (Von Werlhof, 2005), subrayando la capacidad de gestar de las mujeres como principio de la vida de los mamíferos, alrededor de la cual se aglutinan muchos otros principios sociales organizativos.

1. ¿Una *matriz matriarcal* en el continente americano?

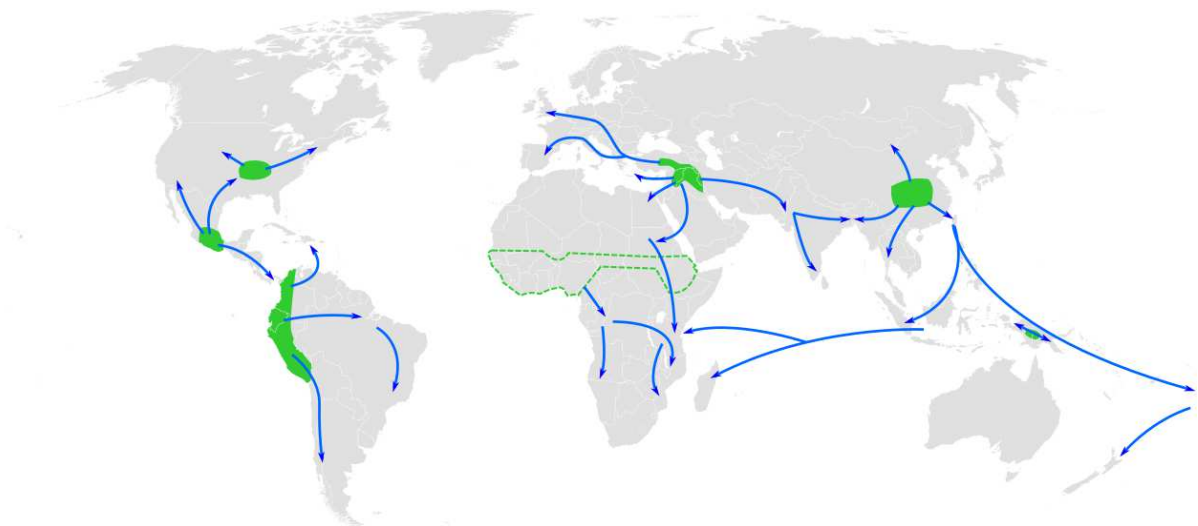
Hoy podemos encontrar en el mundo, todavía, muy escasas sociedades matriarcales que se han logrado mantener como tales de manera integral. La mayoría de los territorios y de los pueblos han sido conquistados, sometidos o, en los mejores casos, fuertemente influenciados por la mentalidad y formas de organización social patriarcal. Sin embargo, no siempre fue así. Hubo una larga época del mundo en donde las sociedades con tendencias patriarcales eran la excepción y no la regla, y la mayoría de las sociedades humanas no habían desarrollado una forma de

6 Retomo la explicación etimológica de Claudia Von Werlhof (2005):

“Si examinamos la palabra patriarcado desde un punto de vista literal --siendo esto siempre un buen comienzo-- y dado que los nombres de las cosas no son aleatorios, vemos que se trata de una combinación de las palabras *pater* y *arché*. *Pater* significa ‘padre’, y *arché* básicamente significa ‘origen’, ‘principio’, o también, en un sentido concreto, ‘útero’ (Werlhof, 2007). A lo largo de los siglos, el significado de *arché* pasó a incluir el sentido de ‘poder, control, dominación’, que, por supuesto, es algo bastante distinto. Generalmente hoy sólo pensamos en este segundo significado cuando vemos la palabra *arché*, y por consiguiente, patriarcado y matriarcado se traducen con el significado de ‘dominio del padre’ o ‘dominio de la madre’, y por ende llegamos a la errónea conclusión de que el matriarcado es una sociedad gobernada por las madres/mujeres. Sin embargo, esta es una condición que nunca ha existido: en ningún caso hay evidencia de ello en sociedades pre-patriarcales en ningún rincón de la tierra (véase Weiler, 1993; Lerner, 1991; Göttner-Abendroth, 1988; Meier-Seethaler, 1992; Eisler, 1993). Comparativamente, muchas personas explican y justifican erróneamente al patriarcado como la antítesis lógica del ‘dominio de las madres o de las mujeres’. (Von Werlhof, 2005: 38-39).

organización jerárquica o basada en la dominación. Estos órdenes sociales existieron durante miles de años, empezaron a desarrollarse aproximadamente hace veinte mil años, en la época mesolítica, y florecieron en la época neolítica (Öcalan, 2013).

Son diferentes las fechas en las que el Neolítico se desarrolla en distintas regiones del mundo, y en muchos casos sigue habiendo debate sobre la fecha de su inicio. La región donde parece haberse desarrollado primero es el Creciente Fértil, en el hoy llamado Medio Oriente; de ahí se fue expandiendo hacia África y Europa. En Asia, sus centros de origen fueron las actuales China, India y Tailandia. En América, tres centros de origen importantes fueron las Costas del Pacífico, Sudamérica y los Andes, por un lado; Mesoamérica, y el Noreste del continente, por el otro. De estos centros de origen se considera que se haya ido expandiendo lo que se conoce como “revolución neolítica”. Este florecimiento social, ligado a la invención y desarrollo de la agricultura, es lo que algunos autores consideran el “orden longevo no patriarcal que dio forma a la conciencia social colectiva de la humanidad” (Öcalan, 2013: 9). En efecto, en todos los continentes se observa cómo lo más profundo y ancestral de las culturas locales se mantiene anclado al cultivo de algunos granos básicos, como son: el arroz, en Asia; el maíz, los granos de la milpa y el amaranto, en América; el mijo, en África y en India, y el trigo y los granos de la familia de las gramíneas, en el Mediterráneo y Europa.



Mapa: Difusión de la agricultura a partir de sus centros de origen

¿Cuál era el tipo de organización social que permitió este proceso de revolución social, la invención de la agricultura⁷ y que, alrededor de ésta, articuló sociedades pacíficas, sin una élite gobernante masculina y guerrera? Los estudios matriarcales sostienen con sólidos argumentos⁸, aunque que se trataba de sociedades matriarcales, ya que los restos arqueológicos de la época neolítica, estudiados y analizados a profundidad por la arqueóloga Marija Gimbutas (2008), se parecen inmensamente a las formas arquitectónicas y del arte sagrado de las sociedades matriarcales actuales, o de las que hay fuentes recientes, especialmente en lo que tiene que ver con algunas representaciones de la sacralidad de las mujeres y su fertilidad, el cosmos y la arquitectura ligada al culto de los antepasados.

Para tener una idea más aterrizada e historizada de las sociedades matriarcales, que nos aleje de cualquier esencialismo, hice una revisión a profundidad del libro *Sociedades matriarcales. Estudios sobre las culturas indígenas del mundo*, (publicado por primera vez en Alemania en 1998)⁹ de Heide Goettner-Abendroth, fundadora, en 1986, de la Academia Internacional de Estudios Modernos Matriarcales y Espiritualidad Matriarcal (HAGIA), desde donde realiza un enorme esfuerzo de sistematización en la materia. Este estudio permite entender los principios organizadores de las sociedades del Neolítico, a partir de la recuperación de diferentes fuentes sobre las sociedades matriarcales que han resistido las influencias patriarcales (existentes en la actualidad en todos los continentes) y sobre las sociedades matriarcales sobre las cuales hay fuentes históricas recientes. La revisión de la obra de Goettner-Abendroth me permitió realizar una síntesis de las principales características de estas sociedades con ejemplos concretos de

7 El mapa pa del mundo muestra los centros de origen de la agricultura y su difusión en la prehistoria: Norteamérica oriental (4000-3000 a.C.), México central (5000-4000 a.C.), Sudamérica noroccidental (5000-4000 a.C.), África Sub-sahariana (5000-4000 a.C., ubicación exacta desconocida), Creciente Fértil (11000 a.C.), cuencas de los ríos Yangtze y Amarillo (9000 a.C.), montañas de la Nueva Guinea (9000-6000 a.C.). No está representado un centro de origen propuesto en Amazonia (Lathrap, 1977). Elaborado por Joe Roe, Wikimedia. Adaptado de: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BlankMap-World-Compact.svg> y Diamond, J. (2003). "Farmers and Their Languages: The First Expansions". *Science* 300: 597–603. DOI:10.1126/science.1078208.

8 Los estudios sobre las sociedades matriarcales han sido sistemáticamente silenciados por las voces hegemónicas de la ciencia y la academia, a pesar de que existan pruebas de su existencia aportadas por distintas disciplinas como lo son la arqueología, la antropología, la paleoantropología, etc.

9 En México apenas lo publicó en 2017 la editorial *La Casa del Mago*, en Guadalajara.

distintas latitudes y épocas. Esta síntesis, publicada aparte¹⁰, rebasa y amplía las preguntas de esta tesis, por lo cual aquí se presentan sus elementos principales, sin citas ni ejemplos.

Las sociedades matriarcales son extremadamente variadas entre sí, ninguna tiene prácticas idénticas a las otras, son flexibles en la configuración de sus formas de organización con base en sus necesidades, manteniendo ciertos principios-guía. De manera sorprendente, a pesar de la distancia histórica y geográfica entre las diferentes sociedades matriarcales, estos principios-guía son los que tienen en común y que nos permiten hacer este “ejercicio conceptual, teórico y político” sobre la matriz y las huellas matriarcales en nuestras sociedades y, en particular, en nuestro continente. A continuación presento los elementos principales de estas sociedades.

1.1 ¿Qué se entiende por sociedades matriarcales?

En distintas sociedades matriarcales¹¹ en el mundo, de diferentes épocas históricas y latitudes, aparece con claridad como elemento central la *matrilocalidad*, si bien con algunas diferencias: este principio implica que los hijos y las hijas viven en la casa de la madre también en la edad adulta y, a su vez, las mujeres de la casa viven con sus hijos e hijas. La matrilocalidad implica que la casa del clan y las tierras pertenecen a las mujeres y se transmiten de manera matrilineal, no como forma de propiedad privada, sino como acervo colectivo del clan, que se maneja por consenso y que tiene a la matriarca como persona de referencia (Goettner-Abendroth, 2013: 601). La matrilocalidad, en sus diferentes formas, está estrechamente vinculada a la *matrilinealidad*: los niños y niñas tienen parentesco sólo con la madre y llevan el nombre de su clan. Quien asume el rol de matriarca, a veces la primogénita, a veces la ultimogénita, tiene entre una de sus funciones más importantes la gestión de la economía de subsistencia del clan: recibe en sus manos los granos y las riquezas del clan, que comparte con la gente de la familia. Elige a los

10 Esta síntesis se publicó como libro paralelo con el título *Huellas matriarcales y poder patriarcal*, ed. El Rebozo, julio de 2021, México.

11 Entre las que se analizan en el libro *Sociedades matriarcales* están: los Khasi-Pnar, en el Noreste de la India; los Minangkabau, en Indonesia; los Hopi, en el sur de Estados Unidos; los Kuna, en Centroamérica; los Tuareg, en el desierto del Sahara; los pueblos de las islas Trobriand, en Melanesia; los Haudenosaunee (o Iroqueses), en Norteamérica; los Ainu, en Japón; los Luapula, del África Central; los Guajiros-aruacos, en el Golfo de Maracaibo, del lado de Colombia; los Mosuo, en las montañas de China; los Bemba, en África; los Nayar, en la India del Sur; los Yue, en la China Sudoriental, y los Newar, en Nepal.

hombres que tendrán la función de “delegados”, “voceros”, o “jefes”, con poderes representativos y también tiene la capacidad de destituirlos. Aunque tiene la última palabra no puede votar en contra de las otras mujeres o los otros miembros del clan, sino que actúa con su *consenso*. En este sentido, la matriarca facilita *las políticas de la casa del clan* (*Ibid.*436). Este es un rasgo común a todas las sociedades matriarcales.

La matrilinealidad implica, en muchas culturas matriarcales, que no se reconozca la paternidad biológica. Este asunto está fuertemente ligado a su espiritualidad y forma de culto, que en todas las culturas matriarcales está centrado en la veneración a los antepasados y antepasadas. Se veneran de distintas maneras, y en directa relación con este culto está el culto a la Madre Tierra como antepasada primordial, madre de todas las madres. En este sentido, se considera que las mujeres tienen la capacidad sagrada de atraer hacia sus cuerpos a los espíritus de los antepasados, a través del embarazo, y de este modo traerlos a la vida de nuevo (*Ibid.*276). Normalmente se trata de los antepasados del propio clan materno. Consecuencia de esto es que en muchos casos, aunque no siempre, los hombres no tienen una relación de paternidad con sus propios hijos biológicos. Sin embargo, esto no significa que los hombres no tengan una relación de crianza con los niños y las niñas: la tienen con los hijos de sus hermanas, con los cuales muchas veces conviven en el clan materno (*Ibid.*441). En este sentido, la crianza de los niños y las niñas, así como las responsabilidades de trabajo reproductivo de la casa del clan, no se mezclan con implicaciones o expectativas emocionales románticas. El tío materno, el hermano de la madre, es en todas las culturas matriarcales el hombre de referencia del clan. A veces tiene un papel político importante, pero nunca desvinculado de las mujeres de su clan. Así, una característica típica de las culturas matriarcales es que se valora el linaje por encima del matrimonio: las relaciones de parentesco y afectivas más importantes son entre madre e hijos y, especialmente, hijas (y de forma correspondiente con los antepasados/as del clan), y entre hermano y hermana (*Ibid.*230).

La maternidad, por otro lado, no es sólo biológica, sino también un acto que genera cultura, siendo que el núcleo social se organiza alrededor de la línea materna. Las mujeres son las principales transmisoras de los conocimientos, la espiritualidad y los vínculos, y lo hacen a través de sus relaciones de crianza, no sólo con sus propios hijos. No sólo la madre biológica tiene esta

función sino que la maternidad es compartida entre las mujeres del clan que viven juntas y, de esta manera, los niños están más protegidos y los límites de la maternidad individual típicos de las sociedades patriarcales son reducidos al mínimo. Sin embargo, las sociedades matriarcales:

“No son sociedades dedicadas a la veneración de la maternidad como culto. Detrás de este estereotipo de las sociedades patriarcales, se esconde una concepción de la mujer reducida a la pura función generativa, a menudo en contra de su voluntad, e independientemente de sus capacidades” (*Ibid.*462)

En las sociedades matriarcales, la maternidad no se concibe como una reducción o una limitación, primero porque no se contrapone con la asunción de otros papeles sociales relevantes en la sociedad, sino que, al contrario, se integra con el desempeño de papeles centrales a nivel político, económico, cultural y espiritual. En segundo lugar, ya que la sociedad está construida alrededor de la reproducción, la crianza de los hijos no se vuelve un asunto difícil de resolver, sino al contrario: todas las condiciones están dadas para que la maternidad se desenvuelva de manera libre y fluida. En general, la maternidad no implica convertirse en ama de casa, al servicio de un hombre propietario de la familia, de los recursos, de la sexualidad y afectividad de la mujer.

En las sociedades matriarcales existen o han existido muy variadas, y a veces complejas, formas de matrimonio. Todas ellas garantizan la libertad sexual y afectiva de las mujeres y de los hombres, es decir, son vínculos que no están basados sobre la propiedad del compañero o compañera y de los hijos/as. Tienen a veces funciones de apoyo mutuo, en la economía de subsistencia, y fortalecen las relaciones entre clanes, debido a que forjan una política de alianzas entre ellos, a veces entre pueblos, a través del parentesco y el afecto. En algunas culturas matriarcales se practica el *matrimonio de visita* (*Ibid.*103), que implica que los hombres viven en su clan materno y hacen visitas nocturnas a sus compañeras, que viven en la casa de su propio clan. Puede haber múltiples uniones en la vida de una persona, pero normalmente no son simultáneas. Otra institución de matrimonio matriarcal muy antigua es el llamado *matrimonio de grupo entre hermanas y hermanos* (*Ibid.*173). En estos matrimonios, un grupo de hermanas de un clan se une en matrimonio con un grupo de hermanos de otro clan. Esta forma de matrimonio se

basa en el intermatrimonio mutuo entre dos clanes particulares. Otra forma de matrimonio en las sociedades matriarcales es el *matrimonio matriloal* (*Ibid.*357), donde el marido va a vivir en la aldea o cerca del clan de la esposa, con sus parientes. También, menos frecuentemente, aparece la práctica del *matrimonio viriloal* (*Ibid.*272), en el que la esposa vive en la residencia de su marido, aunque con distintos mecanismos de tutela del linaje materno y de autonomía de las mujeres. Finalmente, existen también poblaciones matriarcales que practican la *poligamia*¹² (*Ibid.*539), lo cual significa matrimonio o unión con más personas, y asume dos formas diferentes que pueden convivir: poliginia (un hombre con más de una esposa) y poliandria (una mujer con más de un marido). En las sociedades matriarcales, la poliginia de los hombres y la poliandria de las mujeres, es decir las relaciones sexuales múltiples entre sexos son comunes, sea como parte del intermatrimonio mutuo entre dos clanes o entre individuos particulares.

En cuanto al tema de las uniones entre personas del mismo sexo, es difícil extraer un principio universal válido para todas las prácticas de las diferentes sociedades, especialmente por el hecho de que hay pocas fuentes que se centran sobre el tratamiento de este tema en las sociedades matriarcales. Sin embargo, sí existen reflexiones sobre la historia de los dominios de género, como, por ejemplo, la obra de Iván Illich *El género vernáculo* (2008), que pueden dar luces sobre algunas cuestiones fundamentales a este respecto. En su obra, Illich explica cómo las sociedades que él llama “vernáculos”, es decir anteriores o libres de la influencia de la modernidad, de la industrialización y de la moral de la Iglesia, se organizaban alrededor de dominios de género muy definidos y complementarios entre sí, en donde existían dos ámbitos de trabajo, de vida, de conocimiento, de experiencias, de tiempos, de movimientos: uno de las mujeres y uno de los hombres¹³. Esto es claramente así para todas las sociedades matriarcales.

12 Aquí es importante hacer una pequeña nota para diferenciar la poliginia-poliandria matriarcal de la poliginia o *harem* patriarcal, practicada especialmente en zonas de influencia del Islam. “Esta forma de matrimonio prevé que un hombre tenga diferentes esposas sin que exista entre ellas relación alguna, esposas a las cuales no se les ha preguntado una opinión sobre las otras y que están obligadas a convivir de alguna manera en la misma casa. El hombre es su patrón y a las mujeres no les es permitido tener otros amantes. La imagen especular de este modelo patriarcal, de una mujer con más de un marido, que vive en su propia casa con hombres que no tienen ninguna relación entre sí, y no tienen palabra sobre su propia condición, no existe (*Ibid.*648).

13 El autor remarca esta característica de los dominios de género, que él denomina *género vernáculo*, en oposición a la sociedad industrial que promueve lo *unisex*, es decir la supuesta neutralidad, la desaparición de los dominios de género para la creación de un sistema sexista basado en el mercado.

Sin embargo, el autor explica cómo, antes de la penetración de la Iglesia en la esfera íntima de las “almas”, no existía una identificación obligatoria de los dominios de género y el erotismo de cada persona. Es decir, la atracción sexual y el erotismo hacia personas del mismo sexo no eran clasificadas de “desviación” ni de trasgresión de los ámbitos del género vernáculo, siendo esta una invención paralela a la institución conyugal monógama y heterosexual, como se analiza más adelante. En el continente americano existen ejemplos vivos de cómo algunas sociedades matriarcales tratan a las personas que atraviesan los dominios de género o se adscriben al dominio de género que no “corresponde” a su sexo biológico, como es el caso de les *muxes* entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, donde los muchachos se vuelven “hijas” de la familia. También hay fuentes (Brayboy, 2017) que relatan que entre los Hopis, previo a la colonia existía un sistema social que reconocía dos espíritus y cinco géneros: mujer, hombre, mujer de *dos espíritus*, hombre de *dos espíritus* y transgénero, siendo las personas de *dos espíritus* consideradas afortunadas por ser capaces de ver el mundo a través de los ojos de ambos géneros al mismo tiempo.

A partir de estos ejemplos podemos hacer una importante reflexión. Las sociedades matriarcales que aún sobreviven o de las que tenemos testimonios recientes, dan cuenta de la existencia de muchas prácticas y formas de parentesco y de relaciones sexoafectivas centradas sobre principios que garantizan la libertad de las personas y en particular la no sumisión de las mujeres, a través de la garantía a nivel colectivo (o por parte del clan materno) de su autonomía personal, sexual, económica, política, espiritual. Alrededor de su autonomía y libertad colectiva, en este sentido, se desarrollan sociedades libres en su conjunto. En las sociedades tradicionales que, como podemos deducir a partir de los análisis históricos, fueron ampliamente extendidas en todos los continentes en un periodo que se extendió por milenios de la historia de la humanidad. Esto se logra o lograba a través de la centralidad otorgada al linaje en línea materna y a su forma de organización como clan, una institución que fue sistemáticamente despojada y aniquilada por las distintas expresiones del desarrollo de los patriarcados a nivel mundial, especialmente a través de la herramienta de las religiones monoteístas.

Continuando con la descripción de las formas de organización social de las sociedades matriarcales, en ellas se puede apreciar cómo la dimensión social y el *parentesco* están también conectados con la *dimensión espiritual*. Las sociedades matriarcales son sagradas, en el sentido de que no hacen distinción entre lo sagrado y lo profano. Para ellas es sagrado el mundo entero: cada acción toma forma ritual y la sociedad se funda sobre una espiritualidad que se desarrolla alrededor del ciclo de la vida (vida, muerte, renacimiento). En todas ellas, la veneración de las antepasadas y los antepasados, acompañada por las elaboradas ceremonias para los difuntos, constituye la base de la creencia en el renacimiento (*Ibid.*650). La relación con los antepasados es parte de las relaciones que se dan en el interior del clan; ellas y ellos constituyen la otra parte del clan, desde la madre fundadora de ese clan materno, todas/todos los demás antepasados se consideran siempre presentes, en constante comunicación e interrelación.

Como ya mencioné anteriormente, las mujeres son consideradas sagradas en cuanto generadoras, es decir, en cuanto capaces de atraer a sus cuerpos los espíritus de los antepasados y traerlos a la vida, participando —como hijas de la Madre Tierra— de sus poderes generativos. La ancestra primordial es, como la madre originaria, la primera diosa (*Ibid.*359). Estas diosas más antiguas son diosas de la muerte y del renacimiento, consideradas en relación con el poder de lo profundo (culto de la tierra y del agua, del río y de la serpiente). La veneración del cosmos, entendido éste como elemento femenino, hace parte de esta visión. En las religiones matriarcales, la creación del mundo es siempre tarea de una o más diosas primordiales, y el cosmos, a menudo es asociado a la Luna y las estrellas, así como la Tierra, al mundo subterráneo. La función divina es siempre tejer el destino. La tarea de poblar el mundo es luego llevada adelante por las distintas generaciones de diosas más jóvenes: creadoras de vida y cultura (*Ibid.*125). Existe un *continuum* entre la cultura y la naturaleza: en este sentido, los distintos elementos de la naturaleza, como el viento, la lluvia, etcétera, son también considerados sagrados. En las prácticas culturales matriarcales no hay absolutamente ninguna separación entre lo divino y lo humano/natural. Las divinidades no son seres abstractos y trascendentes, fuera de este mundo terrenal, sino poderes inmanentes a la naturaleza, en general, y a la naturaleza humana. Este tipo de espiritualidad se refleja en los mitos fundacionales y en las prácticas rituales.

En este sentido, alrededor de la veneración al ciclo de la vida, muerte y renacimiento existe una variedad de ritualidades y de prácticas espirituales, ligadas a cada contexto social/natural, en los que se pueden observar elementos comunes. Uno de ellos es la práctica del *chamanismo* (*Ibid.*201), o el sacerdocio basado en el chamanismo que, según los análisis de los estudios matriarcales, tuvo origen en el culto de los antepasados, se desarrolló con toda probabilidad por las mujeres y por larguísimo tiempo fue un fenómeno exclusivamente femenino. Las mujeres eran las chamanas de la familia y buscaban, con la danza, la música, el éxtasis y los viajes en trance hacia el más allá, entrar en contacto con las ánimas de los antepasados, como una forma de regresarlas a este mundo para un nuevo renacimiento. En general, las chamanas y los chamanes son depositarios de la tradición oral de los pueblos matriarcales, tradición que representan a través del ritual, la danza, el canto y los eventos ceremoniales. Sus responsabilidades se refieren a la conservación de la tradición espiritual e intelectual, el culto de los antepasados y los ritos funerarios, la curación a través de la medicina con plantas, el exorcismo y el trabajo de las parteras, la asistencia como guías psíquicas, la clarividencia y la adivinación. El trance y el éxtasis tienen, en algunas culturas más que otras, un fuerte vínculo con lo erótico (*Ibid.*201). En algunas sociedades matriarcales hay espacios espirituales y de transmisión de conocimientos separados por género y una expresión de esto son las sociedades de medicina, o sociedades sagradas (*Ibid.*385), siempre “secretas”, de mujeres y de hombres, dedicadas a la sanación, y ligadas al ciclo agrícola y a los otros ciclos de la vida.

En las sociedades matriarcales encontramos dos tipos de ritualidades: los ritos ligados al ciclo de la vida humana (*Ibid.*642) y los ritos ligados al ciclo de vida agrario (*Ibid.*420). Los primeros están/estaban más claramente en manos de las mujeres, y se refieren al nacimiento y los partos, a la iniciación de las jóvenes, a las ceremonias para los difuntos, al culto de los antepasados y, en algunos casos, a los matrimonios. En las sociedades matriarcales de distintos continentes, generalmente, el ritual más grande e importante es el de la iniciación de las jóvenes o fiesta de la pubertad (*Ibid.*349). Esta expresa la centralidad de la relación madre-hija y de la relación mujer-antepasada-Madre Tierra. Con la ceremonia de iniciación se bendice el pasaje de la joven a la condición de mujer adulta, que en este momento entra a ser parte de la sociedad plenamente. En algunos casos, la joven toma su nombre sagrado, es decir, el nombre de la antepasada que se

encarnó en ella, y puede ser también considerada la personificación de la diosa renacida. Con la ceremonia de iniciación, la joven es introducida al conocimiento sexual, económico, social y religioso de su comunidad, normalmente por su madre. Es honrada porque a través de sus niños asegurará la continuidad del clan y de su gente. No existe una ceremonia correspondiente de la misma envergadura para los varones jóvenes, quienes, más bien, en algunos casos, no en todos, participan en los de las mujeres. Además de los rituales de la pubertad de las jóvenes, los rituales más relevantes en las sociedades matriarcales son los que están relacionados a los difuntos y a los nacimientos. Para los matrimonios no se celebran rituales o, si los hay, son celebraciones menores.

En cuanto a lo referente a los rituales del ciclo agrario, las sociedades matriarcales tienen una compleja serie de festivales agrarios, trenzados entre sí, que siguen el ciclo agrícola estacional (*Ibid.*421). Estas ceremonias, a las que está asociado un detallado calendario de fiestas, siguen el simbolismo de la renovación eterna inherente al ciclo de la vida y de la muerte. Las ceremonias agrícolas pueden ser conducidas tanto por las mujeres como por los hombres, dependiendo de cuál de los dos sexos, en una sociedad matriarcal dada, se ocupa de la agricultura (en el origen sólo eran las mujeres quienes se dedicaban a ella, ya que a menudo los hombres se dedicaban a la caza y el comercio). Para los pueblos matriarcales, todas las expresiones artísticas, como la danza, el canto, la música, la escritura, la pintura, el grabado, la magia y las representaciones dramáticas, son funcionales a la religión, y hay que entenderlas como una forma de rezo.

En cuanto a la *organización económica*, las sociedades matriarcales, por lo general, son sociedades agrícolas de subsistencia con un elevado nivel de autonomía económica, es decir, son sociedades que trabajan la tierra para su propio uso y consumo y que, además, establecen relaciones de intercambio de los excedentes basadas en el comercio y el don (*Ibid.* 266). Muchas de ellas también combinan o combinaban la agricultura con la caza y/o la pesca. Aunque la agricultura y la horticultura sean los elementos más recurrentes en las sociedades matriarcales, contrariamente a la opinión difundida, existieron también culturas matriarcales de pastoreo y de cría, o de comercio, que se desarrollaron a partir de sociedades agrícolas, de las cuales

dependen/dependían (*Ibid.* 205). Finalmente, han existido en la historia también civilizaciones matriarcales urbanas altamente desarrolladas, o de navegantes.

En todos los casos, las mujeres tienen una función central en la administración de la subsistencia del clan: expresión de esto es que las casas, las tierras, los animales, y los alimentos son acervo del clan materno y están en las manos de las mujeres. Más que de propiedad, se puede decir que rige un sistema de derechos colectivos de usufructo, administrados por las mujeres y transmitidos por línea materna. Los principios económicos de las sociedades matriarcales son inseparables de los principios espirituales. En este sentido, la economía matriarcal es también un sistema espiritual cuya imagen guía es la Madre Tierra misma, y por lo tanto sus valores son, como los de la Madre Tierra: compartir y repartir la abundancia (*Ibid.* 641). La unidad económica coincide con la unidad social, el clan materno (*Ibid.* 463). En este sentido, se trata de sociedades que colocan la reproducción de la vida en el centro (no la producción de mercancías, o la conquista/guerra sobre otros pueblos). Así que la fuerza económica de las mujeres está al servicio del bienestar más amplio de la comunidad.

En cuanto a los hombres, existe diversidad en relación a su forma de participación económica: en algunas sociedades se dedican a la agricultura y entregan los granos a las mujeres para su transformación; en otras, la agricultura es tarea femenina y los hombres se dedican a la caza, a la pesca y la relación con los bosques. En algunos casos, se puede observar una separación de ámbitos en cuanto a la administración económica: los hombres administran su propia economía e intercambian con las mujeres, pero en la mayoría de los casos, los hombres entregan los frutos de su trabajo a las mujeres de su clan, y en particular a la madre del clan, la autoridad moral, para que los reparta de manera equitativa (*Ibid.* 123).

En todas las culturas hay también producción artesanal de herramientas o de vestimenta, además de la cerámica y el telar, normalmente consideradas *artes de las mujeres* (*Ibid.* 632), quienes en algunas culturas realizan también obras de carpintería y construcción. Estas artes, como ya se mencionó, tienen un fuerte carácter simbólico y expresan la cosmovisión sagrada de la relación

del pueblo con la vida y la naturaleza. Son trabajos o artes que también son asignados por género, aunque esta asignación varía en cada cultura.

Los excedentes, es decir, lo que se produce más allá del propio consumo, se intercambia bajo diferentes principios distintos, y contrapuestos, a los de las leyes del mercado capitalista, o sea, el encuentro de la oferta y la demanda para la maximización de la ganancia y la minimización de los costos. Uno de ellos es el comercio, es decir, el intercambio basado en las necesidades. Éste se expresa en la organización de mercados locales, a menudo en manos de las mujeres, y en comercios a larga distancia, más frecuentemente prerrogativa de los hombres. Pero sobre todo el principio central de las economías matriarcales es el del “don”, es decir, un sistema de articulación de la reciprocidad y la ayuda mutua (*Ibid.* 383).

En cuanto a la *organización política*, las sociedades matriarcales tienen como primera unidad social y política el clan matriarcal. Diferentes clanes, muchas veces “emparejados entre sí” a través de matrimonios, forman una aldea, que asume la forma de república-aldea (*Ibid.* 548). Diferentes aldeas de un mismo pueblo se conectan entre sí a través de distintos mecanismos políticos, conformando lo que en algunos lugares se han llamado federaciones (*Ibid.* 462) y en otros “reinos matriarcales” (*Ibid.* 576). También han existido alianzas políticas entre diferentes pueblos, es decir, una articulación a nivel confederal. En todos los casos, un elemento central es una fuerte *descentralización*: en importancia primero viene la autonomía de cada clan y aldea, donde se toman las decisiones, y luego vienen las alianzas más amplias. En este sentido, se trata de una política que se construye desde abajo hacia arriba, o mejor dicho, desde lo doméstico hacia lo intercomunitario. El centro político que influencia a todos los otros órganos reside y se desarrolla desde el interior de la *casa del clan*, y ya que esta última es el “reino de las mujeres”, sus posiciones y opiniones tienen un peso importante. Las políticas de la casa del clan, que representan la sagrada voluntad del pueblo, definen la dirección de la sociedad entera.

El principio político fundamental de toma de decisiones es el consenso, a todos los niveles (*Ibid.* 632). A nivel del clan, la matriarca facilita las políticas de la casa del clan, su autoridad, así como la de las otras madres, es una autoridad natural: tiene la facultad de dar opiniones y consejos, pero

no de mandar con la fuerza, no tiene a su séquito fuerzas coercitivas. Sus consejos son voluntariamente acogidos sobre la base del respeto y la confianza. Aunque tenga la última palabra, la matriarca no puede votar en contra de las otras mujeres, o de los otros miembros del clan, sino que actúa con su consenso.

Los clanes, a través de la matriarca, nombran delegados hombres, o jefes, para llevar la palabra del clan con los otros clanes, es decir, con poderes representativos en consejos de la aldea. Los *jefes o embajadores* son entonces delegados (*Ibid.* 638) que representan las opiniones del clan, sobre todo las de las mujeres, en los consejos locales, nacionales y federales, y en el mundo externo. Los jefes tienen la obligación de presentar a las mujeres y a los otros miembros del clan un recuento de su obra. Ya que son las mujeres quienes eligen los jefes con poderes representativos, tienen también el derecho de destituirlos. A través de la elección de los jefes, las mujeres deciden la composición política de todos los consejos más grandes. En este punto, es importante destacar que una mirada patriarcal, acostumbrada a discernir lo político sólo en la esfera “pública”, podría deducir, observando un consejo de hombres, que la guía política de las aldeas fuese exclusivamente masculina, sin tomar en cuenta a quienes nombran a los delegados y dónde se dan las discusiones. En realidad, en las sociedades matriarcales existe una diferenciación por género de los niveles de consenso y articulación, pero toda decisión empieza y termina en el clan materno, en el espacio doméstico, que está al centro de la política.

En cuanto a la cuestión de la guerra, en términos generales las sociedades matriarcales se expanden a través de matrimonios políticos, alianzas y relaciones comerciales, es decir con una política federal, no con la conquista (*Ibid.* 648). Se trata de sociedades generalmente pacíficas, aunque en algunos pocos casos se desarrollan contiendas internas en contextos de venganza. Se privilegia que estos conflictos internos sean solucionados a través de luchas o competencias que no terminan con la muerte de uno de los contrincantes, para que no se desate una cadena de venganza. En situaciones extremas, es decir, de resistencia a la invasión de culturas patriarcales particularmente belicosas, las sociedades matriarcales tienden a desarrollar una casta de guerreros (*Ibid.* 513), a veces también guerreras y esto, si la guerra se prolonga, puede llegar a desestabilizar las estructuras sociales internas y debilitar, a la larga, las formas de organización

matriarcal, cuyas instituciones se basan en una forma de vida pacífica. En este sentido, es importante señalar que los hombres de las culturas matriarcales defienden su propia cultura y forma de vida de múltiples formas, si es necesario con las armas, pero también intelectualmente o políticamente (*Ibid.* 266). En cuanto al tema de la guerra, es también importante resaltar que la decisión de emprender una guerra, no está en las manos de los guerreros, sino que está en las manos de los clanes maternos y, en particular, de las mujeres (*Ibid.* 437).

A pesar de la autoridad y centralidad de las mujeres, en los matriarcados se mantiene un equilibrio entre las actividades femeninas y masculinas, que están todas valoradas como fundamentales y complementarias en la reproducción de la vida colectiva. Las esferas de los hombres tienen su propia función, autonomía y legitimidad. Simplemente, no se fundan sobre la dominación o explotación femenina y respetan la centralidad del clan materno y su autoridad moral. En este sentido, la organización social de las sociedades matriarcales da cuenta de una complementariedad no jerárquica, que pone la politicidad de la casa en el centro, así como la autoridad moral de las mujeres, sin que ésta tenga algo que ver con su pareja heterosexual.

¿Qué sentido tiene hacer este ejercicio de comprensión de sociedades que parecen estar lejanas en la historia o en la geografía, para interrogarnos sobre nuestro presente y nuestros retos actuales? Por un lado, para reconocer que, en efecto, no están tan lejanas. No han sido completamente aplastadas, destruidas o aniquiladas, porque, si ese fuera el caso, como dice Claudia Von Werlhof ya no habría vida. Las culturas matriarcales se mantienen como “segunda cultura”, subsumida pero viva, dentro del patriarcado.

“La segunda cultura dentro del patriarcado es el matriarcado, porque no se puede simplemente destruir todo y porque la vida todavía viene de las mujeres y no hay otro modo, pues. Se necesita de su cooperación y del amor, y todo eso no viene del patriarcado, todas esas cualidades matriarcales, como son la maternidad, el amor, la amistad y la hospitalidad existen todavía, aunque cada vez menos”. (Von Werlhof, 2015: 20).

“Parece que las mujeres, a pesar de su trauma, lograron —por un tiempo— ‘salvar’ algo del tiempo premoderno e incluso prepatriarcal del ‘género’¹⁴. Ese

14 En este caso, la autora se refiere a la palabra *género* en la acepción que le da Iván Illich. Es decir, hace referencia a las sociedades organizadas sobre la base del género (o lo que aquí llamo *complementariedad entre ámbitos de*

algo lo definimos como los restos de una *segunda cultura matriarcal-indígena* dentro del patriarcado. Y parece que el patriarcado no puede existir en forma ‘pura’ y completa sin estos restos matriarcales, aunque trate de destruirlos con toda su fuerza”. (*Ibid.*146).

Las mujeres kurdas que llevan adelante la propuesta de la *Jineoloji* (ciencia de las mujeres) describen¹⁵ este proceso de supervivencia y resistencia de lo matriarcal usando la metáfora de dos ríos que corren en paralelo, el río de la modernidad capitalista y el río de la modernidad democrática (no en sentido de la democracia representativa moderna, sino de una directa y popular). Según esta metáfora, en nuestras sociedades coexisten estos dos ríos de la historia que corren paralelos, aunque el río de la modernidad capitalista se alimenta y sustrae agua constantemente del río de la modernidad democrática.

En todos los continentes, en algunos más que en otros, hay huellas de la *segunda cultura*. Si cambiamos los lentes con los que miramos la sociedad y tenemos ciertas coordenadas que nos permitan ubicar lo que no responde a una matriz patriarcal, se pueden encontrar en las formas de organización familiar y algunas prácticas sexo-afectivas que cuestionan los modelos de familia patriarcal, en las formas de organización comunitaria, en las tradiciones populares que conservan elementos pre-cristianos que enfatizan la relación con la naturaleza, en las diferentes maneras de relacionarse con los antepasados y los difuntos, en los legados de las parteras y su sabiduría sobre la fuerza espiritual que reside en el cuerpo de las mujeres, etc. A continuación, me concentraré en reflexionar sobre cómo este sustrato profundo matriarcal se conecta con la realidad histórica y actual del continente americano.

1.2 El poblamiento de América: de las costas pacíficas del Sur hacia el Norte

Contrariamente a la tesis según la cual el poblamiento de América ocurrió únicamente a través de una migración, entre 15000 y 14000 años a.C., a través del estrecho de Bering, que separa Asia de América, del lado de Alaska, según la cual los primeros pobladores de América vendrían de

las mujeres y ámbitos de los hombres), en oposición a la modernidad sexista que promueve una “neutralidad” del sexo, encubriendo un profundo sexismo.

15 En espacios de formación política de mujeres, a través de una forma oral de compartir.

Siberia y de ahí habrían migrado durante siglos hacia el Sur, hasta poblar todo el continente, hay otras voces que han intuido y demostrado otras tesis:

“La verdadera situación étnica de aquellos tiempos se encuentra bien descrita por uno de los grandes filósofos científicos de nuestros días, Buckminster Fuller, quien ya en 1966 pudo sentir que el poblamiento de América no era tan simple como se contaba e intuyó lo que los estudios del ADN comprobarían algunos años más tarde: la multiplicidad de origen en los pueblos de América. En su brillante libro *Utopia or Oblivion* podemos leer lo siguiente:

Hace más o menos diez mil años se llevó a cabo en el Nuevo Mundo un cruzamiento muy amplio mongoloide-polinesio-africano-sudamericano de gente que ya existía. En México, nos encontramos con el más antiguo mundo de grupos altamente mezclados; estos grupos probablemente se introdujeron hace miles de años en América Central, en el área de México, procedentes de todas partes del mundo, navegantes a la deriva, remando en balsas a través de ambos océanos, Atlántico y Pacífico, escalando montañas y cruzando el Estrecho de Bering. Usted encontrará en México todas las formas de caras, ojos, labios, cabezas y también hallará, en cada uno de estos rostros y formas, una gradación de color, desde muy oscuro hasta muy claro y sin una identidad de color”. (Fuller: 1966, citado por Errázuriz: 2005, 208-209)

En este entendido, los estudios matriarcales están a favor de las teorías que consideran que hubo migraciones más antiguas de las que vinieron del Norte que habrían llegado a las costas suroccidentales del continente desde las islas del Pacífico y el continente asiático. Las teorías a favor de este contacto por navegación entre Asia y América, llamadas “difusionistas”, se basan en las enormes similitudes que existen en los vestigios de los dos continentes en diferentes épocas históricas y se oponen a la teoría “aislacionista” según la cual “las analogías entre Asia y América son debidas a invenciones independientes propias del hombre autóctono y que aquellos viajes no fueron posibles por haber más de 4.800 millas de separación entre las dos costas, distancia que estiman era imposible de superar debido al poco desarrollo de la navegación hace unos 5.000 años” (*Ibid.* 205). Jaime Errázuriz, uno de los exponentes de las aún poco aceptadas teorías difusionistas, explica en su texto “Cuenca del Pacífico: 4000 años de contactos culturales”, que la cultura Valdivia, una de las culturas más antiguas del continente americano, de las cuales se han encontrado vestigios de hace 5000 años en las costas del actual Ecuador, y de la

que hay consenso sobre su carácter matriarcal, tenía sus raíces fuera del continente y, más concretamente presentaba enormes similitudes con la antigua cultura de Jomon,¹⁶ (cuyas formas de organización social también fueron matriarcales) en el actual territorio japonés, y que luego sus rasgos se fueron difundiendo desde el Sur hacia el Norte del continente.

“Nosotros, los difusionistas, sostenemos que las semejanzas existentes entre elementos culturales asiáticos y americanos son debidas a viajes transpacíficos directos efectuados entre los dos continentes, siendo ésta la razón por la cual los sitios sometidos a influencias culturales provenientes de Asia no se originaron primero en el norte del continente y luego hacia el sur, como sería de suponer de haberse producido su introducción por el estrecho de Bering, sino que estos rasgos se presentaron sin orden aparente primero en Ecuador hace cerca de 5.000 años, después en Perú y en Mesoamérica hace alrededor de 3.000 años y nuevamente en Ecuador hace 2.000 años”. (Errázuriz: 2005, 205)

Una visión similar a esta adoptan también los estudios matriarcales, pues, además de los vestigios arqueológicos toman en cuenta la difusión de la agricultura, otro pilar de la llamada “revolución neolítica”, además de la cerámica. En torno a esto, Goettner-Abendroth afirma que:

“La agricultura matriarcal de América del Sur y también de América Central tuvo inicio en la costa del Pacífico y desde ahí se expandió no sólo de Sur a Norte, sino también de Oeste a Este. ¿De dónde venían los hacedores de esta cultura que poblaron las costas? Una hipótesis posible, a la que llegaron también otros estudiosos, es que haya habido antiguamente una migración cultural

16 ¹Según Errázuriz (2005):

“En el año 1961, al efectuar excavaciones en el sitio denominado Valdivia, en la costa de la provincia de Guayas en Ecuador, el arqueólogo ecuatoriano Emilio Estrada, luego de estudiar los numerosos elementos cerámicos encontrados y comprobar su gran antigüedad de aproximadamente 5.000 años, llegó a la conclusión de que no había en Sudamérica y menos aún en Mesoamérica, donde la cerámica era aún desconocida, antecedentes que justificaran el nacimiento de esta cultura ya desarrollada que llamó Valdivia. Por lo tanto, los antecedentes de esta nueva cultura debieran buscarse fuera del continente americano. [...] La cerámica extranjera con que más coincidía había sido elaborada durante el período Medio Temprano de la cultura Jomon, entre los años 3500 y 2500 antes de Cristo, siendo por lo tanto contemporánea con la Valdivia. Esta cerámica japonesa ya evolucionada tenía una muy larga tradición, pues su origen se remonta con certeza a la época de los cazadores-recolectores de hace más de 12.000 años, al período llamado Jomon, donde fue creada la primera cerámica conocida en el mundo. Este acontecimiento causó gran conmoción pues hizo revivir el viejo tema del origen de las civilizaciones americanas: un tema que ha sido debatido por más de cien años y frente al cual hay dos corrientes antagónicas: la teoría difusionista y la teoría aislacionista. Las similitudes entre la cerámica Medio Temprana de Jomon y la de la cultura Valdivia son enormes, y además de compartir el aspecto visual comparten doce técnicas de manufactura. Ya en 1857, Charles E. Brasseur de Bourbourg, el etnógrafo belga que estuvo años en México, donde tradujo el Popol-Vuh, el libro sagrado de los Quiché Maya, junto con una gramática de este pueblo, argüía por una influencia china en el continente americano”. (Errázuriz: 2005, 205)

prehistórica en el Océano Pacífico que alcanzó todas las costas de América Central y del Sur. Existen sorprendentes semejanzas entre las primeras culturas matriarcales de Asia oriental, ricas de artes y alfarería como la de “jomon” del Japón y “Yue” de la China meridional, y las culturas asociadas a la Valdivia¹⁷ [...] Una explicación [...] plausible es que esta migración cultural haya ocurrido en el curso de milenios, a través de desplazamientos organizados por una cadena de islas a otra, en el vasto Océano Pacífico. La prueba más evidente es la sustancial semejanza entre las culturas de las islas del Pacífico y las antiguas culturas sudamericanas. Esto arroja luz sobre los mitos y cuentos polinesios, que de otra manera parecerían bastante extraños”. (Goettner-Abendroth, 2013: 343-344)

Según esta manera de comprender el proceso de poblamiento de América, habría, entonces, una matriz (aunque nunca se especifica que sea la única), matriarcal y agrícola, proveniente de las costas del Pacífico y que se habría extendido durante milenios de Oeste a Este, y de Sur a Norte, por Mesoamérica y por el Caribe, siendo Norteamérica un cruce de migraciones desde el Sur y desde el Norte. Las culturas mesoamericanas asociadas al cultivo de la milpa y algunas norteamericanas también, como por ejemplo la Hopi, vendrían de esta matriz común, que hoy todavía se puede encontrar viva en algunos pueblos. La gran familia étnica y lingüística que los estudios matriarcales ubican como matriz de muchos pueblos que han desarrollado, cada uno a su manera según su contexto geográfico, culturas agrícolas con elementos de base matriarcal, son los Arahucos.¹⁸

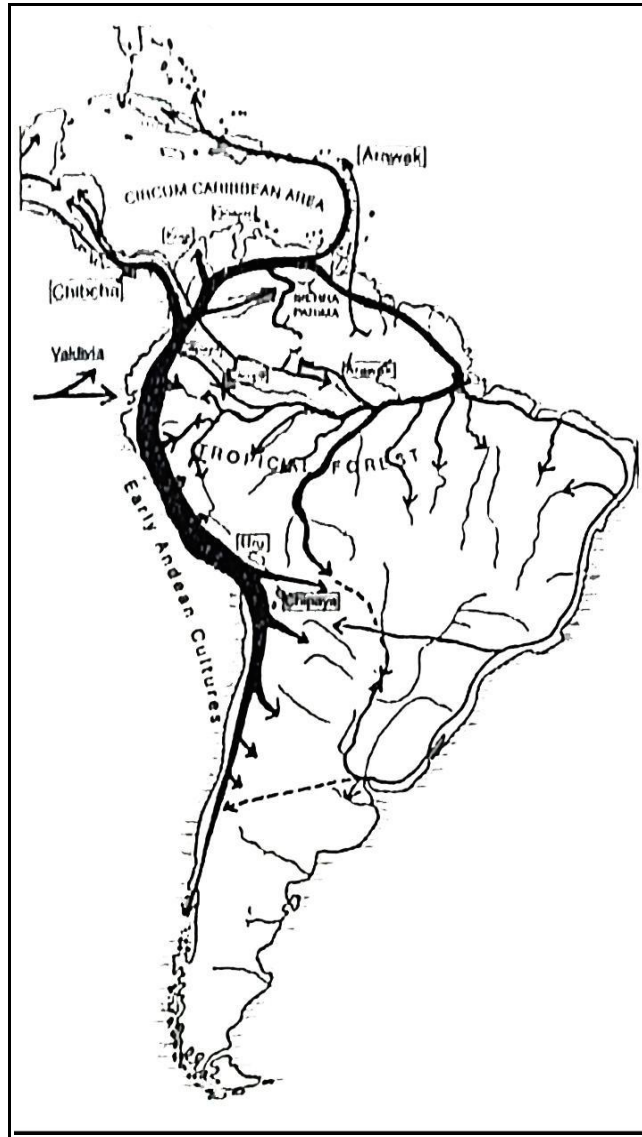
“Los grupos tribales de los Arahucos fueron los depositarios de la cultura circuncaribe; sus modelos culturales eran donde quiera los más difundidos y desempeñaron un rol de importancia crucial en toda el área del Caribe. Durante el primer periodo formativo (Neolítico tardío) su cultura se propagó de Colombia y

17 Valdivia fue una cultura matriarcal precolombina que se desarrolló entre el 4400 al 1450 ANE. Esta cultura ocupó las tierras bajas de la costa oeste de Ecuador. El territorio que actualmente corresponde a las provincias de Guayas, Isla Puná, Los Ríos, Manabí y El Oro.

18 Arahucos es el nombre genérico dado a varios pueblos indígenas que se encontraban asentados en las Antillas y la región circuncaribe a la llegada de los españoles en el siglo XV. El nombre también se ha aplicado posteriormente a numerosas etnias que hablan o hablaban lenguas de la familia arahuaca y que tradicionalmente habitaban una extensa zona comprendida entre la actual Florida y Venezuela, el este de Perú, el sur de Brasil, el norte de Colombia, el este de Bolivia e incluso Paraguay. De hecho, esta familia de lenguas es una de las más extendidas en América del Sur. Incluían a los taínos, que ocupaban las Antillas Mayores y Bahamas, los nepoyas y supoyos de Trinidad y los iñeris que habitaban las Antillas Menores antes de la llegada de los Caribe, que vivían en la costa este de América del Sur, hasta lo que es actualmente Brasil. El extremo sur de la difusión arahuaca se encontró en territorios comprendidos entre el noreste de Bolivia del extremo norte de Argentina a donde antes del siglo XIV había llegado la parcialidad arahuaca conocida como chané. En el siglo XX todavía había grupos arahuacos en el noreste de Bolivia y este de Paraguay.

de Ecuador, regiones de las que venían, hacia el Sur en los Andes, a través de los antiguos centros de Chavín, Tiahuanaco y muchos otros, y hacia el Este, en el sistema fluvial de la Amazonía central. Las continuas migraciones en Colombia y en la parte occidental del Sur de América de otros grupos tribales más agresivos determinaron una presión demográfica que empujó a las antiguas poblaciones arahuacas hacia áreas escasamente pobladas del norte y del Este". (*Ibid.*51)

Mapa: Migraciones y difusión de los Arahucos¹⁹



19 Mapa tomado de Goettner-Abendroth (2013, 315).

Según la recopilación hecha por Goettner-Abendroth (2013, 319-322), las fuentes arqueológicas y etnológicas nos permiten recoger los rasgos fundamentales de la antigua y fragmentada, pero todavía existente, cultura arahuaca. La economía se basaba en la agricultura, practicada con diferentes técnicas según los contextos geográficos (horticultura, cultivo seminómada, terrazas con sistemas de riego), que era un trabajo femenino, mientras los hombres se ocupaban de preparar el terreno. Además se integraba con la caza y la pesca. El clan de la madre poseía colectivamente todas las propiedades; en algunas tribus, los campos y las casas pertenecían exclusivamente a las mujeres. Todavía en el siglo XX se podían encontrar las grandes casas comunes de los Arahucos de la costa (culturas circuncaraílicas) y de los Arahucos de las islas (Antillas): ahí los clanes eran exclusivamente matrilineales y el esposo se mudaba a la casa de su suegra por algunos periodos de tiempo y trabajaba para su clan. El cargo de jefe, heredado únicamente en línea femenina, no daba lugar a mucho poder. En la aldea, los jefes fungían de pacificadores y en los festivales desempeñaban el rol de cantantes y danzantes: representaban a la aldea en otras comunidades, recibían a los huéspedes y asumían el mando en la caza y en las venganzas de clan, pero podían ser sustituidos con facilidad. El poder verdadero pertenecía a las madres del clan y, en la casa del clan, a las mujeres; entre los Arahucos hubo también casos de mujeres-jefe. Los Arahucos eran considerados bastante pacíficos, a diferencia de sus vecinos Caribes y Tupíes. En general no eran ni belicosos ni feroces y esto explica por qué, todavía antes del contacto con los europeos, los Caribes, agresivos, patriarcalizados y con armas más avanzadas, ya los habían empujado fuera de sus territorios originarios y obligado a escapar hacia las costas y migrar al norte. Mucho antes de la llegada de Colón, las guerras por el territorio entre poblaciones indígenas ya habían amenazado el antiguo orden matriarcal de los Arahucos. Fueron acompañadas por una creciente patriarcalización, un proceso que interrumpió, o al menos distorsionó, las tradiciones matriarcales. No obstante, aunque la mitología de los pueblos indígenas de América del Sur y la de los Arahucos, en particular, haya sido casi completamente prohibida por los misioneros como “superstición pagana”, han sobrevivido algunos interesantes fragmentos, que una paciente investigación ha vuelto a juntar:

“En las cavernas se veneraba a una antigua diosa de la tierra con cinco nombres y cinco cabezas de animales diferentes. Cada ser humano tiene, a su imagen, cinco almas, vinculadas a la tierra por vínculos de diferente intensidad. Después de la muerte, la más luminosa y celestial vaga en el reino del espíritu y luego renace. Antigua como la diosa de la tierra es la diosa de luna, Amana. “Madre luna” y “Madre piedra” (tierra) son las madres ancestrales de todos los Arahucos. Amana, la diosa de la luna, es la madre creadora del universo entero.

Ella, que como una serpiente rejuvenece continuamente, es el ser que representa el tiempo y el destino pero es también el espíritu materno de todas las plantas y los animales, de las divinidades y de los seres humanos; es el espíritu de la magia, del lenguaje, del canto y del saber inherentes a la cultura. Como serpiente personifica también el espíritu del agua, sobre todo el de los ríos y de los grandes cursos de agua que, en la visión de los Arahucos, se mueven sinuosamente sobre la tierra como reptiles.

La diosa de la luna normalmente cabalga sobre una tortuga. De Amana tuvo origen el principio de la polaridad: el lado oscuro y el lado luminoso de los universos, representados por los lados oscuros y luminosos de la luna, que se reflejan en el flujo y reflujo de las aguas del mar. La diosa encarnaba este principio en sus dos hijos, que eran a su vez sus amantes. [...] Esta clásica mitología matriarcal revela un antiguo estrato de pensamiento indígena de América del Sur. Entre los Arahucos es mucho más evidente, mientras que en otros pueblos patriarcalizados, el lado luminoso de la luna, Tamusi, se ha definitivamente transformado en el principio benéfico masculino y la diosa-luna, como madre ancestral ha sido sustituida por un “antepasado” celeste”. (*Ibid.* 325-236)

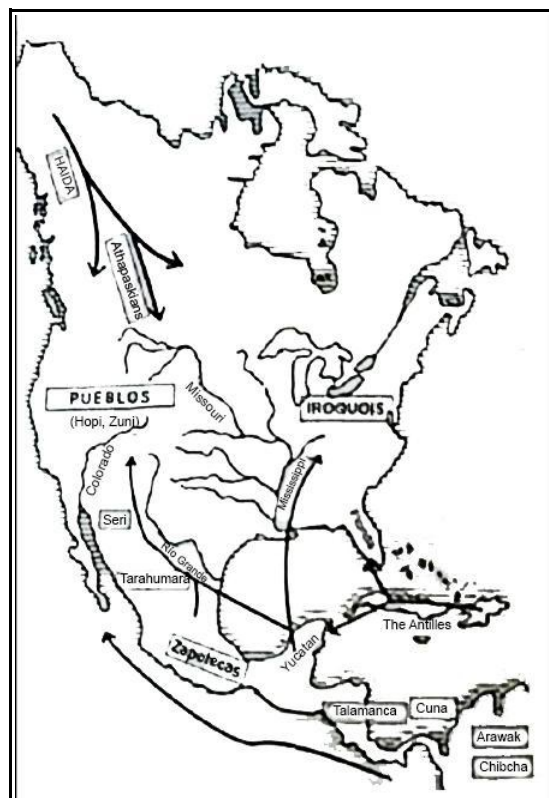
Según esta perspectiva, la migración de las culturas agrícolas matriarcales se extendió desde América del Sur hasta América Central y América del Norte, tanto por tierra como por mar y se paró cuando el clima se volvió demasiado seco o frío para permitir la agricultura. En Mesoamérica el modelo cultural matriarcal que venía del Sur se convertiría en el sustrato cultural de los siguientes reinos o señoríos patriarcales más tardíos:

“[En Mesoamérica] el modelo cultural matriarcal se difundió primero, creando la base para el desarrollo de los siguientes reinos patriarcales. Las grandes ciudades en ese tiempo no existían, las unidades políticas estaban constituidas por aldeas, o por asociaciones de aldeas, organizadas alrededor de centros religiosos y gobernados como repúblicas-aldea autónomas. La agricultura, en particular el cultivo de una variedad muy antigua de maíz, era practicada en terrazas por el tipo de terreno y con sistemas de riego hechos por presas, canales y acueductos. En toda la zona había túmulos sagrados, altares de piedra y lugares ceremoniales públicos y estatuas”. (Goettner- Abendroth: 2013, 351)

En Norteamérica, en cambio, el poblamiento, como se puede apreciar en el mapa, ocurrió gracias a cruces de poblaciones que venían del Sur y traían el modelo agrícola y cultural ya descrito, así como desde el Noreste, convirtiendo este territorio en un riquísimo punto de intersección e interacción cultural:

“Algunos arqueólogos [Coe, Snow, Benson] afirman que tanto el ritual de fumar la pipa [típica de algunos pueblos matriarcales de Norteamérica como los de la cultura Adena] como la planta de tabaco, hayan venido originalmente de América del Sur. La hibridación de las plantas que permitió obtener el frijol y una mejor calidad de cereales, que se convirtieron luego en la base de su nutrición [sigue hablando de los Adena], ocurrió por primera vez en México y en las Antillas. También la arquitectura de los terraplenes [encontrados en Norteamérica], encontrados en gran número en las costas pacíficas de México, que se extienden desde Chiapas a Guatemala a lo largo del golfo de Tehuantepec, reconduce al Sur, a las del Neolítico antiguo encontradas en el delta amazónico”. (*Ibid.* 425)

Mapa: Migraciones del Norte y del Sur en Norteamérica²⁰



20 Mapa tomado de Goettner-Abendroth (2013, 350)

1.3 Reflexionando sobre Mesoamérica, Oaxaca y los pueblos chatino y zapoteco desde la perspectiva de los estudios matriarcales

Las huellas más antiguas de la población humana en el centro y sur de México se remontan 10,000 años antes de Cristo en los Valles de Tehuacán, por lo que se conoce como *tradicón tehuacana*. Se han encontrado restos humanos en cuevas de Mitla y Yagul, en el estado de Oaxaca, correspondientes a poblaciones cazadoras de mamuts y grandes mastodontes que dejaron de ser nómadas a partir de la domesticación de plantas para agricultura como maíz, frijol y calabaza (Gómez Martínez: 2005, 5). Si bien, generalmente, se considera que en Mesoamérica²¹ la domesticación de plantas, típicas del Neolítico, y por lo tanto de la época de auge de las formas de organización social matriarcal, haya empezado alrededor del 3000 a.C., es decir hace 5000 años, hallazgos más recientes han demostrado que ya desde al menos 1000 años antes las poblaciones habían empezado a domesticar las semillas: la evidencia más antigua de ello ha sido encontrada en los Valles Centrales de Oaxaca.

“Guadalupe Sánchez, arqueóloga del INAH, acota que la fecha más temprana en México de un macro resto de maíz, le corresponde a unos olotes de la cueva de Guilá Naquitz, en Oaxaca, fechados 6250 antes del presente; seguidos por unos olotes datados en 5300 – 5040, recuperados de la Cueva de San Marcos, en Tehuacán, Puebla. Después están las cúpulas obtenidas en La Playa, Sonora”. (INAH : 2018)

Según la comparación cronológica de algunas innovaciones sociales y tecnológicas antiguas realizada por Diamond (2013: 313-314) presentada en la siguiente tabla, se puede apreciar que en Mesoamérica es sólo hasta el 300 a.C. que aparecen formas de organización social típicamente patriarcales como lo son los Estados centralizados. Esto pone en evidencia que las formas de organización social sedentarias no estratificadas e igualitarias perduraron en este territorio por más²² de 3000 años, más tiempo que las estructuras sociales patriarcales, que sólo se han

21 *Mesoamérica* es un término geohistórico para referirse al territorio que ocupaban las civilizaciones prehispánicas. Mesoamérica se ubica en el territorio de la mitad sur del actual México, Guatemala, El Salvador, Belice y el oeste de Honduras y Nicaragua. En algunos casos también se incluye Costa Rica. Mesoamérica es considerada como una de las seis cunas de civilización temprana del mundo. Sin embargo, se trata de un término abierto a debate, ya que intenta abarcar distintas épocas y pueblos dentro de un mismo territorio.

22 La célebre arqueóloga Marja Gimbutas (2008) en su profundo estudio sobre la antigua Europa, concluye que no sólo la etapa Neolítica del “viejo” continente fue evidentemente matriarcal, como lo demuestran las cientos de estatuillas encontradas en sitios arqueológicos representantes “la diosa”, sino que la cultura matriarcal y su culto a la Madre Tierra, tenía raíces más antiguas, provenientes de las sociedades cazadoras-recolectoras del Paleolítico

intensificado en esta macro-región en los últimos 2300 años, a diferencia de otras partes del mundo en las que ya datan más de 5000 años.

Tabla: Comparación cronológica de innovaciones sociales y tecnológicas antiguas

Innovación	Eurasia			América			
	Creciente Fértil	China	Inglaterra	Andes	Amazonia	Mesoamérica	Este de Norteamérica
<i>Domesticación de plantas</i>	8500 a. C.	< 7500 a. C.	3500 a. C.	< 3000 a. C.	< 3000 a. C.	< 3000 a. C.	2500 a. C.
<i>Domesticación de animales</i>	8500 a. C.	< 7500 a. C.	3500 a. C.	3500 a. C.	?	500 a. C.	—
<i>Cerámica</i>	7000 a. C.	< 7500 a. C.	3500 a. C.	3100-1800 a. C.	6000 a. C.	1500 a. C.	2500 a. C.
<i>Aparición de aldeas</i>	9000 a. C.	< 7500 a. C.	3000 a. C.	3100-1800 a. C.	6000 a. C.	1500 a. C.	500 a. C.
<i>Aparición de jefaturas</i>	5500 a. C.	4000 a. C.	2500 a. C.	< 1500 a. C.	1 d. C.	1500 a. C.	200 a. C.
<i>Edad de Bronce</i>	4000 a. C.	2000 a. C.	2000 a. C.	1000 a. C.	—	—	—
<i>Estados centralizados</i>	3700 a. C.	2000 a. C.	500 a. C.	1 d. C.	—	300 a. C.	—
<i>Escritura</i>	3200 a. C.	< 1300 a. C.	43 a. C.	—	—	600 a. C.	—
<i>Edad de Hierro</i>	900 a. C.	500 a. C.	650 a. C.	—	—	—	—

Fuente: Diamond (2013: 313-314)

A partir de este encuadre, es útil ubicar históricamente los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca, ambos parte de la matriz cultural mesoamericana. Como ya se mencionó, hay evidencias arqueológicas²³ que muestran que en el actual territorio de Oaxaca los antepasados de

y el Mesolítico, contrariamente a la opinión generalizada de que las sociedades de los cazadores eran dominadas y organizadas por los hombres.

23 Las cuevas prehistóricas del Valle de Tlacolula son una serie de valles y montañas menores pertenecientes a la Sierra Mixe, dentro de las cuales existe un gran número de cuevas prehistóricas, refugios rocosos de ocupación humana y evidencia de domesticación prehistórica de diferentes especies de plantas como el maíz, calabaza y chile. La ocupación del sitio inició poco antes del final de la Edad de Hielo, aproximadamente en el año 10.000 a.C. En algunas de las cuevas se han encontrado restos arqueológicos, utensilios y materiales, así como vestigios de arte rupestre que son testimonio de la vida de los primeros agricultores sedentarios del continente que abrió paso al desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas.

estos pueblos vivieron desde el 10,000 a.C. Los arqueólogos consideran que hay dos indicios fundamentales del paso de la etapa nómada a la etapa sedentaria, donde se desarrollaron las formas de organización social igualitarias y todavía no estratificadas: estos dos indicios son la domesticación de plantas, y por lo tanto la invención de la agricultura, y la cerámica, dos innovaciones sociales que se consideran invención de las mujeres, dando paso de la recolección a la domesticación. Es por esto que algunos nombran este periodo como “la revolución neolítica de las mujeres” (Öcalan, 2013), tomando en cuenta la evidencia histórica de que las sociedades de este periodo histórico estaban organizadas en todo el mundo alrededor de principios matriarcales. Sin enfatizar esta faceta central, la arqueología latinoamericana llama a este periodo “preclásico”. Se trata de una época dilatada de invenciones importantísimas (por ejemplo, la escritura y el telar), intensas transformaciones sociales e innovaciones tecnológicas donde, además de la agricultura y la cerámica, inicia un proceso de diversificación cultural y de redes de intercambio para garantizar la subsistencia a través de la interdependencia. El intercambio comercial fue el vehículo que facilitó el intercambio cultural entre los mesoamericanos, que permitió que todas las culturas del área estuvieran basadas en la agricultura del maíz y sentó los cimientos del sistema de creencias mesoamericanas, expresado en el culto a los elementos. Durante este periodo, el tipo de asentamiento humano característico fue la aldea. Hacia el final de este periodo algunas de ellas crecieron en población y empezaron un proceso de urbanización y estratificación social como lo muestra, en el caso de la cultura zapoteca, el sitio de San José Mogote en Oaxaca (en el Valle de Etla), habitado desde aproximadamente el 1500 a.C.

Es en el periodo preclásico superior (400 a.C.-200 d.C.) que podemos ubicar más claramente el comienzo de los procesos de patriarcalización (que se analizan más a profundidad en el siguiente apartado). Aquí es cuando se empieza a desarrollar el centro ceremonial zapoteco de Monte Albán, construido en lo alto de un cerro en el actual municipio de Atzompa²⁴, en las afueras de la actual ciudad de Oaxaca y que recoge “la tradición de los 'hombres de piedra', como se conoce a los Olmecas en los códices revisados por Alfonso Caso, y como podemos ver por el estilo de boca que grabaron en las piedras conocidas como los danzantes”. (Gómez Martínez: 2005, 6)

24 Mismo municipio donde está la sede actual de OIDHO.

La historiografía ubica a Montealbán como centro de un Estado que se extendía desde los Valles Centrales hasta la Mixteca, la Costa y el Istmo de Tehuantepec, y que los aztecas llamaban Zapotecapan. La primer expansión de los zapotecas fue hacia la Costa, donde ya estaban asentados otros pueblos como los chatinos, en la zona de Juquila y Tututepec, y los chontales, alrededor de Tequisistlán y Huamelula, por lo que la expedición zapoteca al sur se detuvo en la Sierra y no se expandió plenamente por la costa del Pacífico (*Ibid.*. 6). Este relato histórico es el que se encuentra en toda la literatura sobre la historia de los zapotecos y evidentemente se realiza desde el punto de vista de los zapotecas de Montealbán quienes se expandieron hacia las otras regiones, entre ellas la Sierra Sur, “donde ya había algunos pueblos”. En este sentido, no queda claro si los zapotecos de la Sierra Sur, sobre los cuales hay información histórica muy exigua a comparación de los zapotecos de otras regiones, son zapotecos que venían de los Valles Centrales que empezaron a habitar esa región o si son pueblos que ya habitaban ahí y fueron colonizados por los zapotecos de Montealbán.

En cuanto a los chatinos, según la revisión bibliográfica que hace Liliana Gómez Montes (2014), se identifica su presencia a partir de vestigios arqueológicos en las orillas del océano Pacífico desde el año 800 a. C., en la región que se encuentra entre Río Verde y Puerto Escondido, en un valle fértil, destacando los nombres de los centros de Nopala, Juquila, Manialtepec y Chila, entre otros.

Los mitos y cultos pueden arrojar también alguna luz sobre los orígenes de estos pueblos: tanto los mitos de origen de los chatinos como elementos de la cosmovisión de los zapotecos del sur remiten al mar. A partir de los relatos que han perdurado hasta ahora, los chatinos nos cuentan acerca de su ancestral identificación con la laguna, como hijos del mar, que manifiesta un íntimo vínculo con el paisaje costero. Estos mitos que remiten a épocas muy antiguas tienen coherencia con la teoría planteada por los estudios matriarcales, así como por la teoría difusionista, de que el poblamiento de América ocurrió gracias a continuos contactos y migraciones provenientes desde el Océano Pacífico por medio de la navegación.

“Dicen los chatinos que vivían en una ciudad submarina, pues ahí tenían sus casas, sus templos, todo lo que necesitaban, pero un día todo aquello fue destruido

por un fuerte temblor. Entonces los habitantes de la ciudad ancestral fueron convertidos en peces, situación en la que vivieron por generaciones. Los chatinos/peces estaban siendo devorados por una criatura marina monstruosa, que provocaba temor a aquellos chatinos/peces, y le pidieron a Cuichá el Sol, que los ayudara a superar esa condición de seres acuáticos. Un buen día Cuichá se compadeció de ellos y les dio de comer un fruto que cayó del cielo y entró hasta el fondo del mar, los que lo comieron salieron del mar y volvieron a ser humanos, los que no comieron ahí siguen hasta la actualidad en cardumen. Los peces/chatinos siguen esperando otro momento, otra oportunidad, en la que el señor Sol Cuichá, vuelva a darles el alimento sagrado. Los otros fundaron el pueblo, hicieron sus casas y tuvieron hijos, los chatinos actuales son sus descendientes”. (Gómez Montes: 2014, 9)

Hay muy poca información documentada sobre los mitos y la cosmovisión de los zapotecos del sur. Sin embargo, el texto de Gómez Martínez reporta que, según Wietlaner: “el zapoteco del sur concibe el universo como una isla, la tierra firme, circundada por el mar. En este mundo existen dos estaciones climatológicas anuales: la temporada seca y la de las lluvias.” (Wietlaner: 1962, 144, citado por Gómez Martínez: 2005, 9)

Otro mito muy interesante que ayuda a reflexionar sobre el sustrato matriarcal de estos pueblos es el “mito de los gemelos”, Sol y Luna. Se trata de un mito central de la cultura chatina, un mito que con algunas variantes está presente en varios de los grupos indígenas de Oaxaca, descrito en el texto de Alicia Barabas (2015), *Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca*. Este mito, leído desde la perspectiva de los estudios matriarcales, indica el momento “ordenador”, como en muchos mitos patriarcales del mundo, el momento en que se pasa de “la tierra al cielo”, se disciplina o se mata a la diosa madre antigua y se crea un nuevo orden del mundo y, por lo tanto, un nuevo ordenamiento social.

“En un estudio comparativo de los relatos chinantecos, cuicatecos, mixtecos, mixes, triquis, chatinos y mazatecos, Miguel Bartolomé (1984) señalaba que relata el origen y las aventuras creadoras de estos astros que son hermanos gemelos, cuya historia transcurre en el tiempo primigenio indiferenciado. Por ello dialogan con animales, ya que entonces estos no se distinguían de la humanidad. Precisamente el mito de los gemelos, ancestros de la humanidad indican el momento en el que los hombres se separan de la naturaleza, separación que se inaugura cuando los hermanos matan al esposo animal (venado) de su madre

adoptiva. Las narraciones dejan evidencias de que los gemelos dan origen a los accidentes geográficos del territorio étnico y realizan creaciones de bienes culturales y de prácticas sociales que hoy integran la llamada “costumbre”, cuyo propósito es poner fin al caos existente en el tiempo originario de oscuridad e inaugurar un nuevo mundo de luz destinado a la humanidad. Se desempeñan entonces Sol y Luna como héroes civilizadores que instauran un orden en la naturaleza y dotan a la gente de territorio, recursos y cultura.

Por ejemplo, en el mito chatino de los gemelos (Bartolomé y Barabas 1996a [1982]) antes de subir al cielo, y en ese acto crear el día y la noche y comenzar a alumbrar el mundo, Sol y Luna, y eventualmente su madre adoptiva anciana, realizan múltiples actos de creación de gran importancia para la humanidad. Dan origen a ciertas características de los animales, como la chatura del cangrejo, o de los astros, como el conejo en la cara de la Luna, crean las honduras o manantiales donde moran las “tonas” de las personas, los panales de miel, el arco y la flecha. La anciana hila algodón en su malacate y teje en su telar, dando origen a estas prácticas e instrumentos. En un episodio resulta picada por las avispas que los gemelos habían colocado dentro de la piel de su padre adoptivo, el venado, después de matarlo, y les pide que la coloquen en el temazcal junto con las hierbas curativas, pero ellos hacen un fuego muy grande y queman a la anciana hasta que quedan sólo sus cenizas. Ella pasa entonces a ser la Abuela del Temazcal, un importante personaje mítico que da origen al temazcal y su función terapéutica”. (Barabas: 2015, 258-259)

De este mito se pueden hacer algunas interpretaciones: la cosmovisión dual y correspondiente organización dual del mundo chatina (pero no sólo, de diferentes pueblos indígenas oaxaqueños de matriz mesoamericana) tiene un origen, una abuela, que representa la diosa Madre Tierra. Pero no sólo representa a la Madre Tierra sino también representa una época social, la época que aquí llamamos matriarcal, donde se inventó el telar y otros instrumentos, y donde se veneraba a la madre, ahora considerada vieja. Desde el punto de vista de la época en que se origina el mito, la época anterior se veía como una época de oscuridad, no alumbrada aún por la luz que aportarían a la humanidad el Sol y la Luna. También resulta interesante que se hable de la Abuela y del Venado como madre y padre “adoptivos”, tal vez queriendo remarcar que el verdadero origen de los gemelos es otro, es astral. Los gemelos, el Sol y la Luna, y con ello el nuevo orden basado en la dualidad, en el día y la noche, utilizan la violencia para instaurarse: matan al Venado primero y a la Abuela después. El venado en las culturas mesoamericanas representa las fuerzas vitales y también las fuerzas de la seducción de la naturaleza. Los gemelos en vez de curar a la Abuela la

quemar, pero su ser no desaparece por completo, se mantiene como huella de una época anterior y de alguna manera se siguen valorando sus cenizas para las propiedades curativas en el temazcal. Es interesante comparar este mito con otros mitos fundacionales de las sociedades patriarcales o proto-patriarcales de otras partes del mundo, como por ejemplo los mitos griegos, mesopotámicos y egipcios, en donde se refleja más claramente que los mitos que hablan de los pasajes de época, de superación de las formas sociales matriarcales, incluyen una lucha de género aún más explícita:²⁵ en este mito, en cambio, el principio organizador que se presenta como superador no es el masculino sino es el de la dualidad y gemelaridad. ¿De qué tipo de dualidad se trata?

Para ahondar sobre el antiguo principio de organización dual, típico de las cosmovisiones de esta región, es interesante retomar el aporte de Sylvia Marcos, feminista experta en cosmovisión antigua mesoamericana, y ponerlo en diálogo con lo hasta aquí presentado. En su texto “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género”, la autora hace una revisión de los principales principios de la visión del mundo mesoamericana. Para hacerlo, la autora describe los conceptos de *dualidad*, *fluidez*, *equilibrio* y *corporalidad permeable*, los que de múltiples maneras dan cuenta de que la cosmovisión y organización del mundo dual, que como se entiende a partir del mito de los gemelos, se fue constituyendo sobre las cenizas de la época neolítica matriarcal, y todavía mantienen vivos parte de lo que aquí presentamos como *principios matriarcales de concepción del mundo y organización de género*. Según Sylvia Marcos, todas las culturas mesoamericanas —los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región— compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio y el cuerpo. En los fragmentos seleccionados a continuación se puede apreciar cómo, de manera similar a las culturas matriarcales, aparecen los principios de polaridad, complementariedad y continuum, o fluidez, entre la vida y la muerte, entre el cuerpo y el territorio, entre lo masculino y lo femenino. También llama la atención cómo la organización del calendario, y por lo tanto, con toda probabilidad, de la ritualidad, era doble: uno vinculado al ciclo de gestación humana y uno agrario. Menos central parece ser la línea materna como principio ordenador.

25 Por ejemplo, el mito de Tiamat y Marduk en Medio Oriente; el mito de Orestes y Clitemnestra, en la antigua Grecia; el mito de la Génesis, en la Biblia.

“Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y lo masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares.²⁶

[...]

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original *Ometecuhtli-Omecihuatl*, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

Tomemos, por ejemplo, la dualidad entre vida y muerte. Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos la cosmología. La alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica entre lo masculino y lo femenino. En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas.

Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios: el primero, ritual de 260 días, es decir, 13 veces 20, ha sido vinculado por algunos investigadores con el ciclo de la gestación humana; el otro calendario (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico.

[...]

En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos “jerárquicos” en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas —igual si vemos los *imatlatolli* (discursos de las viejas sabias), los *huehuetlatolli* (discursos de los sabios viejos) o si revisamos las fuentes que no hablan de pares de divinidades— nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como “superior” al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo. Nunca estratificado en entidades fijas, este proceso continuo de

26 Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidos por un dios y una diosa, empezando por Ometeotl, creador supremo cuyo nombre significa “dios-dios” o “dios doble”. Morador del lugar más allá de los trece cielos, Ometeotl era concebido como un par femenino-masculino (*omecihuatl-ometecuhtli*). Las otras deidades duales, engendradas por el par supremo, encarnaban a su vez los fenómenos naturales.

desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, queda sólo un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior.

Ni siquiera entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, ni entre la muerte y la vida, existían valoraciones “jerárquicas” estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo de la muerte nacía la vida.

[...]

En el universo entero, los atributos femeninos y masculinos se entretrejan en la generación de entidades fluidas; y el equilibrio cambiante de fuerzas opuestas constitutivos del universo, de la sociedad, así como del cuerpo reflejo e imagen de ellos, se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano.

[...]

El concepto de “balance” [...] “moldea” la dualidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este “equilibrio fluido” no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de “equilibrio” siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas “en flujo”. Como parece sugerirlo López Austin: “no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones” (Conferencia DEAS, enero, 1990).

[...]

En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente, y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos los tipos. Todo apunta a un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, “jugos” y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmatriciales”. (Marcos: 2008, 9-43)

El mito de los gemelos y el aporte de Sylvia Marcos, así como el encuadre histórico de los pueblos zapoteco y chatino, y la descripción las formas de organización matriarcales, nos permiten reflexionar sobre la existencia y vigencia de las *huellas matriarcales* presentes en el territorio mesoamericano y en estos pueblos. A partir de la comparación entre la descripción de Sylvia Marcos y el mito de los gemelos se tiene la oportunidad de poner en cuestión si este principio de dualidad, presentada por Sylvia Marcos como horizontal y no atravesada por la dominación, no haya implicado, en el desarrollo social histórico de las primeras formas patriarcales, una dominación o disciplinamiento primario hacia “la madre” o la “abuela”, y por lo tanto hacia la naturaleza y hacia las mujeres y su centralidad en la organización social. Esta cuestión se analizará en el siguiente apartado sobre los primeros procesos de patriarcalización en el continente.

En este apartado se hizo un ejercicio de reflexión y revisión bibliográfica que permite hacer puentes entre el primer desarrollo de las sociedades agrícolas en el mundo, de sus principios espirituales y organizadores, así como de sus instituciones sociales, y las huellas que éstas han ido dejando históricamente hasta el presente. En particular, a partir de haber esbozado una idea general (no fija y no idealizada) de lo que fueron (o han sido) las formas de organización matriarcal, he focalizado la atención en el continente americano, en su poblamiento y, por lo tanto, en la amplia difusión de un sustrato cultural común, sin dejar de lado (como profundizaré a continuación) los procesos de patriarcalización que han convivido con las culturas matriarcales. Más específicamente, he ido descendiendo de nivel en el análisis a la región mesoamericana, retomando los aspectos en común de su organización social y cosmovisiones precoloniales, para poder vincular la perspectiva de los estudios matriarcales con el territorio mesoamericano, oaxaqueño y de los pueblos zapotecos del sur y chatino. Es necesario ahora profundizar sobre los procesos de patriarcalización que son inherentes al continente americano (así como todos los otros) y al territorio de estudio.

2. Los procesos de patriarcalización en el continente americano y en el territorio de estudio

A pesar de reconocer que existe y ha existido, en resistencia, un sustrato matriarcal en Mesoamérica (y así ocurre para todos los continentes, en algunas culturas de manera mucho más evidente que en otras) es fundamental reconocer cómo se ha dado el proceso de destrucción o sumisión de la mayoría de las sociedades matriarcales y de institución de los regímenes patriarcales y su sistema civilizatorio. Aunque resultaría imposible para los efectos de este trabajo hacer una revisión histórica extensiva, se pueden recuperar algunos pasajes clave en la historia del continente americano que reflejan pasajes de la historia de la humanidad, aunque se dieron en diferentes momentos y con diferentes matices culturales.

La cuestión de si las primeras sociedades patriarcales evolucionaron pacíficamente y de manera consensuada de las sociedades matriarcales o si se trató de una imposición conflictiva y violenta se puede considerar eufemísticamente un “debate” al interior de las ciencias sociales. Según Goettner-Abendroth (2013), en los campos de la arqueología e historia antigua hay múltiples ejemplos de cómo los científicos en el poder han manipulado los datos, distorsionado los hechos y descalificado todas las “voces disidentes”. De esta manera, han impuesto un discurso de la historia dominante (de los vencedores) que esconde e invisibiliza primero a las sociedades matriarcales y luego al conflicto inherente al nacimiento y expansión de las sociedades patriarcales, privilegiando los argumentos de las necesidades y de los efectos de los avances tecnológicos que llevarían de manera “natural” a la concentración del poder y al nacimiento de una nueva clase gobernante, como una evolución deseable.

Algo seguramente cierto es que no ha existido una sola manera en la que las sociedades matriarcales se han debilitado o han dejado de existir como tales frente al desarrollo de otras más violentas. En la mayoría de los casos (más recientes) documentados por los Estudios matriarcales de Goettner-Abendroth (2013), se ha tratado de presiones externas: las sociedades matriarcales han sido atacadas violentamente, o despojadas de sus territorios, o influenciadas política o culturalmente por otras, por ejemplo, por la evangelización o la imposición de otros cultos. Pero también se describen otros procesos donde, debido a la escasez de tierras cultivables u otras

necesidades en ciertos territorios, por ejemplo, en las islas del Pacífico o en el Norte de África, adquirieron gradualmente más importancia y prioridad para la reproducción social los ámbitos vinculados al dominio de los hombres, como la navegación, en el caso de los pueblos de las islas del Pacífico; el comercio, en el caso de los pueblos Tuareg del Norte de África; o la defensa, en el caso de los pueblos Haudenosaunee, en Norteamérica. Esto, con el tiempo, habría ido creando una asimetría entre hombres y mujeres, debilitando los principios de organización social matriarcales y haciendo más vulnerables a estas sociedades ante las influencias patriarcales. También se describen procesos en los que en una misma sociedad de origen matriarcal se desarrollan algunas excepciones a las formas matrimoniales típicamente matriarcales, excepciones con finalidad de alianzas políticas que otorgan más poder a un jefe, por ejemplo, a través de darle (sólo a él) los derechos de patrilocalidad, haciendo que empiecen a coexistir dos formas de organización social del parentesco.

En este sentido, los diferentes factores sociales, de las guerras de conquista, de migraciones forzadas por catástrofes naturales, o de complejización de la división del trabajo, son muy importantes a tomar en cuenta a la hora de este tipo de análisis, pero lo más importante a visibilizar es que los procesos de patriarcalización implicaron como resultado, no sin resistencias, la pérdida de autonomía de las mujeres, en múltiples ámbitos.

2.1 Contaminación cultural y procesos de patriarcalización precoloniales

Cuando se refiere a las primeras sociedades que institucionalizaron el dominio patriarcal en diferentes partes del mundo, Öcalan (2016), líder del movimiento de liberación del pueblo kurdo, señala en su libro, *Orígenes de la Civilización. La era de los dioses enmascarados y de los reyes cubiertos*, que el primer elemento importante a tomar en cuenta en estos procesos de patriarcalización es la destrucción del clan materno y la sustitución de la matrilinea por la patrilinea. Según lo describe Öcalan, no se trata únicamente de una transformación de las formas de habitar y organizar el parentesco, sino que este proceso de transformación social implicó un vuelco total de sentido colectivo y una pérdida muy grande de libertad de las mujeres. Esta pérdida de libertad se materializó en el hecho de que los hijos e hijas ya no pertenecían a un clan

materno sino que se volvían propiedad del padre. Se trata del nacimiento de la propiedad privada, según Öcalan, de los hijos e hijas, así como de la dinastía de la virilidad medida sobre la base de la cantidad de hijos. Para que esto pudiera ocurrir, la sexualidad de las mujeres debía quedar bajo el control del hombre, para que no hubiera equivocaciones sobre la paternidad de los hijos.

“Esta fuerza organizada²⁷ [de hombres] codiciaba tanto los excedentes de la economía de la revolución neolítica como la unidad del clan familiar, que la mujer había establecido como producto de su trabajo emocional. La toma del clan familiar constituyó la primera organización importante de la violencia. Lo que fue usurpado en este proceso fue la propia mujer, sus hijos y familiares y toda su acumulación cultural, material y ética. Fue el saqueo de la economía inicial, la economía del hogar”. (Öcalan, 2013: 12).

No es fácil saber cuándo y cómo se dio este proceso en el continente americano y en Mesoamérica. Lo que sí se sabe es que existen pueblos en la actualidad, en diferentes latitudes del continente americano, que practican todavía la matrilinealidad. Por ejemplo: en Norteamérica, los Hopi, los Haudenosaunee (iroqueses) y los Navajo; en Mesoamérica, los Kuna (Panamá y Colombia), los Bribri (en Costa Rica); los Huaroani (Ecuador), y los Jívaros (en Perú y Ecuador). La existencia de esta forma de parentesco, a pesar de todos las influencias e imposiciones patriarcales que se han dado en el continente, da cuenta de que la matrilinealidad ha existido en el continente y probablemente de una manera mucho más extendida que en la actualidad. A pesar de su existencia, hoy en día en Mesoamérica el principio patrilineal en la reproducción social es el dominante, y probablemente lo ha sido desde la época precolonial, ya que la patrilinealidad está conectada históricamente de manera muy fuerte a la sociedad estratificada y da pie a la construcción de los estados:

“Hoy en día, prácticamente en toda el área definida por Kirchoff (1968) como Mesoamérica, el principio patrilineal en la reproducción social sigue siendo dominante, si bien algunos estudios indican que la mujer es algo más que una heredera residual. Sin embargo, cuando ésta hereda, su parte es siempre bastante menor que la de sus hermanos (ver Robichaux, 2005b: Anexo B). En cuanto a la residencia post-marital, es decididamente virilocal, cumpliéndose este patrón en más del 80 y hasta el 90% de los casos; y, cuando no lo es, sigue pautas muy claras. La coherencia en el sistema y los “cauces estructurales” de las

27 [□] El autor se refiere a la alianza entre hombres fuertes (que se dedicaban a la caza y a la defensa) con sabios y chamanes.

“excepciones” aparecen una y otra vez en las etnografías en casi toda el área mesoamericana, lo que nos autoriza a hablar de un sistema familiar mesoamericano”. (Robichaux: 2007, 41)

Siguiendo con el análisis de Öcalan, las primeras tendencias a la patriarcalización, visibles en el cambio de las formas de parentesco, alcanzan otro nivel de institucionalización con lo que se puede calificar como las primeras sociedades estatales. En particular, en su análisis, se refiere a las primeras sociedades estatales de la historia de la humanidad: los Sumerios, alrededor del 2000 a.C. en Medio Oriente. En otras partes del mundo, procesos análogos ocurrieron mucho tiempo después, por ejemplo, en el continente americano. Empezaron a desarrollarse sociedades estatales en algunas zonas alrededor del 300 a.C. En este contexto, cuando hablamos de Estado, es necesario entender algo más general que lo que conocemos como Estado moderno: se trata de toda sociedad que desarrolla una clase de gobernantes (normalmente hombres), que concentra un poder y está separada del pueblo, del que explota su trabajo a través de tributos. A pesar de que el análisis de Öcalan se refiere al tipo de sociedad estatal que construyó los *zigurat*,²⁸ (las pirámides escalonadas típicas de Mesopotamia, que guardan fuertes similitudes arquitectónicas con las pirámides escalonadas mesoamericanas), resalta unos elementos que son centrales en el desarrollo de los patriarcados occidentales en general, y pueden servir para generar preguntas sobre procesos de patriarcalización en otros continentes.

El primer elemento que Öcalan describe en este pasaje, que él llama “la primera ruptura sexual o contra-revolución”, es el nacimiento de una clase gobernante y administrativa sacerdotal masculina, que sólo después se convertiría en dinástica. Esta clase sacerdotal se conforma con el objetivo y la misión fundamental de construir la ciudad, que en sí misma tendría la estructura embrionaria del Estado (una zona para los trabajadores, una zona para la élite gobernante, y una zona para el dios que legitimaría todo el proceso: es la misma estructura piramidal de los *zigurat*). Para construir la ciudad de esta manera, según el análisis de Öcalan (2016: 138-154), se necesitaban muchos trabajadores, que en ese tiempo no abundaban porque no era tan fácil sacar a

28 El *Zigurat* es un templo de la antigua Mesopotamia que tiene la forma de una torre o pirámide escalonada. Durante mucho tiempo, la ciudad sumeria fue una ciudad-templo, cuya vida se organizaba en función a los templos *zigurat*. El dios era el verdadero señor de la ciudad y el jefe del clero era solamente su representante, reinando con este título sobre todos los habitantes de la ciudad. Del templo partía la autoridad, y a él llegaban todos los productos de la explotación económica, para luego redistribuir al centro urbano.

la gente de sus clanes, no existía aún el esclavismo. Para hacerlo, se necesitaba construir dioses, es decir, una nueva religión que legitimara este nuevo proyecto de sociedad. Los reyes-sacerdotes se presentaban como los intermediarios entre los dioses y los trabajadores:

“He aquí cómo entra en escena una de sus grandes funciones: *construir dioses*. Se trata de un asunto clave, porque si no lo consigue, tampoco se podrá construir la ciudad, por lo tanto, tampoco habrá una producción abundante ni una nueva sociedad. Este ejemplo explica con claridad por qué los primeros dirigentes del Estado fueron sacerdotes; el *zigurat* replantea, proyecta, construye no sólo la ciudad, una nueva sociedad y una abundante producción, sino que también, junto a la divinidad, se forma un mundo conceptual, se crea el cálculo, la magia, la ciencia, el arte, la familia, los primeros intercambios [...] El sacerdote es el primer ingeniero social, el primer arquitecto, profeta, economista, empresario, capataz... y el primer rey”. (*Ibid.*, 140).

Otro elemento de este proceso que resalta el autor es que la forma organizativa de los trabajadores de los *zigurat* podría considerarse como el embrión de la fábrica: se trataba de un trabajo colectivo, desligado de sus clanes, para producir excedentes para lo que fue el nacimiento de la “propiedad pública”, la propiedad de los sacerdotes, es decir, la propiedad del Estado. Es sólo en un segundo momento, a partir de la consolidación de esta estructura y la institucionalización del excedente, que se hace posible construir una fuerza armada como elemento de coerción y se pasa de los reyes-sacerdotes a un sistema dinástico, es decir, de un gobierno religioso a un gobierno más político, si bien con una fuerte influencia del poder religioso.

La conjunción de los procesos de desintegración del clan materno como centro social y político de la reproducción de la comunidad, y la institución de la familia patriarcal (lo que Öcalan denomina un “micro-estado”), basada sobre la propiedad privada masculina de los hijos y, por tanto, de la transmisión de la herencia en línea masculina, así como la institución y expansión de un ámbito político y religioso público regido por una clase gobernante masculina, fuera del espacio doméstico, “de la casa del clan”, que tenía el poder de extraer excedentes del trabajo de personas que se desvinculaban en cierto grado de sus clanes y se convertían en “trabajadores”, daba pie a lo que muchos autores y autoras llaman la separación binaria entre lo público y lo

privado. En relación con este pasaje, Rita Laura Segato explica bien cómo en este proceso la política es secuestrada de la casa y de las mujeres:

“Visto de esta forma, la historia de la esfera pública o esfera estatal no es otra cosa que la historia del género. Esa esfera pública, o ágora estatal, se transformará en el *locus* de enunciación de todo discurso que aspire a revestirse de valor político. En otras palabras, secuestrará a partir de ahora *la política* y, al decir eso, decimos que tendrá el monopolio de toda acción y discurso que pretenda adquirir el predicado y el valor de impacto de la politicidad. [...] Este proceso devalúa abruptamente el otro espacio, el doméstico, hasta ese momento abarrotado por una multiplicidad de presencias, escena de las actividades de las mujeres y regido por estas. A partir de ese momento, se produce una caída brusca del espacio doméstico: antes subordinado en prestigio pero ontológicamente completo en sí mismo, es ahora defenestrado y colocado en el papel residual de otro de la esfera pública: *desprovisto de politicidad*, incapaz de enunciados de valor universal e interés general. *Margen*, verdadero *resto* de la vida pública, es inmediatamente comprendido como *privado e íntimo*”. (Segato, 2016: 94-95)

En el continente americano si bien, como se analizó antes, existía una matriz o sustrato matriarcal en el continente, también habían surgido algunas sociedades que desarrollaron un proceso de patriarcalización. Aquí, de nuevo, resultan muy interesantes los planteamientos de la teoría difusionista que, con una serie importante de pruebas,²⁹ han demostrado la fuerte influencia de la dinastía Shang de China sobre la civilización Olmeca, que representó un cambio cuántico, en muy poco tiempo, en Mesoamérica en el pasaje de un modo de vida aldeano, basado en pequeños cultivos, a una civilización “con una estructura social capaz de procurar y dirigir trabajos de construcción a gran escala, una religión organizada y dirigida por sacerdotes, una red de suministros que canalizaba materiales de fuentes distantes a sus centros administrativos o ceremoniales” (Errázuriz: 2005, 209) . Los Olmecas son considerados como la primera civilización de Mesoamérica, es decir la primera civilización estratificada, y, por lo tanto, patriarcal. Los reinos o señoríos mesoamericanos sucesivos, como los Toltecas, Mayas, Aztecas, pero también los Zapotecos y los Mixtecos, se consideran herederos culturales de esta primera cultura, de los cuales, según la teoría “aislacionista” aún dominante, no se tienen antecedentes en el contexto local y por lo cual permanece un “misterio” su nacimiento.³⁰

29 Cfr. Errázuriz, Jaime. (2005). *Cuenca del Pacífico: 4.000 años de contactos culturales*. Palimpsestvs, 5.

30 Algo muy parecido pasa con la cultura Chavín y sus enormes similitudes con los Olmecas y la cultura de la dinastía Shang en China. La cultura Chavín es una de los antecedentes culturales de la cultura Inca.

Un aspecto a destacar de estos reinos patriarcales mesoamericanos es que, aunque se trataba de sociedades en proceso de patriarcalización, las mujeres no fueron completamente excluidas ni del espacio político, ni del culto, aunque estos fueran hegemonizados por lo masculino. Esto marca una diferencia con lo que describe Öcalan para Medio Oriente, o con lo que luego sucedería en los estados/imperios patriarcales europeos y occidentales (griegos, romanos, otomanos y los que siguieron) en donde las mujeres fueron completamente relegadas al espacio privado y expulsadas del público, político y religioso.

Entre las culturas que habían desarrollado una estructura estatal, en algunos casos, se registra también la predisposición a la guerra. La guerra se realizaba para fines expansionistas o control territorial y bajo la creencia/argumento de que era necesario alimentar con sangre humana a las deidades, en particular a las deidades masculinas asociadas con el culto al Sol (Aztecas, Incas). Estas sociedades mayormente patriarcalizadas habían ido ejerciendo una presión sobre las otras sociedades más pacíficas, empujándolas a defenderse, a migrar, como por ejemplo de los Caribes hacia los Arahucos, o a someterse al pago de tributos (a veces de seres humanos, como en el caso de los Aztecas). A diferencia de lo que ocurriría con la colonización española o europea, o de lo que había ocurrido en Europa con la cristianización del continente, algunas de ellas, las que son comúnmente llamadas “imperios” precolombinos (Mayas, Aztecas e Incas), entre los cuales había diferencias sustanciales en cuanto a organización política, no ejercían en general la asimilación cultural sino que dejaban coexistir distintas creencias y formas organizativas al interior del territorio que controlaban (Ramírez: 2008). De esta manera, existía una clase gobernante que concentraba el poder político, militar y religioso del “centro” de los imperios, mientras el resto del territorio se seguía auto-organizando de distintas maneras, manteniendo principios “previos”, si bien con algunas obligaciones hacia el gobierno central que, sin duda, como ha ido ocurriendo en todo el mundo, ejercía un cierto tipo de presión a la tendencia a la patriarcalización de la organización social, promoviendo el nacimiento y empoderamiento de un grupo “encargado” de las relaciones con el régimen central, que —se puede establecer la hipótesis que haya sido exclusivame constituido por hombres, por ser ellos quienes, tradicionalmente en muchas culturas, llevan las relaciones con el exterior.

En el caso de la región de Oaxaca y del pueblo zapoteco, el proceso de institución estatal, la creación de una clase sacerdotal, así como el sometimiento de pueblos por medio de tributos desde un centro administrativo con una clase gobernante, se dio con el desarrollo de Monte Albán. La historia de Monte Albán ubica este sitio como centro de un Estado que se extendía desde los Valles Centrales hasta la Mixteca, la Costa y el Istmo de Tehuantepec, y que los aztecas llamaban Zapotecapan.

“La revolución urbana ocurrida en Monte Albán ha sido comparada con las megalópolis (ciudad aglutinada) de la antigua Grecia. En Monte Albán se intensificó la agricultura cerca de la ciudad, se importaban alimentos de áreas más lejanas, se cobraba tributo a los pueblos conquistados y se utilizaba mano de obra esclava. Naturalmente, estas manifestaciones sociales estaban controladas por un grupo de gobernantes. Entre 300 y 100 a.C. existían a los pies de Monte Albán 744 comunidades, algunas con una población de 1 000 a 2 000 personas, aunque la mayoría eran aldeas con menos de 150 habitantes. Estos asentamientos se agruparon alrededor de Monte Albán, muchos de ellos ubicados en sitios defendibles. Asimismo, en Monte Albán se intensificó el uso de canales de riego —alimentados por los afluentes pequeños del Río Atoyac— que irrigaban las terrazas agrícolas. La gran población de Monte Albán provenía de Etlá y de las regiones centrales. Entre 100 a.C. y 200 d.C. la sociedad zapoteca estaba organizada como un estado expansionista. En esta época en el Valle de Oaxaca, dominado por Monte Albán, había unos 51 000 habitantes, muchos de los cuales fueron trasladados fuera del valle como estrategia zapoteca de colonización de regiones vecinas.

[...]

Tanto los palacios como las tumbas muestran el ascenso de una sociedad estratificada; al parecer la nobleza se jerarquizaba en función de su distancia genealógica respecto del jefe supremo y sus matrimonios se daban entre nobles de la propia clase. Para esta época el poder de Monte Albán se había extendido mucho más allá del Valle de Oaxaca: de Tehuacán a la costa del Pacífico, además existía un enclave zapoteco en Teotihuacán (en la Cuenca de México) y solían intercambiar regalos con los gobernantes de Chiapa de Corzo, cerca de la frontera con Guatemala. La edad de oro de la civilización zapoteca abarca del 200 a 700 d.C. [...] A partir de 700 d.C. el sitio inició su declive por razones que aún no son claras para los especialistas.

A raíz de la caída de Monte Albán se inició una fragmentación del estado zapoteco. Aproximadamente hacia 1000 d. C. grupos hablantes de mixteco

entraron al Valle de Oaxaca aprovechando la debilidad del estado zapoteco, para asentarse en Monte Albán. En la parte de ETLA, Valle de Oaxaca, se inició el surgimiento del centro zapoteco de Mitla, con una población de 10000 habitantes, con su fastuosa arquitectura era al parecer un sitio de culto. Por otra parte, en esa época los reyes zapotecos iniciaron una serie de alianzas matrimoniales con los mixtecos; con el tiempo los zapotecos perdieron el control del Valle de Oaxaca, de sus tierras en Cuilapan así como de la mayoría de las del Valle de ETLA”. (Ruíz Medrano: 2011, 59-60)

En este contexto, la Sierra Sur fue colonizada y puesta en función del centro administrativo urbano de Monte Albán. Como ya se mencionó, la primer expansión de los zapotecos de Monte Albán fue hacia la Costa.

“Esto ocurre durante el periodo Monte Albán I, es decir entre 500 y 400 años antes de Cristo, cuando inicia la colonización de lo que hoy es Sola De Vega (Balkansky, 2002). Investigaciones arqueológicas y lingüísticas indican que en esta época se separó definitivamente el chatino del zapoteco de Sola De Vega. La época Monte Albán II³¹ se caracteriza por el surgimiento de Señoríos o Cacicazgos que si bien rendían tributo a Monte Albán y seguían los principios religiosos de los sacerdotes de Mitla, tenían una autonomía relativa. Los antiguos zapotecos o *binnigula'sa*, se distribuyeron desde épocas muy tempranas al norte, sur y oriente del Valle de Oaxaca. En la Sierra Sur se establecieron señoríos que hoy se encuentran en las regiones de Sola De Vega, Coatlán-Loxichas, Miahuatlán-Ozolotepec-Xanica y Amatlán (Balkansky, 2002; Rojas, 1958). Según las exploraciones de Kowalewsky (1977) en el Valle de Zimatlán, 30 kilómetros al norte del Valle de Sola De Vega, San Pablo Huixtepec tuvo un gran aumento de población en el periodo conocido como Monte Albán III-A, aproximadamente entre el 250 y el 450 después de Cristo, cuando se da cuenta de una obra hidráulica que tuvo un impacto regional. Se trata de un canal que se construyó para desviar las aguas del río Atoyac. El impacto de esta obra hidráulica permitió la expansión de los zapotecos hacia Sola De Vega y Ejutla!. (Gómez Martínez: 2005, 6)

En cuanto al pueblo chatino, son escasas las fuentes que dan cuenta de su historia. Su territorio, que se ubica en el actual distrito de Juquila, ha estado rodeado por los mixtecos y los zapotecos, así como por los viejos asentamientos nahuas que se encontraban en Tonameca, Pochutla y Huatulco. Alrededor del año 400 a. C. se registra una importante relación comercial entre los chatinos y Monte Albán, gracias a la identificación en ese sitio de cerámica de la costa. Las dos

31 100 a.C.-250 d.C.

macroetnias de Oaxaca, mixtecos y zapotecos, han dominado en distintos momentos el territorio en el que se han asentado los chatinos, lo que ha influido de manera importante en su historia. Es importante destacar, para los fines de este análisis, que los chatinos no desarrollaron como pueblo un aparato estatal, aunque sí fueron sometidos por varios estados: primero, tuvieron que negociar con los zapotecos y años después, con la presencia mixteca en la costa, que sería más invasiva regionalmente. Se registra que algunos de los antiguos asentamientos chatinos se desplazaron hacia el interior, a partir de la presión mixteca. Cuando los mixtecos se extendieron hasta la costa en el siglo XI, bajo el mando del Señor Ocho Venado Garra de Jaguar, los chatinos perdieron su situación de privilegio en la región y debieron hacer alianzas matrimoniales y comerciales. Los chatinos se vieron obligados a pagar tributo a los señores de Tututepec y después a los aztecas, a través de intermediarios mixtecos, quienes colectaban el gravamen (Bartolomé y Barabas 1982: 25; Greenberg 1987: 56). Es así que historia chatina de la antigüedad, tuvo que enfrentar su particular relación con los diversos pueblos de Mesoamérica, sus intercambios comerciales, culturales, sus acuerdos y sus batallas, viéndose interrumpida la continuidad histórica que traían desde hacía siglos, ante la llegada de los conquistadores españoles, como veremos en el siguiente apartado.

En todos los procesos de patriarcalización, además de la conformación de los estados y la consiguiente subordinación de los territorios, el papel de la transformación del culto es fundamental. Si se rastrea el proceso de evolución de los mitos de diferentes culturas, se verá cómo estos pasan de mitos de creación del universo en los que hay una fuerte preponderancia de la presencia femenina, de la diosa-madre, la antepasada primordial, y de cómo empezó a poblar el mundo, a mitos en donde empieza a haber la presencia de otros personajes, otros dioses, a veces los hijos de estas diosas. En este sentido hay que entender los mitos como una manera de explicar el mundo y como formas de explicar y reflejar las transformaciones que las sociedades estaban experimentando. Por ejemplo, la religión zapoteca politeísta precolonial da cuenta del culto de diferentes dioses, y ya menos diosas. El primero de ellos es Totec, o Dios del sol, era el principal dios por su grandeza, considerado dios del todo. El culto al sol como culto masculino es uno de los elementos recurrentes en todas las primeras sociedades patriarcales en el mundo. También había otros dioses como por ejemplo *Pitao Cocijo*, el dios de los truenos, la lluvia y la fertilidad,

Pitao Cozaana, guardador de las almas de los antepasados (Beyer: 2012), *Quetzalcóatl*, serpiente emplumada, o dios de los vientos para la gran mayoría de las culturas mesoamericanas (otra importante coincidencia con la cultura china de la dinastía Shang), *Pitao Cozobi*, el dios del maíz, (Florescano: 2004) *Nohuichana*, la diosa de las nuevas generaciones, del nacimiento, la pesca y los ríos (González Pérez: 2017).

Además, distintas mitologías dan cuenta de algún aspecto de una sociedad o de los conflictos que estaban atravesando. En este sentido es importante destacar que, en la evolución de los mitos, se registran, en muchas culturas del mundo, mitos fundacionales que narran el conflicto entre un dios y la diosa, o que narran la historia de la primera mujer, quien va gradualmente perdiendo los atributos de la diosa-primordial, y que terminan con su disciplinamiento. Así lo explica la antropóloga argentina y teórica del feminismo anticolonial, Rita Laura Segato:

“La evidencia incontestable de alguna forma de patriarcado o preeminencia masculina en el orden de sociedades no intervenidas por el proceso colonial reside en que los mitos de origen de una gran cantidad de pueblos, si no todos, [...] incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres”. (Segato: 2016, 92)

En la investigación sobre el pueblo chatino, por ejemplo, se encuentra un mito que deja claro que hubo un pasado en donde las mujeres tenían un lugar en la sociedad y luego vino un tiempo de disciplinamiento a partir de su derrota. Este mito se encuentra mencionado en el texto *Procesos de significación de roles en la sociedad chatina* de Aguilar, Rodríguez-Shadow y Molinari (2004) que retoman a Bartolomé y Barabas (1982). Las autoras afirman que dentro de la tradición chatina hay varios discursos míticos que justifican las formas de organización dentro de la familia, las actividades que desempeñan hombres y mujeres en el ámbito social, así como los castigos que merecen las infractoras que contravienen el orden social, como por ejemplo el “castigo a la esposa del cazador”, el “castigo a la esposa del pescador”, pero más ilustrativo de todos el de la “derrota de las mujeres”:

“Antiguamente las mujeres mandaban a los hombres. Los hombres tenían que entregar su dinero a las mujeres, tenían que darles todos sus bienes; los hombres no tenían autoridad. Ellos sólo podían hacer lo que las mujeres les mandaban. Las mujeres salían a pasear con sus amigos por las noches y ya en el monte se transformaban en nahuales, ya convertidas en nahuales se dedicaban a hacer daño. Para convertirse en nahuales se quitaban las cabezas y las dejaban en un árbol. En una ocasión un marido siguió a las mujeres y sus amigos e intercambió las cabezas de las mujeres y sus amigos, sin que éstos se percataran, así que cuando regresaron se confundieron y cada uno tomó la cabeza del otro. A la mañana siguiente las mujeres despertaron con voz gruesa y barba, y sus amigos con voz fina y trenzas, y ya jamás las mujeres pudieron volver a mandar”. (Bartolomé y Barabas:1982, citados por Aguilar, Rodríguez-Shadow y Molinari, 2004: 174)

Este mito narra de una época, de supuesto caos y antes del orden social, en donde las mujeres estaban al centro de la economía y de la política. La descripción de su papel tiene un sesgo claramente patriarcal, ya que se plantea la centralidad de las mujeres en la economía y la política como un asunto negativo, como si implicara una dominación hacia los hombres, elemento ausente de la organización típica matriarcal que hemos reconstruido aquí. En este tiempo “caótico” también se describe una conducta muy libre en términos sexuales, asociada al arte de la hechicería y el nahualismo, y se afirma que estas prácticas se usaban para hacer daño. A raíz de estas artes y poderes de las mujeres, a través de un mecanismo similar a la construcción de la imagen de la “bruja” europea, los hombres resultan con una posición devaluada, despojados de su dinero y sus bienes, carentes de poder. Con este discurso mítico se predice la caída del dominio femenino y el triunfo del privilegio masculino, los hombres aparecen aceptando su papel de hombres “completos”, gracias a su astucia, cuando logran intercambiar las cabezas de los amantes, despojando así de autoridad a las mujeres, castigándolas por su libertad sexual, y asignándole un nuevo lugar: el de “la voz fina y las trenzas”, en oposición a “la voz gruesa y la barba” (un rasgo de la fisonomía masculina típicamente europea), que marca el nuevo “orden” (patriarcal), es decir: no sólo la separación entre los universos femenino y masculino sino también su nueva jerarquización.

En este apartado se analizaron algunos elementos fundamentales del comienzo de los procesos de patriarcalización como lo son la sustitución de la matrilinea por la patrilinea en la organización

del parentesco, y la conformación de las sociedades estatales con sus distintas implicaciones: el surgimiento de una clase sacerdotal y la creación de dioses masculinos, el surgimiento de una clase gobernante y de una fuerza armada organizada por ésta, a través de la cual poder realizar el sometimiento de otros pueblos a través de las guerras y a través de los tributos y destinar así los cada vez más excedentes a la construcción urbana, como reflejo de la sociedad estratificada. Se buscó aterrizar estos procesos de patriarcalización precolonial en Oaxaca y en el caso de los pueblos zapoteco y chatino. A partir de este análisis resulta claro cómo el patriarcado en América no llegó con la colonización, sino que ya estaba en proceso de desarrollo, aunque un desarrollo posterior a lo que ocurrió en otros continentes como Asia y Europa. Es probable, como lo afirman las teorías difusionistas, que la contaminación cultural con Asia haya promovido tendencias patriarcales tempranas en América. Sin embargo, como veremos a continuación, el momento de la invasión española y europea, conquista y evangelización, marcó un fuertísimo y brutal proceso de profundización de la dominación patriarcal en el continente, que no tenía precedentes, más que en la propia colonización interna en Europa.

2.2 La conquista: la gran invasión de patriarcado occidental y monoteísta

En todo el mundo y en diferentes épocas históricas, la necesidad de utilizar los mitos y el culto para legitimar la institución del patriarcado es evidente: una sociedad que sigue respetando el sistema de creencia matriarcal, venerando a las antepasadas de su clan y a la abundancia de la tierra, no puede sujetarse a una sociedad de dominación masculina que enaltece el poder y la violencia. El culmen de la evolución de los mitos en sentido patriarcal y la afinación extrema de la religión como herramienta de dominación y control patriarcal es el nacimiento de los monoteísmos³² y de su utilización como método de aculturación y colonización por parte de las fuerzas imperialistas, por ejemplo, el imperio romano, o el imperio otomano y, por supuesto, el reino de España con la colonización de América, así como la expansión de Francia e Inglaterra en África y otras partes del mundo.

³² En algunos casos, sobre todo en Asia, también religiones que no son monoteístas han servido para el propósito de legitimar un sistema de dominación, por ejemplo con el sistema de castas en la India, por el hinduismo.

Öcalan considera que el nacimiento e institucionalización del monoteísmo, tanto el judaico-cristiano como el musulmán, representa la segunda contra-revolución o *ruptura sexual*. Con el monoteísmo, la superioridad del hombre sobre la mujer adquiere ahora la legitimación del mandato divino. Evidenciar este pasaje en el desarrollo patriarcal de Occidente es sumamente relevante para entender las opresiones de hoy en día, en muchas partes del mundo, en tanto las religiones monoteístas no son estructuras que se quedaron en el pasado sino que actúan en el presente y han sido una de las herramientas principales de colonización (y recolonización permanente) de los pueblos indígenas de América. Según Öcalan (2013: 20), “la religión se convierte en una herramienta para calumniar a la mujer”. Esto se refleja primeramente en que Eva es la primera mujer pecadora que seduce a Adán y provoca su expulsión del paraíso. La figura de Eva implica un vuelco completo de la narrativa original de las culturas matriarcales: la mujer pasa de ser la creadora a ser la creada, y como consecuencia, las mujeres no tienen roles relevantes ni son mencionadas como profetas en las tradiciones religiosas del judeo-cristianismo. La sexualidad de la mujer se contempla como una tentación malévolas y fuente de impureza, siendo continuamente vilipendiada y manchada por las tradiciones religiosas monoteístas (para nombrar uno de muchos ejemplos de esto se puede mencionar que en la Biblia se considera que las mujeres que están menstruando están en estado impuro y en este periodo no pueden entrar en el templo). Con el Cristianismo aparece la figura de María, quien, aunque es la madre del hijo de Dios, no tiene ni huella de su anterior divinidad, ni tampoco de una fertilidad ligada a la sexualidad, ya que es al mismo tiempo virgen y madre, dos elementos que se colocan como objetivos máximos de las mujeres cristianas.

“De hecho, la Trinidad del Padre, Hijo y el Espíritu Santo representa la síntesis de las religiones politeístas a la religión monoteísta y, aunque María también debería haber sido considerada una deidad, se presenta como una mera herramienta del Espíritu Santo, lo cual indica que la divinidad se ha convertido exclusivamente en masculina”. (Öcalan: 2013, 20-21)

Si entendemos que las mitologías de las sociedades son un reflejo de sus valores sociales, comprendemos que con la institucionalización del monoteísmo “la mujer ya no tiene ningún papel social excepto el ser la mujer de su casa. Su deber principal es el de cuidar a sus hijos varones, los “dioses-hijo”, cuyo valor había crecido desde el periodo mitológico” (*Ibid.*, 21). La

utilización de la religión monoteísta y masculina como herramienta de dominación y control no se puede entender mejor que con el proceso de inquisición y la caza de brujas en Europa, entre 1420 y 1750, cuando, al mismo tiempo que se sometía a los pueblos indígenas en el “nuevo continente”, se quemaban vivas a más de 60 mil mujeres, portadoras de todos esos valores culturales que era necesario demonizar y eliminar para poder instalar un nuevo orden.

Cuando los españoles llegaron a América se encontraron con pueblos muy diferentes entre sí, algunos en conflicto. En muchos casos, se aprovecharon de estos conflictos para imponer un tipo de destrucción y dominación patriarcales nunca antes vistas en estas tierras. La politóloga Maya-Caqchiquel, Emma Chirix, describe este proceso de colonización desde el punto de vista de los cuerpos, especialmente los de las mujeres, pero también de los hombres, como territorio en donde se inscribió dicho proceso doloroso. Según la autora, los cuerpos morenos fueron racializados y oprimidos a partir de una jerarquía y diferenciación racial para justificar su subordinación, imponiendo el valor de la blancura:

“Los cuerpos morenos y negros fueron consignados como mano de obra barata, bestias de carga y útiles para la servidumbre, mientras que los cuerpos morenos femeninos fueron sometidos a la violación sexual. Esta última práctica ha venido manifestándose a lo largo de todos los periodos de nuestra historia. Las mujeres indígenas han sido siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco, para asegurar la mezcla de sangres y “mejorar la raza” y para asegurar la política de blanqueamiento. La colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas ha significado una violencia genérica y racial que ha provocado dolor y sometimiento”. (Chirix : 2019, 146)

Los españoles no sólo destruyeron las formas de organización política locales para imponer el Estado virreinal, explotaron económicamente a través de la servidumbre, despojaron las tierras y las redes de intercambio, centralizando todos los excedentes, y utilizaron la esclavitud de la población negra traída forzosamente desde África, sino que también, además, aplicaron una política cultural asimilacionista. Emma Chirix describe cómo, para controlar el territorio, los españoles ejercieron un tipo de control poblacional que iba, a través de la religión, de la educación oficial, y de la imposición de nuevas normas, a buscar dominar las mentes, los

cuerpos, las formas de parentesco y los tejidos comunitarios, para imponer una unidad social, la institución matrimonial moderna, controlable por el Estado:

“Después de que la Corona y la Iglesia católica afianzaron el control físico y político sobre los nuevos territorios, impusieron normas y modelos respecto al comportamiento cristiano que debía regir entre “los nativos” y sus colonizadores, lo cual implicaba realizar ciertas formas de unión entre las personas para construir “familias y sociedades correctas”. Para expandirse territorialmente, los españoles establecieron políticas poblacionales relativas a los cuerpos de las y los colonizados para mantener comunidades estables. El objetivo consistía en imponer la formación de familias según el “modelo ibérico” y aplicar sus procedimientos legales e intereses económicos. Los españoles dividieron físicamente a la familia extensa en unidades conyugales.

La Iglesia masculina, blanca y colonial utilizó mecanismos moralistas, políticos y también económicos para construir cuerpos sumisos dispuestos al servilismo. Trataron de destruir la familia extendida e ignoraron la vida comunitaria maya y a sus autoridades. Impusieron una moralidad cristiana con eficiencia administrativa. Dentro de los nuevos cánones, se impuso el matrimonio cristiano y nuclear, útil para la recolección de tributo.

La expansión colonial implicó no sólo formas de control sobre el territorio, sino también formas de colonización patriarcal de las mentes [...] La Iglesia [...] para garantizar la moral cristiana ha impedido sentir, vivir, protestar y pensar en cosas “sucias o pecaminosas”. Como institución hegemónica, la Iglesia condenó la pérdida de la virginidad de las mujeres, confiscó la sexualidad, satanizó el placer de las personas y de los pueblos, sometió a los cuerpos morenos y estableció la institución familiar occidental. Introdujo un modelo de sexualidad alejado del placer y dedicado a la reproducción, bajo el predominio sexual, blanco y masculino de Occidente. La construcción de los cuerpos y la sexualidad fue regulada en el discurso y la práctica desde la percepción masculina española y muchas veces con una doble moral, pues al mismo tiempo que los sacerdotes occidentales predicaban con la palabra, sus prácticas se alejaban de lo que decían. [...] Las y los mayas, a través del sometimiento, aprendieron a ver con ojos moralistas sus cuerpos, su sexualidad y la desnudez. Se les instruyó la vivencia de la sexualidad como pecado, como sucia e impura, como algo privado y como una actividad vergonzosa e inmoral que no se debía revelar. Se consideró que el cuerpo humano era indigno de disfrutar del placer”. (Chirix, 2019: 143)

Otras autoras destacan otros aspectos que me parecen relevantes en este proceso de colonización. Por un lado, acontece lo que Ochoa (2011) llama *feminización de lo indio* y, por el otro, lo que

Segato (2016) describe como un *blanqueamiento del hombre no blanco*. Con el término *feminización* la socióloga mexicana Ochoa se refiere a la reducción del “otro” (el indio, el esclavo, las mujeres), por parte de los colonizadores, a un no-sujeto o sujeto incompleto que no cumple con las características necesarias para tener algún tipo de reconocimiento en la vida pública y que, por lo mismo, se puede mantener bajo un régimen de dominación, a través de distintas formas de violencia y guerras genocidas. Ochoa sostiene que la argumentación para someter a los indígenas de América fue la misma que se aplicó hacia las mujeres en Europa a la hora de la consolidación del régimen patriarcal y la conformación de los Estados. Por esto habla de *feminización de lo indio*, como el proceso para mantener fuera de la esfera de “derecho” a los pueblos colonizados y construir una sociedad fundada sobre el racismo. Por otro lado, Segato se enfoca en:

“La captura de una masculinidad [de los indígenas], con prerrogativas ya previamente existentes, por la masculinidad blanca y rapiñadora del mundo del conquistador, lo que hace posible la propia conquista, pues el hombre no-blanco en su derrota militar acaba funcionando como la pieza bisagra entre los dos mundos, es decir como el colonizador de casa. Dividido por un conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo. [...] Las mujeres, como sujetas de un arraigo mayor, sujetas comunitarias, no son vulnerables a esa captura, y su conflicto de lealtad existe, pero asume otra forma: defender lealmente los patrones de existencia de su pueblo sin abdicar de sus propias reivindicaciones como mujeres no es, en general, tarea fácil”. (Segato, 2016: 93)

En Oaxaca, tal como sucedió en el resto de México, la conquista militar española de la región de Oaxaca, que empezó en el 1521 después de la conquista de Tenochtitlán, se dio gracias al sometimiento y a las alianzas de los conquistadores con otros pueblos indígenas. Los señores zapotecos entregaron el reino zapoteca sin ofrecer resistencia militar y establecieron una alianza con los españoles contra los pueblos rebeldes de las sierras. Más allá de la primera penetración militar, hay que destacar que “en muchas regiones periféricas de la Nueva España, la conquista militar de principios del siglo XVI y la *conquista espiritual* que la acompañó, fueron procesos

prolongados y no acontecimientos discretos” (Yannakakis: 2006, 833). La resistencia indígena³³ a la conquista y al colonialismo obligaron a las autoridades civiles y eclesiásticas a responder de distintas maneras, entre ellas la represión violenta.³⁴

Poco después de la conquista, la región de Oaxaca fue inundada por frailes dominicos³⁵, quienes se dieron a la tarea de convertir a los “indios” al catolicismo, poniendo en práctica todos los mecanismos de sometimiento antes descritos: (retomando el análisis de Chirix) destrucción de la familia extendida en pos de las unidades conyugales, establecimiento de la moral cristiana, confiscación de la sexualidad, construcción de cuerpos sumisos dispuestos al servilismo, control sobre el territorio, etc. La iglesia católica concentró la población que antes vivía más dispersa, con los propósitos tanto de evangelizar como de cobrar impuestos; destruyeron los templos prehispánicos y construyeron con sus piedras iglesias de estilo occidental, con mano de obra indígena; quemaron códices y símbolos de los cultos locales, y tradujeron a los idiomas indígenas escritos religiosos. La indumentaria original resultó intolerable para los frailes dominicos, quienes exigieron a los pueblos que cubrieran su cuerpo por completo (Ruíz Medrano: 2011, 64). A partir de la evangelización se fue desarrollando un cristianismo popular, donde la combinación de elementos cristianos y de la antigua religión prehispánica fueron una constante. Sin embargo, en las zonas más alejadas de los centros urbanos ocurrió una combinación más cercana a lo que

33 ³Según Yannakakis:

“Durante los siglos XVI y XVII, las rebeliones violentas provocaron represiones igualmente violentas, como la de la comunidad zapoteca nexitzo de Tiltepec en 1531, la rebelión general de 1550, un levantamiento importante en el pueblo bajo de Chuapa en 1552, la feroz rebelión mixe de 1570, la gran rebelión regional de Tehuantepec en 1660 y la rebelión más local de Cajonos en 1700”. (Yannakakis: 2006, 834)

34 ³Según Chance:

“Para los españoles la conquista de esta región [de la Sierra] fue mucho más difícil de lo que esperaban y las ganancias mucho menores. El aislamiento del territorio propició aún más la creencia de que podían emplear los medios violentos que quisieran sin temor a alguna represalia. Un aspecto particular de la conquista de la Sierra fue que los españoles emplearon perros como medio de defensa y al mismo tiempo como instrumento para dar muerte a los indígenas “recalcitrantes”. De hecho, según Antonio Herrera y Tordesillas, los indígenas le tenían más miedo a los perros que a los hombres armados”. (Chance: 1998, 42)

35 Como lo reporta Ruíz Medrano (2011):

“Hacia el siglo XVIII los dominicos habían sido sustituidos por curas, esto formaba parte de los intereses de la corona, la cual desde mediados del siglo XVI sustituyó al clero regular por miembros del clero secular. Para 1760 los dominicos habían perdido algunas de sus parroquias zapotecas más importantes y más ricas, en beneficio del clero secular: Etlá, Zimatlán, Tlaxiá, Zaachila y Cuilapan. Por otra parte, bajo el clero secular, o curas, los indios estaban obligados a pagar diezmo a la iglesia, lo que agregaba un impuesto obligatorio a su ya pesada carga de tributos”. (Ruíz Medrano: 2011, 66)

los españoles llamaban “idolatría”, que por mucho tiempo fue tolerada mientras no se practicara públicamente.

“A diferencia de la rebelión violenta, la idolatría no representaba una amenaza para el orden colonial, sobre todo si se practicaba en secreto y unida a las riendas públicas del cristianismo. Si las comunidades indígenas cumplían con los mandatos básicos y prácticas del ritual católico, los frailes prestaban oídos sordos a los rituales no cristianos que ocurrían al amparo de la noche, en lo alto de las montañas o en la intimidad de los hogares de los dirigentes comunitarios. La tolerancia de la espiritualidad tradicional clandestina a cambio de la sumisión pública y participación activa en la vida católica es lo que mejor caracterizaba la *pax colonial*”. (Yannakakis: 2006, 834-835)

Conservando la estructura jerárquica de los pueblos indígenas los españoles lograron mantener el control de la población recién conquistada. El nuevo gobierno implementó en todo el país el sistema de haciendas, un sistema parecido al feudalismo medieval europeo. En Oaxaca, al igual que los pueblos indígenas del resto de Mesoamérica conquistada, tributaban a un encomendero o a la Corona. Asimismo, en los pueblos se instauró el *cabildo indígena*, organización municipal de gobierno local que funcionaba a partir de elecciones (Ruíz Medrano: 2011). A diferencia del centro y norte de México en donde se explotó principalmente el oro y la plata, en Oaxaca, al carecer de minas de importancia, la explotación se enfocó a un recurso igualmente importante: la grana cochinilla, un parásito del nopal del cual se extrae un tinte rojo. La producción de grana cochinilla, uno de cuyos centros era la Sierra Sur y especialmente la región chatina, impulsó el desarrollo de una economía colonial dependiente. Sin embargo, los diferentes pueblos de Oaxaca, entre ellos los zapotecos y los chatinos procuraron proteger sus tierras, tanto de otros pueblos como de los españoles. Los caciques zapotecos guardaron muchos privilegios y controlaban zonas productivas importantes en el Valle de Oaxaca.

“Esta favorable situación para los zapotecos se debió a la fuerza interna de la comunidad, así como al hecho de que la conquista española no fue tan devastadora como en otras partes, y además a la escasa presencia española a nivel regional. De hecho, en el siglo XVI los españoles estaban interesados en la cría de ganado y, más avanzada, la colonia las propiedades españolas siempre fueron pequeñas y fragmentadas, no existieron las grandes haciendas en Oaxaca, lo que permitió una situación favorable a los indios zapotecos para conservar sus tierras”. (Ruíz Medrano: 2011, 68)

Sin embargo, el sistema colonial en su conjunto dejaba sentir su opresión a través de demandas de tributo en dinero y mediante excesivo trabajo para los pueblos, por ello no es de extrañar que en ocasiones se hayan rebelado. En la Mixteca y el valle la ganadería fue otra actividad económica altamente implementada. El sistema de haciendas hacía que la distribución de la riqueza se concentrara casi únicamente en los peninsulares: los pobres eran cada vez más pobres y los ricos más ricos. La muerte de muchos indígenas a causa de las epidemias obligó a los españoles a traer esclavos negros de África, algunas poblaciones de origen africano aún viven en la costa oaxaqueña.

2.2.1 Retomando el debate feminista latinoamericano sobre el “entronque patriarcal”

Este proceso histórico de conquista y colonización, tan crucial y estructural para analizar cualquier contexto social de América, ha sido puesto en análisis y a debate por distintas feministas latinoamericanas, que se identifican como indígenas y no. Algunas, con diferentes conceptos, resaltan la existencia de formas de dominación patriarcal precolombinas. Por ejemplo, Rita Laura Segato, habla de un “patriarcado de baja intensidad”, resaltando la importancia de mirar a los mitos de origen de los pueblos del continente, en donde repetidamente se encuentra la sumisión de la mujer o de un grupo de mujeres. En este sentido, pone el énfasis en que en América prevalecían sociedades basadas en el principio de la dualidad, con dominios o ámbitos distintos de hombres y mujeres, en los que ambos tenían un valor político, aunque existía algún tipo de subordinación del espacio doméstico al espacio público:

“Aquí también los hombres ocupaban el espacio público, que tenía mayor prestigio y las mujeres el espacio doméstico, con menor prestigio. Sin embargo, este espacio doméstico no era privado y era político. [...] El espacio doméstico era atravesado por decenas de personas mirando a todo mundo. [...] No existía la noción de la vida privada, la idea de íntimo [...], el espacio público, habitado por los hombres con sus tareas, la política y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra) no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartidas”. (Segato, 2016: 93)

En un sentido parecido están las posiciones de las que se nombran como *feministas comunitarias* en distintas partes del continente, como Lorena Cabnal, maya-xinka de Guatemala, y Julieta Paredes, aymara de Bolivia, quienes hablan, respectivamente, de un patriarcado precolonial o “patriarcado originario ancestral” (Cabnal, 2010) y del “entronque patriarcal” (Paredes, 2013), como un proceso de encuentro y articulación entre dos formas de opresión, en donde el sistema de dominación colonial utilizó las formas de dominación locales y las refuncionalizó a sus intereses para tener un mayor control:

“[El] patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera”. (Cabnal, 2010: 15)

Por otro lado, hay voces como la de Aura Cumes, maya kaqchikel de Guatemala, que ponen en cuestión estas posiciones, especialmente su generalización, y resaltan algunos elementos no-patriarcales de su cultura maya, a partir de las fuentes que relatan sus mitos fundacionales.

“Particularmente tengo reservas respecto a la existencia de un patriarcado precolonial o ancestral de la manera en que lo argumentan Segato y Paredes, pero me parece imprescindible explicar la violencia actual sobre las mujeres indígenas a la luz de la historia o a raíz de un diálogo con un pasado que nos ha sido negado. Si partimos de la idea de que los pueblos originarios eran patriarcales, es vital explicar entonces cómo era ese patriarcado y cómo emerge. ¿Era atemporal o tuvo características diferentes a lo largo del tiempo? ¿Fue siempre el mismo a lo largo de una historia de más de cinco milenios? ¿El dominio sobre las mujeres ha sido igual en todas las épocas? ¿Qué hicieron las mujeres al respecto?” (Cumes: 2019, 299)

La autora no habla de elementos matriarcales, sino de “no” patriarcales. Es más, destaca algo muy relevante, es decir el hecho de que “patriarcado” o “género” son conceptos occidentales que no aplican, según ella, para describir las sociedades indígenas:

“Desde hace más de tres décadas, mujeres mayas en Guatemala han planteado que patriarcado y género son conceptos “occidentales” no aplicables a las sociedades mayas porque en su cosmovisión existen los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio entre mujeres y hombres. Esto significa que los hombres no ocupan un lugar de superioridad sobre las mujeres, como tampoco son colocados en el centro de la existencia. Estas posiciones han causado rechazo, polémica y escepticismo en varios sectores feministas, pero han sentado bases para generar análisis independientes desde las mujeres mayas frente al feminismo. Sin embargo, a pesar de la riqueza argumentativa, lo que no se ha hecho es una teorización histórica sistemática”. (Cumes: 2019, 297)

Este debate me parece sumamente importante para seguir indagando y discerniendo sobre las historias del continente en general y de cada lugar en particular, para que diferentes grupos (de mujeres, de pueblos, etc.) vayan contestando, cada uno a su manera, y comprendiendo el sistema de violencia a las que han estado sometidas/os por generaciones para luchar contra él y trascenderlo. En cuanto a mi posicionamiento en este debate considero que todas las posturas evidencian una parte importante del proceso de patriarcalización del continente, que es complejo y diferenciado, y que no es posible hacer generalizaciones.

Es muy importante reconocer y discernir lo que en cada cultura local *no* responde a principios patriarcales, es decir, reconocer las instituciones, las prácticas, las actitudes, los sentimientos que no responden a la necesidad de dominación, de poder y control de la vida, en todas sus manifestaciones, y en particular de la vida de las mujeres. Analizar las manifestaciones arraigadas del cuidado, la comunidad, la hospitalidad, los equilibrios, las complementariedades, las reciprocidades y el amor a la vida. En este sentido, aprender sobre las formas de organización y concepción del mundo de lo que en este texto hemos llamado “sociedades matriarcales” puede ser una manera más para arrojar luz sobre los fragmentos que siguen más o menos presentes en los tejidos sociales y en los cuerpos que hoy en día están en resistencia y lucha por la vida.

Asimismo, es sumamente importante comprender que los procesos de patriarcalización, como dicen Segato, Paredes y Cabnal, es decir, de sometimiento y reordenamiento de la sociedad en el sentido de la dominación de la vida, o alguno de sus aspectos, por ejemplo la autonomía de las mujeres, en todo el mundo han sido previos (por milenios) a la colonización de América y que

este continente, como lo hemos explicado, no ha estado exento de ellos, si bien estos se han dado con sus propias características y en diferentes temporalidades. Resulta sumamente importante, como dice Aura Cumes, no generalizar y poder historizar, reconociendo también que la colonización lo ha cambiado todo y ha sido, y sigue siendo, el mayor trauma intergeneracional social y colectivo de estas tierras.

2.3 La modernidad capitalista y la brutal occidentalidad latinoamericana

Otro gran proceso de transformación social y profundización patriarcal que ha durado siglos en conformarse en todo el mundo ha sido el de la modernidad capitalista. En América Latina, este proceso se dio, a partir de la Conquista, desde la particular posición económica y política en la que se fueron construyendo las relaciones globales e internacionales: es decir desde la periferia del sistema-mundo (Wallerstein: 2005). Cuando hablo de modernidad capitalista me refiero al sistema social y civilizatorio que se ha ido consolidando desde Europa como centro irradiador/colonizador, a partir del Renacimiento (siglos XV-XVI). Son muchos los autores y autoras³⁶ que se han esforzado de manera muy detallada para describir sus entrañas. Aquí quisiera retomar algunos elementos generales útiles a esta reflexión, que retomo, particularmente, de mi acercamiento al pensamiento de Iván Illich.

En primer lugar, se podría decir que la modernidad capitalista es la era de la escasez. Esta escasez va mucho más allá del postulado de escasez económica típica de la teoría económica neoclásica, aunque la incluye. Es una escasez creada artificialmente y que se refleja también en ámbitos de la vida como el aprendizaje de los niños o la espiritualidad, entre otros. Para comprender esta escasez real y artificial se puede empezar diciendo que el proceso de consolidación de la modernidad capitalista ha implicado la profundización sistemática del despojo de lo común. Aunque, como se describió en los párrafos anteriores, ya había empezado siglos o milenios antes el proceso de despojo del clan matrilineal y de su acervo común y la separación entre lo público y

36 Para citar algunos, se puede mencionar a Hegel, quien se refiere a la modernidad como el descubrimiento de la subjetividad europea y occidental; a Max Weber, que se centra en la crítica de la ética protestante como motor del capitalismo; a Jürgen Habermas, quien concibe a la modernidad como “proyecto inconcluso”, haciendo hincapié en la estructura teórica del mundo de la vida (en Robles: 2012).

lo privado, en la fase de la modernidad capitalista el despojo de lo común llegó a niveles nunca antes vistos, ya que implicó despojar a las personas y los pueblos de su capacidad de subsistencia personal y colectiva autónoma, para convertirlos en seres necesitados y llenos de carencias.

Algunos ejemplos de ese continuo proceso de despojo y transformación de la tierra (y de los cuerpos y los saberes) en recursos, se encuentran por ejemplo en la inquisición y la caza de brujas en Europa y con todos los procesos de colonización y evangelización/aculturación, en las llamadas periferias del mundo, después de la colonización interna en Europa. La carrera se ha dado en contra de todo lo que es expresión de lo comunitario, de lo apegado a la naturaleza y al respeto de los ciclos de la vida y la muerte. Aunque estos ámbitos hayan resistido en ciertas partes del mundo y en ciertas relaciones, han sido marginalizados y pauperizados, forzados a la precariedad.

La iglesia católica ha participado fuertemente en este proceso con la invención de la “conciencia individual” (Illich, 2018), a gestionarse en privado en los confesionales. De la misma manera, el Estado moderno es una expresión de una organización política posible sólo entre seres individualizados, despojados de su autodeterminación colectiva, para poder ser sujetos de un contrato social en donde el Estado, con sus instituciones modernas, y el mercado, bajo el falso postulado de que la suma de los intereses individuales da como resultado el interés colectivo, son los únicos entes abstractos capaces de suplir lo que ha sido previamente despojado y concentrado en las manos de pocos, con “servicios” (educación, salud, transporte, agua, electricidad) y productos, es decir vida transformada en recursos, luego también reivindicados como “derechos”.

Este proceso de la relación de los individuos con la esfera pública no hubiera podido existir sin la institución de la pareja conyugal heterosexual como unidad productiva y fiscalizable, como contraparte en la esfera privada de la estructura jerárquica de la esfera pública. Al mismo tiempo que se crea una sociedad basada sobre el postulado de la pareja conyugal heterosexual y la familia nuclear, entre otros, se instituye como desviación todo que se les escapa o amenaza su supuesta universalidad.³⁷ Así lo describe Illich:

³⁷ Sólo un número limitado de sociedades posee términos para clasificar a sus miembros según el género que les

“En el siglo XII nace en las sociedades occidentales un tipo único de existencia, una ‘cosa pública’ basada en la apropiación del excedente que se produce en los hogares constituidos por parejas conyugales. Sabemos que tal apropiación puede lograrse de diversas maneras. Karl Polanyi y sus alumnos han propuesto una tipología para estas formas. Pero la pareja conyugal, en cuanto unidad que produce un excedente, crea un tipo particular. El nuevo factor esencial no es el tamaño de la familia que comparte el mismo techo, ni la capacidad de organizar a los parientes, sirvientes, invitados o esclavos en el seno de esta unidad, sino la función *económica* de la pareja. La etnología no conoce nada comparable a esta especie de familia, condición antropológica *sine qua non*, que es común en todas las formas sucesivas y aparentemente distintas que produjeron en Europa y en el mundo occidental la acumulación de los excedentes y su organización por el Estado. Desde el punto de vista antropológico, la occidentalización puede definirse como la convergencia de numerosas estructuras de parentesco diferentes en el modelo del hogar conyugal”. (Illich, 2008: 264)

Silvia Federici lo explica haciendo visible el proceso de transformación de las mujeres en amas de casa como un proceso de esclavización (paralelo al de la transformación de los hombres en obreros), que las despoja de su capacidad de reproducción de la vida colectiva y las coloca en función del capital como trabajadoras domésticas explotadas con la función de producir trabajadores y ciudadanos (y también soldados en algunos momentos). Este proceso no hubiera podido existir sin poner en acto un genocidio de mujeres, la llamada *caza de brujas*, descrito por Federici (2011) como un proceso de despojo del cuerpo social de las mujeres. La transformación de las mujeres en amas de casa las coloca frente a los hombres en una relación de poder estructuralmente desigual, donde la violencia es parte fundante y estructural de la relación y su

atrae eróticamente. En este sentido, el tipo de clasificación vigente en las sociedades europeas modernas es único. El hecho de que el amor entre hombres o entre mujeres haya sido más o menos frecuente en ciertos lugares y ciertas épocas no autoriza al historiador a concluir que todas las sociedades han considerado al “homosexual” como un ser singular. Antes del renacimiento europeo, una persona no se definía a sí misma ni como homosexual ni como autor –podía preferir más a los muchachos que a las chicas, o podía ser hábil para escribir versos–. Podía entregarse a la pederastia de la misma manera que a la ira asesina. Sus contemporáneos le llamaban pederasta o asesino, pero estos términos no poseían el contenido diagnóstico que los términos modernos revisten. El que un hombre amara a los hombres no lo volvía intrínsecamente “otro”. Se reconocían las prácticas homosexuales y cada cultura tenía su manera de considerarlas -diversión juvenil, inversión ritual, vicio risible, o merecedor de atroz castigo. Pero en el reino del género, el homosexual no podía concebirse como una entidad singular. El desviado europeo moderno es tan singular como la pareja conyugal heterosexual. [...] Es obvio que no podía haber ahí tal “desviación” si al mismo tiempo no hubiera surgido la norma heterosexual –base de la consagración de la producción conyugal–. Pero todavía no se ha escrito la historia paralela del “heterosexual”. Por lo tanto, hay que utilizar al “homosexual” como un espejo donde se puede ver la conquista del Occidente por el régimen heterosexual”. (Illich, 2008: 306-307).

función no se limita a asegurar el funcionamiento de la casa, sino que tiene unas cargas y obligaciones afectivas y sexuales que también se transforman en trabajo, además, no reconocido ni pagado.

“He escrito que el capitalismo proporcionó sirvientas a los hombres que habían sido expropiados de sus tierras y del poder que se habían ganado en la lucha contra el feudalismo. De esta manera los pacificó o intentó pacificarlos: dándoles sirvientas que pudieran reproducirlos como trabajadores. Esta violencia ha sido funcional para la apropiación —desde el Estado— del cuerpo de las mujeres y para transformar sus cuerpos en una máquina para reproducir fuerza de trabajo y para poder controlar la sexualidad de las mujeres también. Esta es una cuestión histórica importante para contextualizar lo que pasa hoy, ya que en formas fundamentales hay una continuidad entre la violencia que el capitalismo ha desplegado en su primera fase de desarrollo y la actualidad.

Y esta especificidad de la violencia a la cual las mujeres han sido sometidas se ha visto en todas las fases de desarrollo del capitalismo, no solamente con la caza de las brujas. Es importante hablar aquí de los tipos específicos de violencia que las mujeres han sufrido: por ejemplo, en el sistema de la economía de esclavitud, de la plantación, en el Caribe, o en el sur de los Estados Unidos, las mujeres estaban sujetas no solamente a la violencia brutal que sufrían los esclavos sino también al asalto sexual sistemático y organizado. Esto ocurrió sobre todo a partir del siglo XIX, cuando se instalaron en el sur de los Estados Unidos formas de producción sistemática de esclavos con la creación de una industria de producción del esclavo con el asalto sexual, la violación sistemática de mujeres. Estaba más barato obligar a las esclavas a parir nuevos esclavos que importarlos de África. Como este ejemplo, hay muchos otros que ilustran la continuidad histórica de la apropiación del cuerpo de las mujeres por parte del capitalismo.

[...]

No podemos olvidar que la organización misma de la familia nuclear de la clase trabajadora ha sido construida en una forma en la cual la violencia es siempre latente, siempre potencialmente presente. Y no sólo potencialmente. [...] Entonces la familia, supuestamente un lugar de refugio, para las mujeres ha sido un lugar de violencia. ¿Por qué? Aquí es importante ver el por qué, ya que cuando lo hacemos, vamos hasta las raíces sistemáticas de esta violencia. Solo así podemos entender qué hacer. Esta violencia existe porque la familia junta a dos personas con poderes desiguales. Junta a dos personas en una relación de dependencia en la cual se espera que la mujer va a dar servicios: servicios físicos, emocionales, servicios sexuales a los hombres para reproducirlos y sin tener poder decisonal. ¿Por qué? Porque la gran parte de las mujeres no tienen el poder económico, son dependientes. Y es así que el marido tiene el poder de controlar lo que hacen”. (Federici, 2018)

Como piedra angular de la modernidad capitalista, es importante caracterizar un poco más al Estado Moderno como evolución de las distintas formas estatales anteriores: estado esclavista, estado dinástico, estado sacerdotal, estado feudal, según la caracterización que hace Öcalan (2016). Según el autor, se podría llamar Estado, de manera genérica, a toda forma de poder concentrado regida por normas jurídicas, determinadas y bien delimitadas en un marco concreto. Agrega que cualquier Estado es un sistema monopolista que sustrae excedente y plusvalía a la sociedad, siendo una institución supraestructural compuesta por instrumentos ideológicos y cohesionadores. Lo que me interesa resaltar sobre el Estado moderno, como lo han hecho muchas y muchos autores, es que a pesar de haber surgido en parte para responder a luchas que tenían anhelos democratizadores y haber empleado un disfraz ideológico para legitimarse como institución necesaria para acabar con el caos, proveer el orden y la seguridad, así como equilibrar/neutralizar la lucha de clases, resolver problemas sociales, garantizar los derechos para todos y todas, sin discriminaciones y de manera “neutral”, expresar la voluntad del pueblo, etc., en realidad, se trata de una institución medularmente patriarcal y violenta.

El Estado moderno da continuidad a una élite gobernante masculina, en cuyos fundamentos está la consideración de las mujeres, primero, como seres que no tienen las características para ser consideradas sujetos de derechos y de ciudadanía, por el hecho de estar supuestamente dominadas por las pasiones y los demonios; luego aplicando la misma operación a los pueblos a colonizar (Ochoa, 2011), y a pesar de haber supuestamente superado esta exclusión, el precio a pagar ha sido que para ser incluidos y, por lo tanto, “ciudadanizados”, los sujetos anteriormente excluidos han tenido que renunciar a ser quienes son, a su autonomía e identidades colectivas, como mujeres, como comunidades, como campesinos; renunciar a todo lo que en ellxs quedaba de vernáculo, o inclusive de matriarcal, para convertirse en moderno, escaso, “*unisex*”, en palabras de Illich, y blanqueado. Mientras no abandonaran su autonomía, seguirían excluidxs, por existir una contradicción primaria entre la libertad entendida en sentido comunitario, así como entre la libertad de las mujeres, y de los cuerpos en general, y el Estado. Una de las expresiones de esto es lo que Illich subraya como la declaración del vientre materno como “territorio público”: “Yo veo en esta vigilancia profesional intensiva del embarazo el ritual solemnizador de

la victoria final del espacio-tiempo imperial sobre el espacio-tiempo vernáculo”. (Illich, 2008: 284)

La guerra, lejos de ser la excepción, ha seguido siendo también un elemento central de las sociedades modernas, en tanto mecanismo de cualquier sociedad patriarcal para imponer su dominio, así como por la necesidad ilimitada de crecimiento, y, por lo tanto, de despojo de la economía capitalista. En este sentido, han jugado un papel central los nacionalismos, instrumentando la ideología de la nación, como sentimiento de pertenecer a un pueblo (en cuya conformación las religiones monoteístas han tenido históricamente un papel fundamental), para someter y aculturar violentamente, es decir, colonizar.

En nombre de qué se hacen oficialmente las guerras es algo que ha variado históricamente y según el contexto ideológico, sin embargo, atrás de cualquier discurso, religioso o nacionalista, científico o político, subyace la imposición de un cierto tipo de masculinidad dominante, en sentido amplio. De hecho, Öcalan considera que la historia del Estado es la historia de la masculinidad dominante. De manera análoga, el pasaje de la fe en Dios a la fe en el dinero y en la ciencia, y luego en la industria, las nuevas religiones de la sociedad moderna, es explicado con amplitud por Claudia Von Werlhof (2015) quien intuye que el mecanismo esencial de los patriarcados, *la negación de la naturaleza para destruirla y convertirla en algo artificial y supuestamente superior y más divino (o más civilizado, según)*, es la continuidad que subyace a la transición de la religión al capital, como principios ordenadores de la sociedad.

La modernidad capitalista latinoamericana, con todos los elementos antes mencionados (la construcción del Estado, la individualización, la supremacía de la ciencia, la institución de la pareja conyugal, etc.), se construye sobre una realidad colonial y periférica. Si bien las luchas por la independencia del Reino de España partieran de ímpetus emancipadores y si bien se buscaba superar la división en clases basadas en las razas, la construcción concreta de los estados latinoamericanos, entre ellos México, puso sus cimientos sobre relaciones sociales profundamente racistas y les dio continuidad, aunque intentando borrarla mediante el discurso de la identidad nacional.

“Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de raza. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre europeos y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tiene alma o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana[...]. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como racismo”. (Quijano: 2014, 758-759)

La modernidad latinoamericana también se caracteriza por no ser totalizante. A diferencia de Europa o Norteamérica, hay al menos tres factores que han propiciado estos márgenes y fisuras para poder seguir organizando la vida de otras maneras, no guiadas por la mentalidad moderna e individualizante. En primer lugar, el tipo de desarrollo capitalista periférico³⁸ (Prebisch, 1981), que ha ido combinando trabajo esclavo, extracción de recursos para la exportación de materias primas (creando clases dominantes con una mentalidad rentista) y, sólo en algunos territorios y contextos históricos, inversión en capacidad productiva, ha permitido que muchos territorios tuvieran que organizarse económicamente más allá de la economía del capital, aunque articulándose con ella. En segundo lugar, el tipo de Estados-Nación, que se impusieron en contra de las mayorías indígenas (Zibechi, 2015) no ha garantizado ningún derecho de manera universal: si, por un lado, han implicado para los pueblos, abandono, exclusión y represión, también han permitido que se pudieran/tuvieran que rearticular constantemente formas de autogobierno locales, para solucionar problemáticas emergentes. En tercer lugar, las resistencias indígenas y populares, sus luchas por la supervivencia en la exclusión, así como por la defensa de sus territorios comunitarios, sus derechos colectivos y sus identidades históricas, han permitido que se mantuviera de cierta

38 Este concepto fue desarrollado por la escuela estructuralista de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), encabezada por Raúl Prebisch y otros teóricos de la dependencia durante los años sesenta y setenta. La idea de capitalismo periférico entiende al sistema capitalista mundial como a partir de una relación entre centro y periferia, en donde los países económicamente periféricos (entre ellos los de América Latina) se articulan al mercado mundial en función de los intereses del centro (Europa y Estados Unidos). En vez de invertir en desarrollar su propia capacidad productiva y soberanía alimentaria, obtienen sus excedentes económicos a partir de la exportación de materias primas y monocultivos; en este sentido, siempre tienen que importar manufacturas de los países industrializados y se colocan en el mercado mundial en una posición de desventaja estructural. Las élites de este tipo de economías desarrollan un tipo de mentalidad capitalista particularmente conservadora, que sólo busca las maneras para seguir viviendo de renta sin necesidad de invertir en capital industrial o de crear fuentes de trabajo asalariado.

manera una línea de continuidad con su pasado precolonial. Sin embargo, no se trata de una resistencia que ha sido impermeable a la modernidad occidental. Gargallo (2018) la nombra la “brutal occidentalidad latinoamericana”, y comprende también que la realidad de las sociedades indígenas que se han seguido manteniendo como tales en su interior es fruto de un nuevo “sistema tradicional colonizado” (*Ibid.*, 2018) que han creado a través de sus procesos de resistencia.

En México, la fragmentación social moderna ha sido descrita por uno de los teóricos críticos de la modernidad, Bolívar Echeverría, como el conflicto y convivencia entre “cuatro Méxicos” enfrentados entre sí: el “México de la modernidad”, el “México profundo”, el “México barroco” y el “México contestatario”:

“El México de la modernidad es un [...] régimen cuya legitimidad viene de que su instalado vino a rescatar al país de la ingobernabilidad y del “vacío de estado” en que se encontraba después del levantamiento de las huestes de Villa y Zapata a comienzos del siglo XX. Es un México ajeno ya a los usos y costumbres tradicionales y populares [...] seguro de su capacidad de someter por las buenas, es decir, por demostración práctica de su superioridad, a los otros Méxicos, con los que cohabita pero que le obstaculizan la realización de sus planes.

El “México profundo” no sólo es el México minoritario de los muchos pueblos indígenas que sobreviven en el territorio mexicano y que mantienen una tenue relación con la sociedad civil, sin alcanzar un lugar dentro de ella. Es también el “México guadalupano” o profundamente católico que domina todavía en amplios sectores de la sociedad civil. Aparentemente aislado, el México indígena, con la autosuficiencia de su técnica mágica, gravita desde afuera pero con una fuerza innegable sobre los estratos más bajos de la sociedad civil. Es un México al que el progreso de la tecnificación capitalista de la vida le tiene los días contados: su multiplicidad de lenguas y de sistemas de usos y costumbres no es integrable en la arquitectura totalizadora y uniformizadora de la modernidad capitalista. Un México que atenta contra la modernidad establecida con su simple presencia. El México guadalupano es el México de recambio que se revitaliza y alimenta con todos los momentos y todas las “zonas de fracaso” del México moderno, que no son propiamente escasas; su confianza en las fuerzas sobrenaturales del panteón cristiano es uno de los obstáculos más serios contra los que tiene que combatir esa modernidad.

El México barroco es una entidad de orden puramente ético [...] que consiste en una peculiar estrategia de comportamiento a la que la población mexicana [...] dirigida a sustituir la entrega sincera a la moral exigida por el “espíritu del capitalismo” con una teatralización de la misma [...]. Se trata de un México que subyace bajo el México de la modernidad establecida, saboteándolo y minándolo sistemáticamente, haciendo burla del “realismo” que lleva a ese México moderno a confundir el éxito cuantitativo del capitalismo con una plenitud cualitativa que el capitalismo está impedido de alcanzar.

Finalmente, el México contestatario o de la antimodernidad anticapitalista es el México compuesto por todos aquellos mexicanos que perciben que no son los defectos de la vida moderna los que vuelven invivible la vida, sino esa misma vida moderna en el modo en que se lleva a cabo, y que ofrecen resistencia o se rebelan, sea en lo privado o en lo público, a ese modo de vida. Es un México de presencia a veces difusa e imperceptible y a veces concentrada y amenazadora. Un México que es antimoderno porque la modernidad realmente existente es una modernidad capitalista, pero que es pro-moderno porque lo que pretende tendencialmente es liberar a la modernidad del destino capitalista que se le ha impuesto hasta ahora”. (Echeverría: 2008)

Si bien, como lo describe Echeverría, tres de los “cuatro Méxicos” se enfrentan de distintas maneras a la pretensión totalizadora de la modernidad capitalista, ninguno de ellos se enfrenta a su carácter patriarcal mucho más profundo y antiguo, salvo, una porción del 'México contestatario': los movimientos de mujeres. Por otra parte, el 'México profundo' conserva y reproduce huellas matriarcales, como veremos en el siguiente capítulo sobre los pueblos chatino y zapoteco.

En Oaxaca, hay una muy fuerte presencia del México profundo, siendo que su población es mayoritariamente indígena, y en su territorio conviven los pueblos zapoteco, mixteco, mazateco, mixe, amuzgo, chatino, chinanteco, chocholteco, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, náhuatl, popoloca, triqui, zoque, afromexicano, tzotzil (migrante desde Chiapas) y mestizos. Las formas de vida y organización social de estos pueblos reflejan particulares combinaciones de los procesos de patriarcalización y dominación aquí descritos, así como procesos de resistencia política y cultural que han dado vida a resignificaciones propias de lo moderno.

La población y el territorio de Oaxaca están divididos en 570 municipios que se rigen por usos y costumbres, lo cual refleja el proceso de concentración de la población para su mejor evangelización e incorporación a los sistemas de tributos e impuestos, pero que también es una expresión de la resistencia de los pueblos y una lucha por mantener el control del territorio y sus identidades colectivas. Los pueblos indígenas de Oaxaca practicaron lo que algunos autores han llamado “indianización de los municipios”, es decir la resignificación de la institución municipal como expresión de la comunidad y del territorio comunal. Ese mismo proceso de resignificación se ha puesto en práctica en otros ámbitos como el religioso, el económico y el cultural. Resignificar no significa borrar la colonización, la aculturación, la represión sexual, el empobrecimiento, ni borra los límites impuestos por la modernidad; significa lidiar con ellos de una manera creativa y no pasiva, una creatividad que es posible gracias al repertorio histórico cultural presente en los cuerpos, que muchas veces emplea el *ethos barroco* descrito a profundidad por Bolívar Echeverría.

Esta falta de pasividad se refleja también en la “Oaxaca contestataria” que se ha hecho visible en distintos momentos de la historia, y que en la actualidad se puede reconducir a lo que se conoce como el *movimiento social oaxaqueño*, que se mostró en toda su diversidad en la insurrección popular del 2006. Al interior del movimiento se pueden distinguir dos grandes matrices políticas: la magisterial y la popular. En cuanto a la matriz magisterial, está conformada por el sindicato con más capacidad de protesta del país, la sección XXII de la CNTE, (más de 70.000 maestros y maestras organizados); se puede decir que está impregnada de una tradición política “juarista”³⁹ que se podría considerar un arquetipo de la identidad moderna oaxaqueña que, aunque contestataria, antioligárquica, antiimperialista y radical, tiene un horizonte estatal y liberal, y tiene en sus manos uno de los principales canales de aculturación e individualización de la sociedad moderna: la escuela. Además de los maestros, existen múltiples organizaciones campesinas o bloques de comunidades indígenas organizadas que constituyen la otra parte importante del movimiento, que tiene sus raíces en el México profundo. Entre ellas está OIDHO.

39 [□] Benito Juárez (San Pablo Guelatao, Oaxaca 1806—Ciudad de México, 1872) fue un abogado y político mexicano, de origen zapoteca, presidente de México en varias ocasiones de 1858 a 1872. También conocido como Benemérito de las Américas por su lucha contra la invasión francesa, Benito Juárez estableció las bases sobre las que se fundó el *Estado laico* y la *república federal* en México. Es célebre su frase: «Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz».

El “México de la modernidad” también se hace visible en Oaxaca de maneras muy brutales. Hasta el 2010 Oaxaca nunca había tenido un gobernador que no fuera del Partido Revolucionario Institucional, es decir, del partido oficial de la dictadura disfrazada de democracia que dominó al país hasta la primera alternancia electoral que a nivel federal se dio en el 2000. El PRI mantenía en el Estado, y en parte sigue manteniendo, una estructura de poder clientelar y caciquil con la que una élite histórica y racista ha procurado mantener sometidos a los pueblos. Este racismo se hace particularmente evidente en la violencia típica de lo que Zibechi, retomando a Fanon, llama las *zonas del no ser*, como dispositivo de disciplinamiento moderno en la periferia y que aplica perfectamente para el caso de Oaxaca:

“Como la masacre se utiliza básicamente en la zona del no-ser, allí donde la humanidad de las personas no es reconocida, es también un modo de marcar la existencia de fronteras: aquí valen los derechos humanos, el derecho de huelga, la libertad de expresión, la ciudadanía, eso que llamamos derechos; pero allá no, si te levantas, si exiges, la respuesta es masacre o amenaza de masacre”.

(Zibechi, 2015: 19)

En la Sierra Sur de Oaxaca, en los pueblos chatino y zapoteco del Sur, la modernidad capitalista y la “brutal occidentalidad latinoamericana” se encuentran en diferentes aspectos de la vida en articulación con las formas de vida y organización propias, con las huellas de otras matrices más antiguas. Como veremos en el siguiente capítulo, las formas de organización política, económica, de género, familiar y espiritual de estos pueblos están fuertemente marcadas por las políticas, las influencias y las violencias de la Colonia, de la Iglesia católica, del Estado moderno, del mercado capitalista global, pero a la par han encontrado maneras propias para seguir teniendo una existencia comunitaria a partir de su repertorio histórico.

Reflexiones finales: mirar el presente, recuperando los hilos de nuestra historia

En este primer capítulo, titulado *Los pueblos chatino y zapoteco del Sur: entre huellas matriarcales y poder patriarcal* se propuso una forma de mirar a las sociedades en general, y a las sociedades de este estudio en particular, desde un enfoque que permita recuperar la génesis de sus estructuras y relaciones sociales y así poder distinguir, de manera más fina, cómo se combinaron históricamente diferentes estructuras de poder y control, con resistencias culturales o 'huellas de la *segunda cultura*'.

Comencé el capítulo dando cuenta de los elementos comunes a las sociedades matriarcales históricamente documentadas o existentes, a partir del estudio de Goettner-Abendroth, explicando cómo éstas han marcado muy profundamente el sustrato cultural del continente americano o Abya Yala. Los elementos de las culturas matriarcales que desataqué fueron la matrilocidad y matrilinealidad, como principios centrales de organización de la sociedad, alrededor de los cuales se organizan las relaciones afectivas y familiares, la espiritualidad, las formas de organización económica y política. En particular, subrayé el hecho de que el centro de la sociedad fuera el clan familiar organizado alrededor de las mujeres, y que esto nos permite inferir que las relaciones eran de libertad social y afectiva, y de mayor paz y armonía con la naturaleza.

En cuanto al continente americano, se esbozó y caracterizó esta *matriz matriarcal*, y cómo se pudo ir difundiendo, recuperando los argumentos de quienes plantean que el poblamiento de América se dio, además de desde el Norte, también desde las costas del Pacífico hacia el Este, y de Sur a Norte, y que se ha visto influenciado continuamente por contactos de los pueblos asiáticos a través de la navegación. También ubiqué las formas de organización social matriarcales en el tiempo histórico, evidenciando que sociedades sedentarias no estratificadas e igualitarias han perdurado en Mesoamérica por más de 3000 años: más tiempo que las estructuras sociales patriarcales, que sólo se han intensificado en esta macro-región en los últimos 2300 años. Finalmente, mostré también que hay evidencias de una matriz matriarcal en algunos mitos y en elementos comunes a las cosmovisiones mesoamericanas.

A partir de este recuento, analicé algunos elementos fundamentales de los procesos de patriarcalización, tanto a nivel mundial (recuperando el análisis del kurdo Abdullah Öcalan), como a nivel del continente, diferenciando entre procesos de patriarcalización precoloniales y coloniales. En cuanto a la fase precolonial, puse énfasis en la sustitución de la matrilinea por la patrilinea en la organización del parentesco y en la conformación de las sociedades estatales, con sus distintas implicaciones: el surgimiento de una clase sacerdotal, la creación de dioses masculinos, el surgimiento de una clase gobernante y de una fuerza armada, el sometimiento de los pueblos a través de las guerras y los tributos, la construcción urbana como reflejo de la sociedad estratificada. Busqué aterrizar estos procesos de patriarcalización precolonial en Oaxaca, y en el caso de los pueblos zapoteco y chatino. A partir de este análisis, pude dar cuenta de cómo el patriarcado en América no llegó con la colonización, sino que ya estaba en proceso de desarrollo, aunque un desarrollo posterior a lo que ocurrió en otros continentes como Asia y Europa, siendo probable, como lo afirman las teorías difusionistas, que la contaminación cultural con Asia haya promovido tendencias patriarcales tempranas en América.

En cuanto a la fuerte ruptura que representó la conquista europea del continente y la consecuente intensificación violenta del proceso de patriarcalización, en primer lugar puse el énfasis en que este evento representó para los territorios conquistados la imposición del monoteísmo masculino, un proceso que se dio en muchas partes del mundo (primero que nada en Europa), y que siempre representa una fuerte pérdida de libertades para las mujeres y para los pueblos en general. Explicué cómo los conquistadores españoles destruyeron las formas de organización política locales, explotaron económicamente a través de la servidumbre, despojaron las tierras y las redes de intercambio, centralizaron todos los excedentes, y utilizaron la esclavitud de la población negra traída forzosamente desde África. También describí su política cultural asimilacionista, a través de la religión, de la educación oficial, y de la imposición de nuevas normas que buscaban dominar las mentes, los cuerpos, las formas de parentesco y los tejidos comunitarios para imponer una unidad social a través de la institución matrimonial moderna, controlable por el Estado.

Describí, particularmente, las características principales que este proceso de colonización tuvo en Oaxaca: la primera ocupación militar se pactó con las élites locales prácticamente sin enfrentamientos y las rebeliones de los pueblos se dieron de manera repetida en los siguientes siglos, implicando la utilización de la represión violenta por parte del gobierno colonial. Explicué cómo la evangelización católica se implementó por parte de los dominicos, quienes se encargaron de concentrar la población, destruir los templos y códices prehispánicos, imponer una nueva indumentaria, entre otras políticas. En cuanto al control político, describí cómo las élites gobernantes coloniales conservaron en parte la estructura jerárquica de los pueblos indígenas e instauraron el cabildo indígena, organización municipal de gobierno local para el control territorial. A nivel económico, describí el establecimiento de las encomiendas a la Corona Española y el desarrollo de una economía dependiente basada en la producción y exportación de la grana cochinilla. A pesar de estas graves y violentas imposiciones, y de la muerte de muchos indígenas por las epidemias, explicué, también, que los diferentes pueblos de Oaxaca procuraron proteger sus tierras y los caciques zapotecos siguieron manteniendo muchos privilegios.

A partir de esta caracterización de los procesos de patriarcalización precoloniales y coloniales, retomé el debate de los feminismos latinoamericanos sobre el “entronque patriarcal”, es decir, la articulación y refuncionalización del “patriarcado ancestral” con el patriarcado colonial. Realicé un ejercicio de recuperación de las voces que ponen el énfasis en esta “articulación de patriarcados”, así como otras que quieren resaltar los elementos no patriarcales en las culturas prehispánicas del continente. Al interior de este debate, el aporte del análisis que aquí presento, es que las diferentes posturas evidencian una parte importante del proceso de patriarcalización del continente, que es complejo y diferenciado, y no es posible hacer generalizaciones. Si por un lado es muy importante reconocer y discernir lo que en cada cultura local *no* responde a principios patriarcales y se sigue reproduciendo, de la misma manera es sumamente importante comprender que los procesos de patriarcalización, de sometimiento y reordenamiento de la sociedad en el sentido de la dominación de la vida, han sido previos a la colonización de América en todo el mundo y también en este continente.

Finalmente, en el capítulo se analizó el desarrollo de la modernidad capitalista, como sistema civilizatorio y colonizador que se ha ido irradiando desde Europa a partir del Renacimiento, como una particular fase de profundización y arraigo de los fenómenos de patriarcalización. Entre sus principales elementos se destacaron la escasez y el despojo sistemático de lo común, los diferentes procesos de individualización, desde la invención católica de la “conciencia individual”, a la ciudadanía individual y la imposición de la pareja conyugal heterosexual como unidad productiva y fiscalizable, y como contraparte en la esfera privada de la estructura jerárquica de la esfera pública. Expliqué cómo esta estructura jerárquica privada ha resultado de un proceso de esclavización de las mujeres con su transformación en amas de casa y ahondé en la caracterización del Estado Moderno como piedra angular de la modernidad en la esfera pública. A pesar de distintos esfuerzos de democratización que se desplegaron en la época moderna, planteo que el Estado moderno mantiene su característica fundamental de expresar la imposición de la masculinidad dominante.

A partir de la caracterización de la modernidad, describí la modernidad capitalista latinoamericana, construida sobre una realidad colonial y periférica, y por lo tanto no totalizante. Recuperé en particular su caracterización como “brutal occidentalidad latinoamericana” (Gargallo), haciendo referencia a que las resistencias indígenas combinadas con las imposiciones modernas han producido nuevos sistemas tradicionales colonizados. Para describir de manera más puntual la realidad mexicana y oaxaqueña recuperé el aporte de Bolívar Echeverría, quien ha descrito la fragmentación social moderna como el conflicto y convivencia entre “cuatro Méxicos” enfrentados entre sí: el “México de la modernidad”, el “México profundo”, el “México barroco” y el “México contestatario”.

A través del trabajo de indagación y recuperación de los hilos de esta historia, he buscado dar las coordenadas principales para construir un enfoque: uno capaz de identificar las huellas matriarcales, las imposiciones de las estructuras sociales de poder patriarcales y las resistencias a este poder. A partir de esta perspectiva, en los siguientes capítulos, analizaré las formas de organización social de los pueblos chatino y zapoteco, como un resultado particular del proceso histórico hasta ahora descrito. En el tercer capítulo, describiré el proceso de OIDHO como un

ejercicio político de contrapoder, hacia fuera, trenzado con el proceso de las mujeres de OIDHO, como un proceso de contrapoder hacia adentro. Finalmente, en el cuarto capítulo, desmenuzaré los retos que han tenido que enfrentar las mujeres de OIDHO, así como las mujeres de las organizaciones mixtas, en la búsqueda de construir otras formas de hacer política.

CAPÍTULO 2

Las mujeres y las formas actuales de organización social de los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca

Introducción

Después de haber reconstruido, en el capítulo anterior, los pasajes históricos clave del poblamiento de América, la difusión de una matriz matriarcal y los sucesivos procesos de patriarcalización que lo han caracterizado, en este capítulo me centro más detenidamente sobre mi territorio de estudio: los territorios chatino y zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca. Primero, describo la región, haciendo énfasis en la violencia estructural que la caracteriza, para, después, analizar las formas actuales de organización social de los pueblos chatino y zapoteco, destacando, en particular, el papel de las mujeres. En esta descripción voy rastreando, en la medida de lo posible, tanto las huellas matriarcales presentes en estas formas de organización, como las relaciones de poder de cuño patriarcal, que dan cuenta de una particular combinación del proceso histórico hasta aquí descrito.

En este sentido tomo en cuenta diferentes ámbitos de la organización social como lo son: la espiritualidad y la religión; las formas del parentesco, las relaciones sexo-afectivas y las formas de habitar; el papel de las mujeres, de los hombres, las relaciones entre ellos y sus diferentes dominios; las formas de organización económica y las formas de organización política. Las formas actuales de organización de los pueblos chatino y zapoteco reflejan una particular combinación de expresiones del proceso de patriarcalización hasta aquí descrito, así como huellas de su sustrato matriarcal antiguo que se siguen renovando. Concluyo el capítulo reflexionando sobre cuáles son los retos políticos de las mujeres chatinas y zapotecas ante la necesidad de enfrentarse a las estructuras patriarcales en sus comunidades en la actualidad.

1. Las nuevas formas de la guerra y la violencia estructural en la Sierra Sur de Oaxaca

En las últimas décadas, desde muchos pueblos/movimientos en América y en el mundo, se han denunciado nuevos procesos de colonización, el modelo económico extractivo de los recursos naturales, así como un creciente control político y económico del crimen organizado sobre los territorios. En la visión de los pueblos organizados estas son las formas en que se manifiesta el sistema de dominación o, podríamos decir, el *sistema patriarcal* en América Latina. Según

algunas corrientes del movimiento feminista y autoras como Rita Segato (2016), estas nuevas formas de la guerra se “escriben” sobre el cuerpo de las mujeres. Estos análisis feministas vinculan la violencia que sucede al interior de las casas y de las familias, con la explotación del trabajo, con el despojo del territorio y el ataque a los tejidos sociales comunitarios, con la violencia de Estado o de nuevas conformaciones armadas de los poderes económicos (seguridad privada, bandas del crimen organizado, militares, paramilitares, etc.) y le atribuyen un carácter *patriarcal*. En este sentido, la socióloga francesa Jules Falquet, en su libro *Pax Neoliberalia*, partiendo del análisis de contextos geopolíticos y de objetos muy variados, habla de un *continuum de la violencia*, destacando que en estas nuevas formas de la guerra son cada vez más los hombres de escasos recursos quienes encuentran una forma de subsistencia en estas agrupaciones armadas, y que son cada vez más las mujeres quienes por razones de sobrevivencia tienen que dedicarse a labores de cuidado y/o trabajo sexual. Se refiere, entonces, no solamente a:

“la violencia doméstica y las violencias contra las mujeres, sino también la institución del servicio militar y las violencias de guerra y de post-guerra, o aún la multiplicación contemporánea de actores y lógicas de violencia para-estatal o no estatal y sus conexiones con la coacción organizada por el Estado”. (Falquet, 2017: 10)

Estas nuevas formas de la guerra y despojo sobre los territorios, los pueblos y los cuerpos de las mujeres, que se suman y se articulan con las anteriores formas de dominación, son muy visibles en la Sierra Sur de Oaxaca, territorio de los pueblos zapoteco y chatino. La Sierra Sur, a pesar de su enorme riqueza a nivel natural, hídrico y forestal,⁴⁰ ha sufrido enormes dificultades a nivel económico, político y social. En primer lugar, se trata de una región con una fuerte dispersión de la población: el 84% de la población vive en localidades con menos de 2,500 personas, generalmente ubicadas en zonas rurales de difícil acceso. A esta dispersión se suma la total falta de interés por parte del Estado en garantizar a esta población los servicios básicos como

40 Desde el punto de vista geográfico, la Sierra Sur se encuentra alargada al suroeste del Estado de Oaxaca, atravesada por la Sierra Madre del Sur. Se trata de una región montañosa, cuya riqueza forestal e hídrica da vida a una gran cantidad de pináceas, bosques mixtos de encino y pino, oyamel, hormiguillo y áreas cactáceas. En la Sierra Sur, hay varias cuevas y grutas conocidas, la mayoría conectadas a ríos subterráneos. En la región hay muchos minerales: se han localizado metales como el oro, plata, hierro y antimonio. Sus ríos y escurrimientos de agua bajan hacia la costa y desembocan en el Océano Pacífico.

electricidad, centros de salud, caminos, transporte, escuelas. Todas estas cuestiones han tenido que ser conseguidas (o “arrancadas al Estado”, según OIDHO) por parte de las comunidades, a través de organización, movilización y muchos sacrificios. En muchos casos OIDHO ha cobijado las exigencias y gestiones de diferentes comunidades, especialmente durante los años noventa.

En general, se puede decir que, a diferencia de otras partes del país en donde, junto con la modernidad, los pueblos indígenas se han convertido en objetos de políticas de “desarrollo” (donde por desarrollo se entiende incorporación al mercado capitalista e individualización), la Sierra Sur ha sido un territorio casi desconocido para planificadores y técnicos del “progreso”. Si por un lado esto ha permitido que se mantenga un fuerte apego al territorio y poca intromisión de las lógicas externas, por otro, no ha implicado un correspondiente alto nivel de autodeterminación comunitaria, debido a la fuerte asimetría en las relaciones de poder locales (tanto a nivel comunitario, como familiar): la población, en vez de tener control colectivo y organizado sobre su comunidad y poder o capacidad decisional sobre su territorio y sus cuerpos, se ha encontrado más bien luchando por subsistir en condiciones muy duras en medio de conflictos electorales, conflictos agrarios, represión política, migración y condiciones naturales adversas (terremotos y huracanes, principalmente).

En efecto, la Sierra Sur ha sido denominada como un “polvorín” (Villavicencio Rojas, 2013)⁴¹ en cuanto a conflictos agrarios que han provocado cientos de muertos en el último siglo, debido a la combinación de una serie de factores explosivos:

“En términos generales, debemos considerar los diversos factores que han influido para agravar la problemática agraria, como son las carencias de los pueblos indígenas y mestizos, su extrema pobreza, el analfabetismo, el grado de explotación por parte de los caciques regionales, la manipulación política de algunas organizaciones y quienes lideran las pugnas por aprovechar los recursos naturales y forestales, el tráfico de armas y enervantes pero, sobre todo, la

41 En este texto el autor describe detalladamente el conflicto agrario que provocó la masacre de Agua Fría, en 2002, en la que fueron masacrados por un grupo paramilitar 26 hombres de la comunidad de Santiago Xochiltepec, trabajadores de un aserradero, dejando 28 viudas y 89 huérfanos. Después de esta masacre se encarcelaron arbitrariamente 17 habitantes del municipio del municipio de Santo Domingo Teojomulco, acusándolos de la masacre. La comunidad de Teojomulco acudió a OIDHO solicitando su acompañamiento en la lucha en contra del encarcelamiento injusto de sus habitantes. Hasta la fecha hay un comité mixto de OIDHO en la comunidad de Teojomulco y un comité de mujeres.

negligencia del personal gubernamental, especialmente del sector agrario, para abordar con seriedad tales asuntos”. (Villavicencio Rojas : 2013, 73)

Desde el punto de vista político, el territorio de la Sierra Sur se divide en municipios que se rigen principalmente por usos y costumbres, es decir por asamblea y autoridades tradicionales, principalmente masculinas (como se profundizará en la siguiente parte del capítulo). Sin embargo, en esta región, más que en otras, el histórico poder *de facto* de los caciques regionales, que han utilizado las estructuras del gobierno y de los partidos a su favor, incluidas las fuerzas represivas, han logrado penetrar o controlar muchos sistemas de cargos. causando un debilitamiento de los sistemas de usos y costumbres, propiciando su corrupción. Esta situación es un constante caldo de cultivo de conflictos electorales, que también alcanzan altos niveles de violencia con asesinatos periódicos, cada vez que hay que renovar las autoridades.

Un elemento que no se puede dejar de mencionar es que la Sierra Sur ha sido además territorio privilegiado de la contrainsurgencia⁴² gubernamental en los años noventa, a través de la cual se ejercieron crímenes de lesa humanidad, que siguen impunes hasta el día de hoy y dejan una memoria viva de terror. A pesar de que la intensidad de la violencia directa de Estado alcanzada en los años noventa ha bajado en la actualidad en la región, la contrainsurgencia no ha dejado de renovarse en general en el estado de Oaxaca.

Desde el punto de vista económico y social, la Sierra Sur es una región con muchas dificultades: 70% de sus municipios son considerados por el Gobierno de muy alta y alta marginación. De acuerdo a los diagnósticos sobre economía regional existen datos de que la población económicamente activa percibe menos de dos salarios mínimos por día, representando ésta (según los datos oficiales) apenas el 30% de la población total. De la misma manera, la falta de acceso a la educación, a la salud, a la vivienda y a una buena alimentación se presenta en porcentajes alarmantes, superiores al promedio estatal. (Universidad de la Sierra Sur. [COPLADE Oaxaca]. 2017) ⁴³

42 Navarro F., Santiago. 25 septiembre, 2013. *17 años de contrainsurgencia en la región loxicha de Oaxaca*, Subversiones, <https://subversiones.org/archivos/13799>

43 Universidad de la Sierra Sur. Marzo 2017. Diagnóstico Regional Sierra Sur. COPLADE Oaxaca. <http://www.coplade.oaxaca.gob.mx/wp-content/uploads/2017/04/DR-Sierra-Sur-21marzo17.pdf>

Los sectores económicos articulados con el mercado externo han sido la producción de café y la explotación forestal. La producción de café desde finales del 1800 sustituyó la producción de grana cochinilla que había sido implantada por la Colonia y que iba en declive. En la Sierra Sur se fueron estableciendo una serie de grandes fincas cafetaleras en donde los campesinos zapotecos y chatinos trabajaban, y siguen trabajando, aunque menos que antes, como jornaleros, por temporadas, en condiciones deplorables. También el café se fue incorporando como cultivo en las parcelas familiares destinadas al autoconsumo y a la venta hacia exterior a través de intermediarios, o “coyotes”, a precios muy desventajosos para los productores. La producción de café vio un auge en particular a partir de 1950, a raíz del incremento de la demanda y de los precios a nivel internacional, lo que propició una tendencia a la privatización de las parcelas destinadas al cultivo del café. La crisis del café en los años 80 y 90, debida a la caída de los precios y a plagas como la roya, fue un factor que impulsó la sustitución de los ingresos monetarios del café por la migración y el cultivo de enervantes.

El otro sector económico articulado con el mercado exterior es el de la explotación forestal, que también en la región, a pesar de ser en muchos casos gestionada a nivel comunitario, se sobreexplota:

“Los recursos forestales se explotan generalmente de manera comunitaria a través de la concesión a compañías madereras particulares que extraen, a precios muy inferiores a los del mercado, maderas en rollo de pino y encino, a menudo en cantidades superiores a las pactadas. Actualmente, varias comunidades están explotando sus bosques, sólo que de manera clandestina. La tala del bosque con fines comerciales, el ataque de plagas que actualmente avanzan considerablemente, así como los incendios forestales, año con año destruyen una gran cantidad de hectáreas”. (Nahmad y otros 1994: 111-112; Rodríguez Canto y otros 1989: 70-71, citados por Hernández Díaz: 1999, 298)

En cuanto a la producción agrícola, se encuentra la producción de maíz y frijol para el autoconsumo. Además de la agricultura, las familias crían animales de traspatio, como gallinas, chivos, cerdos y burros. A nivel artesanal se produce aguardiente y mezcal, artículos típicos de

palma y de algodón. Esta producción local no es suficiente para resolver las necesidades de la población, que para sobrevivir tiene que recurrir a la migración, especialmente como jornaleros agrícolas (tanto al norte del país o a los Estados Unidos, como a la ciudad de Oaxaca); a la dependencia de los programas asistenciales, o a involucrarse en actividades ilegales, como la siembra o tráfico de marihuana o amapola, el tráfico de armas o de estupefacientes, propiciadas por la presencia de redes de narcotráfico en la región.

Desde el punto de vista de los intereses del capital, la Sierra Sur es una de las reservas principales de los recursos minerales del estado. Los yacimientos han sido concesionados por el gobierno para megaproyectos extractivos mineros que, de ser implementados, destruirían completamente el territorio. También existen diferentes proyectos hidroeléctricos en estudio y proyectos de entubamiento y saqueo del agua para el beneficio de las zonas hoteleras de la Costa.

“Hace 15 años, los habitantes de la Sierra Sur comenzaron a preocuparse porque se enteraron de que el gobierno federal había otorgado varias concesiones en sus territorios. De acuerdo con la información que se publicó en el año de 1998, el proyecto minero Tehuantepec contemplaba la explotación de minerales en Santa María Zaniza, Santiago Textitlán, San Jacinto Tlacotepec, Santo Domingo Teojomulco, San Lorenzo Texmelucan y Santa María Lachixio, es decir, la mayor parte de la región. Ahora saben que ese proyecto es impulsado por Altos Hornos de México (AHMSA), la siderúrgica más grande del país, que cuenta con concesiones mineras localizadas en el municipio zapoteco de Santa María Zaniza, y en la comunidad de Río Humo, perteneciente al municipio de Santiago Textitlán, con una reserva de 457 millones de toneladas de hierro, situación que la convierte en una de las más grandes del mundo. Sacando 10 millones de toneladas anuales, llevaría 45 años terminar de hacerlo”. (López Bárcenas, 2014)

En general, entre el alto grado de marginación social, la presencia del narco, el despojo de las riquezas naturales y los intereses extractivos, los conflictos agrarios y electorales, el poder caciquil y la contrainsurgencia, la región presenta un elevado nivel de violencia. Este panorama de violencia estructural no estaría completo si no se evidenciara que se desarrolla a partir de siglos de dominación y desarrollo patriarcal anterior a la modernidad. De la misma manera, no estaría completo si se pensara que se presenta únicamente en el espacio público masculinizado y tiene su contraparte en el espacio doméstico y en la violencia hacia las mujeres.

Las mujeres representan la mayoría de los habitantes de la región (el 52%, según datos oficiales). Según el informe ciudadano *¿Donde está la esperanza? Miradas sobre la violencia feminicida y los feminicidios en Oaxaca durante el gobierno de Gabino Cué (2010-2016)*, resulta muy difícil tener datos sobre la violencia intrafamiliar y los feminicidios en la Sierra Sur, pues no existe ninguna institución que se encargue de registrar estos datos. Según el mismo informe, las mujeres no denuncian por miedo. La presencia de una cultura machista muy fuerte, con autoridades municipales en su mayoría hombres, hace que las escasas políticas públicas dirigidas a facilitar a las mujeres el acceso a la justicia caigan en puras formalidades. No obstante, el informe destaca que el personal de la Defensoría de Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca ha hecho declaraciones a los medios de comunicación manejando cifras acerca de feminicidios en el Estado por cada región, como la del 29 de mayo de 2016⁴⁴ en el periódico *Noticias*, en la que hacen mención de que del 2011 al 2016 había habido 60 feminicidios en la región Sierra Sur y 129 en la Costa). Si a los feminicidios (más de 500 en el estado de Oaxaca del 2010 al 2016) se suman los números de muertes maternas (más de 300 en el estado en el mismo sexenio), que están directamente relacionados con la falta de acceso a los servicios de salud (situación generalizada de la Sierra Sur), se puede apreciar que los casos en los que a algunas mujeres se les impone una muerte injusta reflejan sólo la punta del *iceberg* de una situación de grave violencia sistémica y estructural impuesta por estructuras de poder patriarcal que afectan a todas las mujeres de la región.

Estas estructuras sociales de poder son el resultado del largo proceso de desarrollo patriarcal aquí descrito y a continuación intentaré analizarlas en esta clave. Retomando la clasificación de los ámbitos sociales que hacen los estudios matriarcales, analizo las formas de organización de los pueblos chatino y zapoteco, empezando por los principios y prácticas que rigen su espiritualidad, su forma de habitar y parentesco, sus formas de organización económicas y políticas.

44 <<http://www.nvnoticias.com/nota/13492/reporta-ddhpo-567-feminicidios>>

2. Espiritualidad, religión y salud reproductiva

Tanto en el pueblo chatino como en el pueblo zapoteco se practica un sincretismo religioso entre el catolicismo, impuesto con la evangelización, y la espiritualidad propia, de matriz mesoamericana. La religión católica ha logrado introducirse, y en algunos casos apropiarse de los rituales del ciclo de la vida (bautizo, comunión, confirmación, matrimonio, funerales), buscando hacer penetrar la moral cristiana entre la población y, así, inculcar la sumisión a la voluntad del “padre todopoderoso”; asegurarse de administrar el valor de la virginidad y la sexualidad de las mujeres (bajo el dominio de la vergüenza, circunscrita al matrimonio y bajo el control del hombre); la jerarquía de género en las relaciones familiares y entre cónyuges; la dicotomía entre el bien (recompensado con la idea del Paraíso) y el mal (castigado con la idea del Infierno), gestionada mediante el mecanismo del arrepentimiento, validado, por supuesto, por la misma Iglesia. De la misma manera ha buscado obtener el monopolio sobre los rituales del ciclo del año (Año Nuevo, Semana Santa, día de la Santa Cruz,⁴⁵ fiesta del Santo Patrón, y Día de Muertos...). Como ha pasado en todos los territorios del mundo que han sufrido la evangelización, se trata de resignificar las fiestas, desvinculándolas del calendario agrícola (lluvias, cosechas, siembra, etc.) para darles un significado “divino” y “celeste” y, por lo tanto, debilitando la conexión con la naturaleza de las poblaciones. Además, en la organización comunitaria de las fiestas, la Iglesia promueve la misma jerarquía de género en la división de roles y en la asunción de los cargos: los hombres son los *mayordomos*, quienes asumen la responsabilidad y el prestigio de la fiesta, y las mujeres cocinan, limpian y organizan la logística.

Otra forma en que el catolicismo ha intentado controlar y distorsionar los cultos y la concepción de los lugares sagrados ha sido con el llamado “aparicionismo”. En la Sierra Sur, el culto a la Virgen de Juquila, con forma de montaña, que ve cada año una cantidad muy grande de devotos y peregrinos acudir a su templo por sus capacidades milagrosas, ha sido una herramienta para “catolicizar” y controlar el culto muy arraigado a la Madre Tierra o la Santa Abuela, como la llaman los chatinos, (algo parecido a lo que se hizo con la Virgen de Guadalupe).

⁴⁵ Correspondiente al comienzo de la temporada de lluvia.

Los pueblos chatino y zapoteco del sur, por su parte no han permitido que el catolicismo destruyera por completo su espiritualidad, por lo cual han buscado las maneras para mantener sus relaciones de reciprocidad y equilibrio con el resto de la naturaleza.

“Actualmente, a pesar del asedio de sacerdotes católicos y misioneros protestantes, buena parte de los chatinos mantienen vivas sus creencias y como parte de ellas el culto a sus deidades principales: *Ha'* a *Kucha* (Santo Padre Sol), *Ha'* a *Ka* (Santa Madre *Luna*), *Ha'Mat' Kusú* (Santa Madre Tierra), y *Ji'ty* (Santo Rayo) a quienes reverencian en una multitud de montañas y ciénagas (*Ha'a Ycua*) a donde acuden para solicitar el bienestar individual y colectivo (Bartolomé y Barabas 1982: 115; Cordero Avendaño 1986:38-42). Esta cosmovisión es compartida por la mayoría de los chatinos. Los mismos ritos, los mismos mitos son desarrollados y transmitidos cotidianamente en todos los pueblos dando sustento a una identidad supracomunitaria”. (Hernández Díaz: 199, 21)

Entre las prácticas de ambos pueblos se encuentran varios ejemplos de su espiritualidad propia, arraigada en su historia y territorio, así como algunos sedimentos de los antiguos valores o *huellas matriarcales*. Entre ellos, en primer lugar, encontramos la relación con la tierra. Entre los chatinos, por ejemplo, el fogón tiene centralidad y está asociado al culto de la Santa Abuela, *Mat'Kusú*, la Santa Tierra:

“En todos los pueblos chatinos el lugar principal es el fogón, en donde se juntan la lumbre sagrada, porque allí está el espíritu de la Anciana, la Santa Abuela (la *Mat'Kusú*), que es la mamá del Sol y la Luna. Y diariamente los chatinos de creencia, lo primero que hacen todos los días al cocer el primer alimento es derramar un poco de éste a un lado del fogón, para darle de comer a la Santa Tierra, a la Santa Abuela, porque de su vientre brota el alimento”. (Cordero Avendaño de Durand, 2012: 34)

Otra forma en la que se expresa esta relación de respeto y reciprocidad con la tierra, así como el carácter sagrado de la naturaleza, es la consideración de que hay lugares sagrados que “tienen dueño”, es decir un espíritu, a quien hay que pedir permiso para entrar. Lo mismo vale para los animales. Pedir permiso para cazarlos implica estar conscientes de los equilibrios sagrados de la naturaleza. Este ejemplo ilustra bien cómo lo entienden los zapotecos del sur:

“Tomaremos como ejemplo de tales instrumentos la idea del *Dueño de los animales*, común a muchos grupos oaxaqueños, una figura sagrada que se encarga de proteger a los animales y a la que por ello se debe pedir permiso en caso de querer cazarlos. González Pérez (2015, 51) recoge durante su prolongado trabajo de campo en las montañas zapotecas de la Sierra Sur (concretamente, en las zonas de Loxicha, Xanica, Suchixtepec y Ozolotepec) la idea de que “el rayo es el dueño del monte y de todos los animales, el venado es uno de los más distinguidos”. La caza del venado no es para todos, sino únicamente para quienes poseen la ‘suerte’ del venado, una piedra brillante de color blanco o azul, ubicada en el estómago; sólo éstos tienen el permiso y la habilidad para cazar venado, un permiso que es otorgado por el Rayo a quienes lo ayudaron. Dice al respecto Francisco Sánchez, de San Miguel Suchixtepec, uno de los interlocutores de González Pérez (2015): ‘A veces, cuando caen rayos, se encuentran árboles quemados. Cuando cae un rayo, dicen que se atoró. No se sabe si todos lo ven o sólo los que tienen suerte. Hay gente que ve que el pino se está incendiando. Dicen que la gente que va a salvar al rayo, éste lo recompensa con maíz, calabaza, venado’”. (Filgueiras: 2019, 312)

Además de la Madre Tierra, entre los chatinos tienen particular relevancia las figuras sagradas de la Santa Madre Luna, el Santo Padre Sol, el Agua, Viento, las Montañas, las Santas Ciénegas, la Santa Lumbre (González, 2016). Entre los zapotecos del sur, por otro lado, son recurrentes las figuras sagradas del Rayo, que interactúa con la población de diferentes maneras, así como la de la culebra, que está presente en diferentes mitos de origen de las comunidades de la Sierra Sur, simbolizando una fuerte conexión con el agua.

Otra expresión de la vinculación espiritual con las fuerzas de la naturaleza es la creencia en los *tonales* o *tonas* de las personas, tanto entre los chatinos como entre los zapotecos; esto quiere decir que cada persona al nacer comparte parte de su espíritu con el de un animal; algunas personas, según las creencias, inclusive tienen la capacidad de transformarse en ese animal en las noches:

“Entre los chatinos existe la creencia de que cuando una pareja va a recibir a un hijo, existe un animal que comparte parte del alma o el espíritu, a este animal se le conoce como *tona*, y si muere el animal también la persona, el *tona de jaguar* es conocido como *cunchi'i 'cuii* es decir “aire de jaguar”, *tona* es la otra parte de alma de la persona y a partir de eso depende la forma en que va a ser el niño si va

a ser tímido o peligroso”. (Testimonio oral de “Petra” citado por Mijangos Casas: 2007, 150)

“El otro día me contó un señor, un mi amigo, que acá en San Mateo [San Mateo Piñas, comunidad zapoteca en la Sierra Sur-Costa] hay *tono* de cometa, de rayo, de culebra y de león. Son gentes que de día se ven normales, así como tú y yo, pero de noche es cuando agarran y se transforman para irse al mar, si es tono de cometa, o para irse al monte si es tono de león. Por ahí andan, nomás que no se enseñan para que uno no se de cuenta. Esos nomás andan vigilando cómo se porta la gente. El que tiene tono de cometa está bueno porque se puede ir al mar y traer unos pescados pa’ comer”. (García García : 2017, 41)

Otra *huella matriarcal* es la centralidad que tienen los rituales del ciclo de la vida y la muerte, es decir los que están asociados al culto de los muertos/antepasados y al nacimiento. La celebración de los difuntos, como en muchos pueblos de Oaxaca y de Mesoamérica, tiene muchos elementos rituales, como la flor de cempasuchitl, agua, aire y fuego (velas) y tierra (sal), música, la comida (tamales, chocolate, mole, caldo de pollo) entre otros, que apuntan a que las familias puedan convivir con sus muertos durante unos días al año, desde la última semana de octubre hasta el 2 de noviembre. Esta convivencia se da al interior de la casa, a través del altar y de la comida, y en el panteón. De la misma manera hay rituales ligados al nacimiento de los bebés en donde, además de los partos que son atendidos tradicionalmente por parteras, se practica el entierro de la placenta junto con la siembra de un árbol, como símbolo de pertenencia de los bebés a la tierra (madre) y a ese territorio en específico.

En el texto *El animismo en la concepción del cuerpo, la salud y enfermedad entre los chatinos*, se rescata otro elemento que puede entenderse como *huella matriarcal* es el papel de las mujeres médicas tradicionales quienes, se explica en el texto, atienden, a través del uso de plantas medicinales y viajes extracorporales, diferentes padecimientos (como el susto, el mal de ojo, el mal aire, la brujería, el latido, el empacho, la lechadura, la caída de mollera, y la tristeza) desde una particular concepción del cuerpo y de la naturaleza que se basa en el reconocimiento de la fuerte conexión que hay entre el ambiente y la salud de las personas, (por ejemplo, . para entrar en conexión con el “tona” o espíritu animal de la persona, o para viajar al lugar del susto, etc.). Se

invocan las fuerzas sagradas, y en ellas se combinan nombres de santos católicos y diferentes “vírgenes”, con otras fuerzas de la naturaleza, como los nahuales.

“El rol de las *médicas tradicionales chatinas* juega un papel importante ya que presenta características: 1) El poder de manejar fuerzas energéticas y acceder al diálogo con Dios para tratar la enfermedad. El aprendizaje de las curadoras es individual o colectivo. 2) Las curadoras tienen acceso a lo sobrenatural; 3) Realizan trabajo colectivo con personas instruidas en el oficio. Combinan dos mundos: I. el mundo sobrenatural y divino II. El mundo fisiológico y biológico”. (Mijangos Casas: 2007, 149)

El hecho de que las mujeres no hayan sido completamente despojadas de este ámbito de la curación tradicional y de la espiritualidad ligada al conocimiento del cuerpo y de la naturaleza, a pesar del proceso colonial y moderno, como ha ocurrido en muchas otras sociedades patriarcalizadas, es un importante indicador de que se mantienen principios de matriz matriarcal dentro de la forma de vida y organización social. No obstante es importante destacar que la espiritualidad propia de los pueblos, encarnada en la naturaleza y los cuerpos, no sólo tiene que lidiar con la religión católica y encontrar formas de convivir con ella, sino también con otros dispositivos modernos como por ejemplo el de la medicina occidental y su discriminación estructural hacia todo lo que no es “ciencia”.

Un ejemplo de esta tensión, que tiene enormes implicaciones sobre los cuerpos de las mujeres, se refiere a la cuestión de la partería tradicional frente a la tendencia creciente de las mujeres a elegir los hospitales para parir. Las mujeres se encuentran atrapadas en una paradoja de la cual es difícil salir individualmente. A partir de la visita y las pláticas con mujeres de San Andrés Lovene (comunidad zapoteca), se puede comprender como, por un lado, algunas quieren defender el saber colectivo y la autonomía de parir y acompañarse entre mujeres en el embarazo y en el parto, pero al hacerlo se ponen también a la defensiva, afirmando que las mujeres que eligen el hospital son débiles, y refuerzan los discursos de los maridos que no quieren que sus esposas vayan con el médico a chequear su embarazo para que no las vea otro hombre desnudas. Por otro lado, están las mujeres que toman más en cuenta la posibilidad de que el parto se les complique en medio de la montaña, a muchas horas de camino de un hospital, un camino hecho de senderos

o terracería y a veces muy enlodado durante la temporada de lluvia. Aunque estas mujeres sepan que los médicos discriminan a las parteras de su pueblo, y aunque describen muy conscientemente toda la violencia obstétrica sufrida en el hospital, en donde son tratadas de manera racista y misógina, sin respetar los ciclos de su cuerpo y donde son expuestas a cesáreas innecesarias, deciden legítimamente no poner su vida en riesgo, aunque haciéndolo abonan a la pérdida de la partería tradicional como ámbito de autonomía de las mujeres y práctica espiritual propia. Las otras, que deciden parir en la comunidad, apegadas a la tradición, lo hacen sabiendo que si hubiera una complicación (estadísticamente el 15% de los partos a nivel mundial se complican) serían llevadas a pie en camilla por los senderos de la montaña sin la seguridad de llegar a un hospital con vida (dejando huérfanos a sus otros hijos), como ya ha pasado numerosas veces. Politizar esta cuestión de manera colectiva o comunitaria sería la única manera para buscar soluciones que no dejen a las mujeres en esta dificultad individual, que busquen preservar la partería y su inmenso valor, sagrado para muchas culturas (y que cada vez menos *jóvenes* quieren aprender, por la misma paradoja en la que se encuentran las parteras y por los efectos de la educación occidental), pero sin poner la vida de las mujeres en riesgo y sin crear divisiones entre las mujeres, sino apoyo mutuo ⁴⁶.

En general, reflexionando sobre la espiritualidad de los pueblos chatino y zapoteco, se puede decir que estos pueblos, así como muchos otros de América y del mundo han sufrido una tremenda colonización a través de la evangelización católica que ha penetrado fuertemente en su forma de relacionarse con su “moral patriarcal occidental”, pero simultáneamente han logrado mantener fuertes raíces propias, de origen precolonial, y algunas huellas de su sustrato antiguo matriarcal, y combinar estas raíces con el culto impuesto, en un proceso de resignificación mutua: la religión católica resignificando, en un acto de colonización, aspectos de la espiritualidad tradicional (por ejemplo, atribuyendo al “Padre Sol” las características del “Dios Padre” o intentando distorsionar la idea de la Madre Tierra con la idea de “Virgen milagrosa”) y la espiritualidad propia, en un acto de resistencia, resignificando aspectos de la religión católica (por

⁴⁶ Razonamientos parecidos sobre decisiones paradójicas que ponen en entredicho las prácticas espirituales propias podrían hacerse en cuanto a las decisiones sobre la siembra de maíz para el autoconsumo o la migración/siembra de productos para comercializar; sobre la educación de las y los niños en la escuela frente a los aprendizajes en comunidad, etc.

ejemplo, identificando algunos santos con figuras sagradas o dueños de los lugares). Por otro lado, la espiritualidad sincrética que resulta de estos procesos, y que tiene tanto elementos patriarcales que recaen sobre todo sobre la forma de organización social, así como elementos matriarcales que resisten con raíces profundas y antiguas, ahora se enfrenta a las fuerzas de vaciamiento espiritual típicas de la modernidad, que promueven la escuela, el mercado industrial agrícola, los medios de comunicación, que seducen cada vez más a las nuevas generaciones. Las mujeres se encuentran divididas entre la sumisión católica, la fuerza y riqueza espiritual de su propia cultura, y las supuestas soluciones inmediatas de la modernidad, que a veces les significan concretamente una emancipación personal de las estructuras patriarcales que viven pero que también las empujan a la individualización. Cada una busca un arreglo posible entre estas dinámicas, intentando encontrarse a sí misma.

3. Las formas de parentesco, las relaciones sexo-afectivas y las formas de habitar

En cuanto a la forma de habitar y las formas de parentesco, así como la herencia de la tierra, elementos claves para entender el grado de libertad de las mujeres y el tipo de organización social, tanto entre los chatinos como en los zapotecos del Sur, el modelo es claramente patriarcal. Si bien se mantiene muy fuerte la importancia de la familia ampliada o clan familiar, como unidad de trabajo, con intercambio y mutuo apoyo entre familias vinculadas entre sí (a diferencia de lo que ocurre cuando se mantiene el clan matriarcal, donde —como se describió al principio del capítulo—), las mujeres no abandonan el clan materno y tampoco sus hijos, y heredan los derechos de uso de las tierras en línea materna. Entre los chatinos y zapotecos las mujeres al casarse pasan a ser parte de la familia de los maridos, bajo su autoridad, y también trabajan para esa unidad familiar, y no para la suya de origen. De la misma manera, la herencia de la tierra tradicionalmente se da sólo a los hijos varones, ya que las mujeres salen de la unidad familiar para adscribirse a la de los maridos.

“Prevalece la herencia de ultimogenitura porque el hijo que más tiempo permanece con los padres es el que hereda la casa, mientras que a los demás varones se les da una parte del solar como regalo de bodas; así resulta que los hermanos están juntos como vecinos, tanto en la casa como en el trabajo. Las

hijas no reciben herencia alguna, pues al casarse irán a vivir con la familia del esposo y estarán sujetas a la autoridad de sus maridos.

La solidaridad entre parientes se hace más fuerte por la proximidad física y la tradición bastante antigua de un sistema muy importante de ayuda mutua, que implica el constante intercambio de trabajo entre parientes y vecinos: “dar la mano” y que se utiliza tanto en la construcción de casas, en la siembra o en la cosecha como para los preparativos de una fiesta”. (Aguilar Medina et al.:2004, 170)

Esta forma de organización social implica una limitación muy fuerte de la libertad para las mujeres, limita su independencia económica, las aleja o aísla de sus relaciones primarias con las otras mujeres de su familia, y con su familia en general, y por lo tanto las hace más vulnerable al poder del marido y de la familia de él. También limita su libertad afectiva y sexual, puesto que las pone en una posición muy difícil para separarse del marido y, como consecuencia, son susceptibles a tener que aguantar lo que se presente. Finalmente, la organización patrifocal las pone en un lugar difícil también para desempeñarse políticamente puesto que, al ser “adjuntas” a un nuevo clan familiar, el del marido, es probable que tengan poca incidencia en las políticas de la casa, y por lo tanto de la comunidad. La cuestión de los hijos es fundamental también a tomar en cuenta en esta ecuación: los hijos crecen en la familia ampliada del marido y la descendencia es en línea paterna, una razón más para poner a las mujeres en una situación muy difícil a la hora de quererse separar, así como para poner a las hermanas en situación de desigualdad frente a sus hermanos. Si bien el cuidado y la crianza de los niños es una tarea exclusivamente femenina, las mujeres tradicionalmente no se cuestionan si pueden decidir cuántos hijos tener, sino que los que “Dios quiera” y los que “la virilidad del marido” provea. Como se puede ver, la desigualdad de poder en las relaciones conyugales y familiares, pone a las mujeres en fuerte desventaja estructural, favoreciendo un caldo de cultivo para relaciones de poder y de violencia en contra de ellas.

Las nuevas generaciones están empezando a cambiar este modelo: algunas mujeres se atreven a separarse y a regresar con su familia de origen; algunas se atreven a poner en discusión el destino único de la maternidad; o sea que aunque siguen decidiendo en su mayoría (no todas) tener hijos, igualmente deciden tener menos y más tarde; otras se atreven a ser solteras; algunas parejas buscan empezar su núcleo familiar de manera más independiente de las dinámicas de los padres

del marido; algunos padres deciden dejar también algo de tierra a sus hijas para no dejarlas tan desamparadas. Sin embargo, estos diferentes casos de arreglos alternativos al modelo familiar dominante, si bien son muy importantes, aún no han resquebrajado lo suficiente las estructuras sociales que ponen al hombre como jefe de familia, propietario de la mujer y de los hijos a quienes otorga su apellido, titular de la tierra (comunero) y, como tal, representante de la unidad familiar ante la comunidad (miembro de la asamblea), elegible como autoridad; ponen a la mujer como anexo del hombre, capaz de asumir cargos en la familia, la tierra y ante la comunidad *sólo* una vez que la mujer enviuda.

El matrimonio, como en muchos pueblos de Oaxaca, es considerado el rito de pasaje a la edad adulta y es parte de los ritos del ciclo de la vida, a diferencia de lo que ocurre en varias culturas matriarcales, donde como ya mencionamos es la fiesta de la pubertad, marcada, para las mujeres por la menarca o primera menstruación. Esta diferencia marca la prevalencia del matrimonio sobre el linaje, típica de las culturas patriarcales. Este pasaje se da tradicionalmente de manera muy temprana, desde los 15 años para las mujeres y desde los 17 para los hombres, ya que existe una incorporación al trabajo desde la juventud (Aguilar Medina *et.al.*: 2004). Esto implica una fuerte disminución de la asistencia a los centros educativos a partir de los 14 años, especialmente entre las mujeres. El analfabetismo entre los chatinos y los zapotecos es muy alto (32% y 27% de la población de más de 15 años respectivamente), pero el analfabetismo femenino es mayor: ese porcentaje está formado por mujeres adultas pues las niñas chatinas y zapotecas ya ocupan un lugar en las aulas escolares, aunque pocas son las que, por prejuicios de los padres o por los quehaceres domésticos, terminan su ciclo primario. Al casarse se considera que tanto los hombres como las mujeres han alcanzado la mayoría de edad y se convierten en miembros responsables ante la comunidad. Las mujeres, sin embargo, como se profundiza en los siguientes apartados sobre la organización económica y la organización política, no desempeñan tradicionalmente cargos representativos, pero comparten con los esposos todas las responsabilidades sociales.

4. Las formas de organización económica

En las comunidades chatinas y zapotecas del sur, el sustento tradicionalmente está ligado al cultivo de la tierra para el autoconsumo. La forma de cultivar es, como en toda Mesoamérica, a través de la milpa: se siembra al comienzo de la temporada de lluvia maíz, frijol y calabaza, así como otras hierbas comestibles. También se crían animales de corral y se cultivan frutas y verduras, pero el estado de los caminos dificulta mucho la comercialización y el intercambio intercomunitario, lo cual hace que prevalezca el autoconsumo. La unidad económica es la unidad doméstica, en donde los diferentes miembros de las familias se reparten el trabajo y se dividen las tareas, estableciendo relaciones de reciprocidad con otras familias. Tanto hombres como mujeres se dedican al campo, pero se asigna a las mujeres atender la cocina y preparar los alimentos de toda la familia, así como el cuidado de los niños y de los ancianos, la limpieza de la casa y de la ropa, así como la participación en los mercados, cuando hay, y en responsabilidades sociales de la comunidad. Por otro lado, los hombres, además de los cultivos, se encargan de las obras de construcción, tanto familiares como comunitarias, así como de los cargos cívicos.

En las comunidades chatinas y zapotecas no se parte de una concepción de propiedad privada de la tierra. Coherentemente con el culto a la Madre Tierra, se considera que el pueblo pertenece a la tierra que lo alimenta y no al revés. Por lo mismo, y por las legislaciones que han derivado de las luchas campesinas por la tierra en México, la tenencia de la tierra en estos pueblos es *comunal*. Esto significa que la tierra es de toda la comunidad, que comparte un territorio e interactúa con él/lo gestiona colectivamente, destinando una parte normalmente a los bosques y otra a los cultivos de las familias. El Estado mexicano ha ido legislando sobre los requisitos de esta gestión colectiva con un criterio profundamente patriarcal: en todo el territorio nacional donde hay tierras comunales tradicionalmente y legalmente los jefes de familias son los titulares de los derechos de las tierras y por lo tanto conforman la asamblea de comuneros, aunque existen situaciones excepcionales donde las mujeres han logrado ser comuneras. A pesar de en su mayoría no ser reconocida legalmente, su relación con el territorio comunitario pasa por otros canales que no son los “de los derechos”, sino del cuidado mutuo, y cuando se trata de defender el territorio ahí están en primera fila, tanto en conflictos de tierra como frente a las concesiones mineras.

Entonces lo que se hereda no es la tierra sino los derechos de uso colectivo, que se otorgan a la familia pero son administrados por los hombres. Esta cuestión no es un detalle, no se trata sólo de un requisito formal que hay que cumplir frente al Estado, sino que tiene profundas implicaciones en las jerarquías de género, porque hay una vinculación estrecha entre tener los derechos de uso del territorio y tener derechos y obligaciones cívicos y políticos frente a la comunidad. Para poder tener derechos de uso de la tierra hay que cumplir con los servicios, cooperaciones para las fiestas y otras, los trabajos colectivos (tequios) y cargos obligatorios. Estos trabajos colectivos o servicios son gratuitos y son uno de los pilares de la comunidad, así como los cargos, bajo la idea de que para ser parte de la comunidad hay que servir al interés general.

Aquí es donde hay una clara jerarquía de género y desventaja para las mujeres: ellas pueden trabajar la tierra asignada a su unidad familiar y gozar de sus frutos, bajo la condición de quedarse bajo la autoridad paterna o del marido. Igualmente, tienen la obligación de cumplir con responsabilidades sociales a nivel comunitario, pero no el derecho de tomar decisiones sobre las tierras (como repartirlas entre sus hijos e hijas por ejemplo), ni el derecho político de asumir cargos o participar en las asambleas (de comuneros o las generales). Esta división sexual del trabajo y de los derechos comunitarios está directamente vinculada a la división sexual del trabajo de las unidades familiares: es muy difícil que una mujer que está a cargo de la crianza de niños, ancianos y animales, pueda desprenderse de ese trabajo lo suficiente para asumir un cargo. Sólo en algunas comunidades y en los últimos años se han empezado a agrietar estas estructuras sociales, con la creciente participación de las mujeres en las asambleas y, con enormes desafíos, en algunos cargos y, como mencioné antes, con la decisión de algunos padres de dejar algunas tierras en herencia (o sea heredarles los derechos de comuneras) también a sus hijas.

En este sentido, aunque las mujeres sean parte de un sistema fundado sobre la comunidad, el compartir y la reciprocidad, su inferior grado de autonomía personal y la asimetría de poder a la que están expuestas en su núcleo familiar y comunitario, las ponen en un lugar de mayor dependencia económica. Aunque muchas mujeres, a partir de su trabajo, encuentran la forma de manejar su propio dinero, con la venta de animales, bordados, tamales o pan, o con planes asistenciales específicos para mujeres, comoquiera es muy difícil que una mujer decida no

casarse y pueda hacer su casa dentro de la comunidad, o que decida separarse sin que esto le represente una pérdida de estatus económico: es decir, que no puede encabezar una unidad doméstica a menos que sea viuda; ser viuda es uno de los estatus de mayor libertad personal para las mujeres al interior de una comunidad. Esta asimetría de poder autoriza a los hombres a comportarse como si no tuvieran más límites que los que se ponen a sí mismos y lo que les ponen los otros hombres: muchas veces estos límites no son suficientes para frenar la violencia.

Para completar el panorama hay que incluir la creciente penetración de la economía de mercado en las economías comunitarias de estos pueblos. En toda América Latina las maneras en las que la economía de mercado se introduce en las economías tradicionales y trastoca sus principios y sus prácticas son múltiples. En el estudio que realizamos con Érika Loritz; *Instituciones y prácticas económicas comunitarias: aprendiendo del sistema de reproducción de la vida de los pueblos aymara y mixteco* (Ragazzini y Loritz, 2018), analizamos cómo la entrada de productos industrializados a las comunidades indígenas de Oaxaca (México) y de Bolivia, el ataque al sistema de tierras comunales para la progresiva privatización, el desgarramiento del tejido social a través de la migración, los proyectos de infraestructura y extractivos, los programas estatales para aumentar la productividad y los programas asistenciales de transferencia de dinero, van gradualmente mercantilizando relaciones que antes se basaban en el servicio, el trabajo colectivo (o tequio) y el don. Esto profundiza la dependencia del mercado y del dinero, las tendencias privatizadoras de la tierra, debilitando la interdependencia comunitaria y subsumiendo el trabajo reproductivo a las lógicas mercantiles. Para las mujeres esto significa transitar de ser miembros de una unidad familiar económica que trabaja de manera colectiva y autogestionada (aunque teniendo menor incidencia en ella que los hombres) al volverse amas de casa de trabajadores asalariados, es decir trabajadoras no pagadas, cuando los hombres salen a trabajar, teniendo que asumir, además, sus tareas comunitarias.

En el caso de las comunidades zapotecas y chatinas, la economía de mercado ha penetrado, como ya se mencionó antes en el apartado 1 de este capítulo, con el cultivo de café en las fincas (que sustituyó la producción colonial de la grana cochinilla); en algunas comunidades, con el cultivo ilegal de enervantes y el tráfico de armas, y con la entrada de productos industrializados. Aunque,

por la lejanía de muchas comunidades y la mala condición de los caminos, esta entrada de productos es menor que en otras regiones, excepción hecha por el alcohol que, en cambio, no escasea, produciendo problemas de alcoholismo (sobre todo masculino, pero en algunas comunidades también femenino) muy graves. A diferencia de otras regiones, han llegado menos técnicos o ingenieros agrónomos portadores de la revolución verde, lo cual ha hecho que donde no se ha sustituido con café, se mantenga el sistema-milpa. La migración se practica tanto a ciudades cercanas, como a otras regiones del país, en los campos de la agroindustria y a otras ciudades (también, en menor grado, a Estados Unidos). La extracción de recursos se da sobre todo con la tala ilegal de madera para su comercialización y el entubamiento del agua para la industria hotelera de la Costa. También hay concesiones y exploraciones mineras que han preocupado a las comunidades, aunque todavía no ha habido explotación. De la misma manera, la Sierra Sur colinda con el Istmo de Tehuantepec, donde está proyectado un plan de desarrollo regional del capital logístico alrededor del proyecto del Corredor Transístmico, lo cual tendrá seguramente impactos en la economía de las comunidades de la Sierra Sur. Por último, las comunidades de esta región, por ser consideradas en su mayoría de alta o muy alta marginación por el Estado, han sido “beneficiarias” de programas asistenciales, algunos dirigidos a campesinos y otros a mujeres, como ha sido el caso de “Oportunidades/Prospera”, teniendo estos programas una fuerte responsabilidad en la profundización de la dependencia monetaria de las familias y la individualización de la subsistencia.

A pesar de la embestida de estas lógicas, la raíz de los principios sobre los que se basa la organización económica de los pueblos zapoteco y chatino tiene mucho en común con los principios y prácticas económicas típicas de las sociedades matriarcales que hemos descrito al principio del capítulo. Podríamos aquí también hablar de *huellas matriarcales*. Entre ellas se encuentran: el uso de la tierra de manera colectiva; la reciprocidad; la economía de subsistencia, basada en la agricultura y el intercambio de excedentes, lo que garantiza la complementariedad entre pueblos; la producción artesanal y artística, como una manera de reflejar la espiritualidad y la identidad, los dones y los agradecimientos a la tierra y a la comunidad, y la identificación entre unidad productiva/reproductiva y unidad doméstica. Sin embargo, un elemento fundamental, o un principio, en particular, que *no* se encuentra vigente en estas comunidades es justamente la

existencia del clan matrilocal y matrilineal como centro rector de todas estas prácticas económicas y sociales. En lugar del clan materno se encuentra una unidad doméstica/familiar patriarcal producida por los distintos procesos de patriarcalización precoloniales, por la colonización y la evangelización.

Como se describió, la unidad familiar se presenta como una familia ampliada y no nuclear, y en cierto sentido conserva el sentido de clan, pero se forma alrededor de la pareja, y no del linaje, y no es una familia en donde las mujeres tengan el mismo papel económico que tienen las mujeres en las sociedades matriarcales: no tienen acceso o derecho a la tierra y son económicamente dependientes del marido, quien las saca de la casa de sus padres, por lo que así como no gozan de una elevada autonomía a nivel de su afectividad y sexualidad, tampoco gozan de mucho poder de decisión sobre la administración de los recursos de la casa. Es decir, si bien hay principios económicos comunitarios que siguen vigentes entre los pueblos chatino y zapoteco, así como en muchas sociedades indígenas actuales, rurales mayoritariamente, pero también urbanas, en donde la reproducción de alguna manera sigue estando en el centro de la vida, las mujeres, por los efectos de la patriarcalización de las relaciones de parentesco, así como por las influencias de la economía de mercado y de los programas económicos estatales, no pueden gozar de la misma autonomía económica y personal típica de las sociedades matriarcales. Algo parecido ocurre con la organización política.

5. Las formas de organización política

Tradicionalmente, las comunidades chatinas y zapotecas de la Sierra Sur se organizan políticamente según el sistema que en el estado de Oaxaca, y en otros del centro-sur de México se conoce como *usos y costumbres*. Este sistema de *gobierno indígena*, aunque actualmente es percibido como propio, “se ha configurado, regularmente, en diálogo con la institución municipal gubernamental, en distintos momentos históricos, durante cinco siglos” (Burguete 2011: 40). Burguete describe y analiza de manera exhaustiva cómo se ha transformado esta relación sintetizándola a través de las expresiones “municipalización del gobierno indígena” e “indianización del gobierno municipal”:

“El gobierno indígena de la región comparte la característica de haber hecho de la institución municipal —ya sea como república de indios, cabildo o ayuntamiento— algo apropiado, en una interrelación tensa entre «municipalización del gobierno indígena» —como política de Estado, para la asimilación—, y de «indianización del gobierno municipal», como estrategia de resistencia; de lo que resulta que en los contextos indígenas la institución municipal se haya constituido en un marco de interlegalidad”. (Burguete: 2011, 40)

Si bien el sistema de gobierno de cada comunidad y cada pueblo guarda sus propios rasgos particulares determinados por una serie distintas de factores, entre ellos sus tradiciones culturales, hay rasgos comunes de los gobiernos indígenas que existen en toda América Latina y que tienen que ver con la institución municipal impuesta por el orden colonial en todo el continente:

“En tiempos tempranos de la colonia se comenzó a legislar sobre las instituciones de gobierno que tendrían los indígenas. Para el caso de México, inicialmente se les había llamado caciques, adoptando la denominación nativa antillana. Poco a poco fue sufriendo adecuaciones. Por cédula del 26 de febrero de 1538 dirigida a la Audiencia de México, se dispuso que ya no se les llamara «señores de los pueblos o municipios en que presiden, sino sólo Gobernadores o Principales» (Chávez 1943: 5). Tomando como base el modelo español, en 1555 la autoridad indígena se integraba por dos alcaldes y doce regidores. En 1675, las autoridades indígenas en la ciudad de México eran: gobernador, alcalde, regidores, alcalde ordinario, regidor mayor, alguacil mayor, regidor mayor, escribanos”. (Burguete: 2011, 47-48)

En Oaxaca, como en distintas partes del continente, a partir de esta imposición colonial se ha dado una lucha constante por resignificar y reapropiarse del municipio como espacio para el autogobierno. Así, entre los pueblos chatino y zapoteco se comparte, con rasgos particulares de cada comunidad, un sistema de gobierno comunitario en donde el órgano político máximo es la asamblea comunitaria, que nombra por consenso (y no por elecciones) a las personas que asumen los cargos comunitarios y asumen el rol de autoridades cívicas y agrarias (si las comunidades también son municipios la persona que está al frente de la personas nombradas coincide con el presidente municipal), así como los distintos comités que se encargan de diferentes asuntos (agua, caminos, escuela, fiesta etc.). Las asambleas son convocadas por las autoridades y pueden ser ordinarias, o extraordinarias si se convocan para un tema específico. Las autoridades también

pueden convocar a tequios, trabajos gratuitos colectivos para el bien común. Tradicionalmente, todas las personas que asumen un cargo sea cívico-político, cívico-religioso, agrario o en los distintos comités, lo hacen de manera gratuita y sin remuneración (aunque en la actualidad hay cambios en este sentido), los cargos se asumen de manera rotativa y la comunidad se encarga de que haya equilibrio en la manera en que cada unidad doméstica contribuye con su servicio a la comunidad. Existe un sistema de prestigio por servicio: la persona que demuestra saber servir bien a la comunidad obtiene prestigio y puede asumir mayor responsabilidad.

Entre los zapotecos y los chatinos de la Sierra Sur, este sistema presenta, una combinación entre una solidez de algunos aspectos del sistema y una serie importante de desgastes, en comparación a otras regiones del estado, debido, entre otros factores al fuerte poder caciquil estructural presente en la región y su aprovechamiento por parte de los partidos políticos que utilizan la violencia para imponerse. Otro de los factores que ha jugado, para todos los pueblos del estado, en contra del funcionamiento autónomo y equilibrado del sistema de cargos, es el flujo de dinero para las obras públicas. Hay muchos casos donde el sistema de cargos se corrompe y en vez de basarse sobre el servicio gratuito en beneficio de la comunidad se convierte en una oportunidad para enriquecerse individualmente a expensas de la comunidad. En el caso del pueblo chatino, una particularidad del sistema de usos y costumbres es el Consejo de Ancianos:

“La autoridad tradicional tiene diferentes clasificaciones según el municipio. Así, en San Juan Quiahije hay cuatro tipos de cargos: de escalafón, fuera de escalafón, cargos religiosos y vitalicios. En el primero, por orden de importancia, comprende presidente y suplente, alcalde único y suplente, síndico y suplente, tesorero, seis regidores mayores y quince menores, juez de vara, mayor de vara, juez de camino, teniente de policía y topiles, quienes se desempeñan de manera gratuita. Fuera de escalafón, los cargos son secretario, comisario de bienes comunales, consejo de vigilancia, comité de escuela, comité de salud, comité proelectrificación, comité del DIF, los cuales cumplen funciones administrativas. El sistema de cargos de tipo religioso cuenta con un presidente del templo, rezadores y músicos, quienes también prestan sus servicios de manera gratuita. De acuerdo con usos y costumbres, la Asamblea comunitaria elige los cargos municipales y agrarios. Sin embargo, por encima de todos los cargos, la máxima autoridad tradicional es el Consejo de Ancianos. Sus integrantes son depositarios de las costumbres, conocedores a fondo de la vida política y religiosa de la comunidad, y cuentan con

la autoridad moral y el prestigio que les confiere su trayectoria de vida y el servicio que han dado a su comunidad”. (INPI, 2020)⁴⁷

Más allá de la prevalencia del carácter colonial o reappropriado, o de su nivel de corrupción o apego al principio del servicio comunitario, o en constante tensión entre todas estas dinámicas, el sistema de usos y costumbres es masculino y no se registran movimientos históricos significativos para modificar este carácter constitutivo, sino hasta muy recientemente.⁴⁸ Los hombres son representantes de sus unidades domésticas, pero, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades matriarcales, no son los voceros de una unidad doméstica coordinada por una autoridad femenina (matriarca), sino que ellos mismos son las autoridades de sus casas. En este sentido, aunque algunos de ellos puedan conversar e intercambiar ideas con sus esposas, hermanas o madres, en el espacio doméstico, no se considera que las mujeres tengan opiniones a tomar en cuenta en los asuntos públicos/comunitarios: su responsabilidad es sostener con trabajo reproductivo a su marido que está en el cargo. Otra prueba de eso es que en los lugares donde las mujeres se han puesto como objetivo participar dando su opinión en las asambleas comunitarias se ha tratado de una lucha con muchos obstáculos a enfrentar y a la fecha, la mayoría de las mujeres no se atreve a hacerlo por miedo a ser ridiculizadas.

En las últimas décadas, sin embargo, ha empezado a haber algunas excepciones y comienzo de cambios en cuanto al carácter únicamente masculino del sistema comunitario de gobierno. Las mujeres ya eran aceptadas para la asunción de ciertas responsabilidades sociales/administrativas (comités de escuela, de salud, etc.) y algunas de ellas (muy pocas) han logrado adquirir cargos cívicos a partir de su propia trayectoria y experiencias. Más mujeres han empezado a participar en las asambleas, algunas también a partir de la participación política en espacios organizativos fuera de sus comunidades (como en el caso de las mujeres de ODHON). En otros casos, los cambios han venido a partir de nuevas políticas estatales de *equidad de género* que han exigido a los municipios cuotas femeninas al interior de los cabildos municipales. De todas maneras, para

47 Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. 2020. Atlas de los Pueblos Indígenas de México. INPI. <http://atlas.inpi.gob.mx/chatinos-etnografia/>

48 Esto en parte se debe a las trayectorias de algunas mujeres que han logrado un reconocimiento y en parte se debe a la reciente reforma (2009) que exige una cuota de mujeres al interior de los municipios, aunque estos se rijan por usos y costumbres.

todas las mujeres que en estos tiempos están empezando a asumir tareas políticas al interior de las comunidades, los desafíos son muy grandes porque con su práctica están poniendo en discusión las estructuras de poder masculino públicas/comunitarias sostenidas por estructuras de poder masculino privadas/familiares construidas durante siglos.

En conclusión, de manera análoga al ámbito económico, se puede reflexionar que muchos de los principios de organización política típicos de las sociedades matriarcales se encuentran vivos las comunidades chatinas y zapotecas de la Sierra Sur, como en las de muchos otros pueblos en América Latina y en el mundo que luchan por su autodeterminación política: el consenso, el “mandato popular” que puede ser revocado por la comunidad, la ausencia de una clase gobernante separada del pueblo, la descentralización y la confederación, como formas de organización política “antiestatales”. Sin embargo, a la hora de analizar y comparar las distintas formas de organización política, la comprensión de las sociedades matriarcales nos puede hacer apreciar cómo, a pesar de las formas de organización comunitaria, la discusión política y los nombramientos no parten del ámbito doméstico y no toman en consideración la opinión de las mujeres; tampoco la rendición de cuentas por parte de los hombres sobre sus mandatos se hace hacia las mujeres de su familia sino hacia los otros hombres de la comunidad. De la misma manera, no se toma en cuenta la autoridad moral de las mujeres como las que tienen la última palabra sobre los conflictos armados, un elemento típico de algunas sociedades matriarcales.⁴⁹ El principio de complementariedad en la política, pilar de los gobiernos matriarcales, se experimenta como una complementariedad jerárquica (Paredes: 2013), un discurso para que las mujeres carguen con el trabajo reproductivo, como “esposas” del que tiene el cargo, sin contar con un espacio decisonal propio. De la misma manera, la forma en la que se asignan por género los derechos sobre las tierras u otros recursos afecta la autodeterminación política comunitaria, regida por la mitad masculina de la población.

Si bien en diferentes comunidades hay una transformación en curso en cuanto a los equilibrios de género, en la que las mujeres están cuestionando con su práctica las políticas machistas al interior de su propia comunidad (y no se puede generalizar sobre el peso político de las mujeres

49 Como, por ejemplo, los Iroqueses.

en todas las comunidades chatinas y zapotecas), en general se puede afirmar que en la mayoría de las comunidades, las mujeres actualmente tienen que luchar mucho para poder ganarse un papel político, que no les es dado por el derecho de la costumbre.

Reflexiones finales: los retos de las mujeres ante el cuestionamiento de su papel en las sociedades chatina y zapoteca

Como se describió a lo largo de este capítulo, si bien se pueden identificar claramente algunas *huellas matriarcales*, el modelo que articula las relaciones familiares, la forma de gobierno comunitario, las prácticas religiosas y la gestión de las tierras, entre los pueblos chatino y zapoteco, si bien es comunitario, en su conjunto es patriarcal: las formas de matrimonio y de habitar patrilocales y patrilineales, reducen el papel de las mujeres a su desempeño en el interior de la familia y en las responsabilidades sociales, pero no en el ámbito público/político. Simultáneamente, el papel de las mujeres en las familias tiene un valor jerárquicamente inferior, y en este sentido no tienen una voz central en las políticas de la casa. Al no tener derechos sobre la tierra, sino sólo responsabilidad de trabajar, no pueden participar políticamente en los espacios decisionales, ni familiares, ni comunitarios, ni religiosos. Un extracto de esta denuncia de ODHON, del 4 de mayo de 2021, referente a la privación de la libertad de una mujer de 18 años en la comunidad chatina de Panixtlahuaca, frente a su negativa a casarse, ilustra muy bien el arreglo patriarcal entre familias y comunidad:

“Los hechos sucedieron el día de ayer alrededor de las doce del día, cuando la joven fue citada al palacio municipal por una denuncia de sus padres, ya que huyó de su casa ante la insistencia de sus padres de quererla casar con un hombre sin su consentimiento privándola de todos sus documentos personales. Lejos de apoyar a la joven mujer y defender sus derechos fundamentales, el síndico municipal la quiso obligar a regresar con sus padres, y al negarse ella, decidió encarcelarla”. (ODHON: 2021).

Como se analizó, este arreglo patriarcalmente coherente entre los ámbitos de la familia, de los derechos a la tierra, del gobierno y del culto, es el resultado de diferentes procesos históricos. No nos es dado saber hasta dónde tiene raíces precoloniales. Lo que sí sabemos, por cierto, es que las políticas coloniales y la evangelización tienen un papel importantísimo en la consolidación de estas estructuras sociales, así como el Estado moderno.

Como ocurre en muchas *sociedades vernáculas*, entre ellas las matriarcales, aquí también hombres y mujeres tienen diferentes dominios, es decir que hay ámbitos y quehaceres masculinos separados de los ámbitos femeninos. La distinción de dominios en sí no es un indicador de jerarquía de género. Pero puede serlo si, como en el caso de los pueblos aquí descritos, se subvalora el dominio femenino, así como la voz de las mujeres al interior de las familias y la comunidad.

En las nuevas generaciones ha empezado a haber ligeros cambios con respecto a algunos de estos patrones y formas de organización: cada vez más, las parejas jóvenes, en vez de mudarse a casa de los padres del marido al casarse, se van a vivir a una nueva casa. Desde hace pocas décadas algunas mujeres han empezado a opinar en las asambleas generales y, con el empuje de disposiciones estatales, algunas mujeres han empezado a tener cargos en los municipios que se rigen por usos y costumbres, con altísimos costos en sus vidas familiares al tiempo que con mucho aprendizaje y enriquecimiento a nivel personal y comunitario. Algunos padres deciden ahora heredar tierras también a sus hijas y no discriminarlas en su educación o, en general, darles más herramientas para que no estén en una posición de total dependencia de sus maridos. Algunas mujeres se ponen al frente de las luchas por la defensa de sus territorios comunitarios, a pesar de que luego no se les reconoce políticamente, y otras participan de asociaciones u organizaciones, como en el caso de las mujeres de ODHON.

En este sentido, es útil plantear una reflexión: la modernidad capitalista, con sus diferentes dispositivos (la escuela, los medios de comunicación y las redes sociales, los planes asistenciales y las políticas de gobierno, los centros de salud, la determinación de los patrones de consumo, etc.) produce grietas en la forma de organización tradicional (patriarcal) de las comunidades. Sin

embargo, lejos de ser dispositivos liberadores o emancipatorios, se trata de dispositivos capitalistas, individualizantes, privatizadores y también sexistas, racistas, etc. Las comunidades tienen diferentes formas de reaccionar a estas grietas, a veces logrando reinventarse y modificarse de manera tradicional, acogiendo el dispositivo moderno y readaptándolo a sus modos (lo cual a veces implica reproducir el “entronque patriarcal”), otras veces debilitándose en sus pilares comunitarios y fragmentándose.

A las mujeres, en este proceso, se les abren caminos que, con mucho esfuerzo y sacrificios, pueden representar alternativas a su “deber ser” de mujeres en la comunidad. Algunas veces son oportunidades de camino personal, que pueden también implicar salir de la comunidad. Otras veces representan asumir nuevos roles en la comunidad. En ambos casos, las mujeres no se desvinculan de su ser comunitario y sus caminos personales representan transformaciones sociales. La pregunta que surge observando estos procesos es: ¿es posible encaminar estas transformaciones hacia un horizonte comunitario no patriarcal? ¿se puede como mujeres desmarcarse de la modernidad capitalista aún cuando sus dispositivos representan para algunas de ellas efectivas mejoras en sus vidas? Los retos tienen que ver con colectivizar estas transformaciones en curso para que no se diluyan sino que puedan cuestionar y enriquecer el tejido comunitario. En este sentido, las organizaciones sociales y políticas pueden tener un papel importante, como se analiza el siguiente capítulo con el caso de ODHIO.

CAPÍTULO 3

Las mujeres de OIDHO:

Una historia de mujeres organizadas con sus pueblos

Introducción: el lugar de las luchas políticas frente a la necesidad de enfrentar las estructuras sociales patriarcales

En América Latina, siempre ha habido luchas populares y resistencias a los sistemas de dominación, con horizontes políticos diferentes según el contexto histórico, político y geográfico. Desde el periodo colonial, los pueblos indígenas, negros y mestizos, han luchado por mantenerse como pueblos, a pesar de la esclavitud o servidumbre, y de la represión y violencia sistemáticas contra sus cuerpos y sistemas culturales. No todos adoptaron las mismas estrategias, algunos se colocaron más explícitamente en términos de confrontación con el poder, mientras que otros hicieron concesiones, adoptaron medidas de los sistemas de poder intentando resignificarlas, buscando un equilibrio entre la supervivencia, la no persecución y la autodeterminación. La cuestión de la tierra, y en particular la reivindicación colectiva por la tierra, siempre ha tenido un lugar central en las luchas populares latinoamericanas, y ésta ha sido una de las razones principales, junto a la liberación de regímenes autoritarios de distinta índole, por la cual los pueblos participaron en otros procesos emancipatorios que tenían como horizontes políticos cuestiones más complejas, ligadas a proyectos de nación, como, por ejemplo, los procesos de independización, revolución o de liberación nacional en contra de dictaduras, implantadas con la anuencia del poder imperialista de Estados Unidos y de las burguesías locales.

En el último siglo, muchos tipos de luchas o movimientos han caracterizado el territorio latinoamericano. Entre ellas, es importante nombrar, como ya mencionamos, a las luchas por la tierra, desde las luchas campesinas en contra de los terratenientes, las luchas indígenas por el reconocimiento de los territorios, hasta las luchas más urbanas de ocupaciones de tierra y conformación de las periferias de las ciudades. Asimismo, una corriente importante de luchas en Latinoamérica ha sido la de las luchas guerrilleras, especialmente a partir de la experiencia cubana, que ha inspirado movimientos de corte guevarista, maoísta y demás matices de la práctica de la revolución armada con tintes marxistas. También han asumido un cierto peso, en algunos países más que en otros, y con diferentes grados de radicalidad y reformismo, las organizaciones de los trabajadores o sindicatos, así como las luchas estudiantiles. Finalmente, como cuestión transversal, constante y central, en todos los países ha estado la lucha en contra de

la violencia de Estado, es decir en contra de las desapariciones forzadas, en contra de la tortura, de los asesinatos, del encarcelamiento. A partir de algunos de estos movimientos, han surgido además procesos de organización política de corte partidista, con el objetivo de ejecutar proyectos emancipatorios o democratizadores de la estructura estatal.

En la Sierra Sur podemos encontrar una particular combinación de esta multiplicidad de luchas y movimientos, a partir de su componente mayoritariamente campesino/indígena. Por un lado, se pueden encontrar formas de organización que han intentado fortalecer la subsistencia colectiva (Gómez Martínez: 2005): como algunos ejemplos (pocos) de cooperativas comunitarias de manejo forestal (Santiago Textitlán y San Pedro el Alto), varias cooperativas cafetaleras, más recientemente algunas organizaciones de productores de mezcal y agave, y algunas cooperativas de ahorro. Por otro lado, hay organizaciones que han trabajado en la defensa de los derechos humanos —entre ellas OIDHO, la OPIZ⁵⁰ en la región Loxicha, el CODEDI⁵¹—, defensa que en la región implica el complejo reto de enfrentarse al poder caciquil y de tomar cartas en los asuntos de los violentos conflictos agrarios intercomunitarios, pero también, más recientemente, en la defensa del territorio en contra de los intereses extractivos y mineros. También han tenido un papel en la organización social y política de la región, tanto una corriente social de la Iglesia Católica, con las Comunidades Eclesiales de Base, como también la presencia o el contacto con grupos guerrilleros, especialmente en los 90 (Mendoza Paz, Betzabé: 2009).

Regresando a la escena latinoamericana y mirando al espectro de sus luchas políticas, si imaginamos un eje en donde en un extremo están las luchas con un horizonte político en el espacio estatal y, en el otro extremo, están las luchas cuyo horizonte político está al margen o más allá del Estado, las múltiples expresiones concretas de las corrientes de lucha que acabamos de mencionar se podrían colocar en distintas posiciones, la mayoría estando en algún lugar en el medio, planteando exigencias o políticas públicas ante el Estado, desde abajo, pero también construyendo tejidos sociales comunitarios y ampliando los espacios de autodeterminación colectiva. Entre los pueblos indígenas y negros, en los espacios comunitarios, en las luchas en

50 Organización de Pueblos Indígenas Zapotecos.

51 Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas.

defensa de los territorios, en las organizaciones populares urbanas que construyen tejido comunitario o poder popular, es donde más existen los márgenes para la puesta en discusión de las opresiones entre “las y los de abajo” y para el ensayo de otras relaciones sociales.

En las últimas décadas, y con más fuerza en la última, los movimientos feministas y de mujeres han irrumpido en las sociedades, llegando a cuestionar, a muchos niveles y en diferentes rincones, las estructuras de poder patriarcales. Estos movimientos, a diferencia de otros, están permeando de manera transversal porque cada mujer que experimenta un cambio de mirada sobre la situación de las mujeres en general, y entonces sobre sí misma en su mundo, empieza a ser un agente de cambio en las relaciones que la rodean. Es por eso que se trata de un movimiento de cambio cultural extremadamente plural. En este sentido, también desde el interior de los llamados movimientos sociales y populares, y de las luchas comunitarias y autonómicas, ha empezado a haber “temblores internos” provocados por las mujeres y se ha sentido la necesidad de dar nuevos debates. Está en proceso la lenta construcción de nuevos horizontes políticos, que lleguen a conectar lo que pasa con la lucha en el ámbito público, es decir, en las confrontaciones con el Estado y las empresas capitalistas, y, también, en las asambleas comunitarias y organizacionales, con las estructuras de poder en las relaciones familiares, afectivas, y entre compañeros y compañeras.

Entre estos procesos, están los de las mujeres que se han ido organizando en espacios de mujeres al interior de organizaciones sociales mixtas, desde organizaciones barriales o populares urbanas,⁵² a organizaciones campesinas y/o de base indígena o negra,⁵³ hasta organizaciones sindicales⁵⁴ o estudiantiles.⁵⁵ Estos grupos de mujeres han ido dando pasos importantes dentro de sus espacios, empezando a chocar contra estructuras de poder muy arraigadas, presentes aún en

52 Por ejemplo, las organizaciones derivadas de lo que fue el Movimiento Urbano Popular en México en los setenta o las que han surgido a partir del Movimiento de Trabajadores Desocupados o “Piqueteros” en Argentina, a partir de los años noventa.

53 Por ejemplo, en el caso de las mujeres del pueblo Nasa en el Cauca colombiano, o las mujeres del pueblo Munduruku en la amazonia Brasileña, del Consejo de Mujeres de los pueblos Wuxhtaj de Guatemala, de las mujeres del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra en Brasil o de diferentes organizaciones que han confluído en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en 2006, entre muchos otros casos.

54 Por ejemplo, el caso de las mujeres de la Central de Trabajadores de Argentina (CTA).

55 Como es el caso de la COFEU, Coordinadora Feminista Universitaria, al interior del movimiento estudiantil chileno.

los movimientos más radicales y antiestatales, con prácticas e ideologías en su interior que, a pesar de sus motivaciones emancipadoras, vuelven a reproducir dinámicas patriarcales, relegando directa o indirectamente a las compañeras en espacios “menos” políticos y en roles familiares que limitan su libertad. Una experiencia de este tipo ha sido la de las compañeras de OIDHO, que han ido abriendo un camino propio en sus propios espacios de vida y de organización.

A partir de la valoración y la identificación con estas experiencias concretas, la reflexión hasta aquí presentada es motivada por la necesidad de ampliar el horizonte político autonómico con una discusión sobre las relaciones de poder y de género, sobre lo “privado” y lo “público”, al interior de las familias, comunidades y organizaciones. Implica cuestionarse sobre la necesidad de incorporar en las prácticas un “tipo distinto de lucha”, uno que no solo implique la defensa contra las amenazas externas, sino que cuestione en profundidad las estructuras de poder incorporadas en los cuerpos, en los afectos y en el trabajo colectivo.

En este tercer capítulo, titulado *Las mujeres de OIDHO. Una historia de mujeres organizadas con sus pueblos*, analizo el caso específico del proceso de las mujeres de OIDHO al interior de su organización y cómo han ido en su práctica enfrentando estas cuestiones. La reflexión se centra sobre el contexto en el que se sitúan los retos políticos de las mujeres de OIDHO, ahora mirándolos desde otra perspectiva: la de la historia y el proceso interno de su organización. Después de haber reflexionado en el segundo capítulo sobre los pueblos chatino y zapoteco, a los que pertenecen las mujeres y hombres de OIDHO, considerando la historicidad de sus estructuras sociales y su proceso de patriarcalización, vinculado a los procesos de patriarcalización continentales y globales, en este tercer capítulo reconstruyo la historia de OIDHO como organización de base indígena y de defensa de los derechos colectivos, desde hace treinta años, en el estado de Oaxaca, haciendo hincapié en el papel y el proceso político de las mujeres en su interior, siempre trenzado con el general de la organización y sus diferentes fases.

Para hacerlo, en la primera parte del capítulo, describo el nacimiento de OIDHO y el papel de las mujeres en los años 90, una década de auge en cuanto a participación y movilización popular, en medio de la represión gubernamental y los efectos de las políticas neoliberales. Analizo la

concepción de los derechos humanos de la base de la organización, como derechos colectivos de los pueblos que se ejercen a través del trabajo comunitario, de la presión política, de la solidaridad y las alianzas, enfatizando constantemente los derechos de las mujeres, la necesidad de su participación y la necesidad de enfrentar el machismo y la subordinación de las mujeres en las comunidades.

En la segunda parte del capítulo describo la conformación de la estructura democrática de OIDHO, retomada por la tradición comunitaria de los *usos y costumbres* antes descrita, así como el subsecuente surgimiento de la necesidad de conformar una estructura organizativa separada de mujeres, paralela a la organización mixta. En este sentido analizo tanto la importancia de una nueva forma de relacionarse entre mujeres en la organización, así como los cambios en las dinámicas mixtas o generales, a partir de esta nueva estructura organizativa femenina, que surgió de una necesidad de democratización en términos de género.

En la tercera parte del capítulo analizo el papel de OIDHO y de las mujeres de OIDHO en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), desde la insurrección popular, la represión y las dinámicas internas a la amplia convergencia que se dio entre 2005 y 2008 en Oaxaca. Esta etapa implicó aprendizajes en la capacidad de enfrentarse en múltiples sentidos, especialmente para las mujeres, así como fuertes desgastes.

En la cuarta parte del capítulo, describo la etapa de reorganización, destacando en ella una experiencia importante para el presente estudio que fue el trabajo de una Comisión de Género que se ocupó durante algunos años de asuntos de violencia hacia las mujeres al interior de las familias de la organización. Finalmente, retrato la actual conformación de la Asamblea de Mujeres, así como de las bases organizadas de OIDHO, en general, y la etapa actual.

Con este capítulo termino reflexionando, sobre cómo OIDHO inició su camino para enfrentar las injusticias y la violencia impuesta por el estado, retomando lo mejor de la tradición organizativa de la democracia directa de los pueblos. Sin embargo, en el camino esta tradición política ha resultado insuficiente para ejercer una democracia real, un trabajo equitativo y unas relaciones familiares libres en términos de género. Por lo cual fue necesario emprender un camino nuevo,

cuestionando y transformando la tradición, que si bien democrática en muchos sentidos, seguía reproduciendo las estructuras patriarcales descritas en el segundo capítulo, dentro de la organización.

1. Arrancando el derecho a organizarse: “el pueblo lo formamos hombres y mujeres”

1.1 Ante la violencia gubernamental nace OIDHO con corazón magonista, zapatista, ¿y feminista?

OIDHO (Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca) nace en Oaxaca en el año 1990 en el contexto de conflictos que afectaban a muchas comunidades indígenas⁵⁶ de diferentes regiones del Estado en cuanto a despojo o disputa de tierras, imposición de autoridades y encarcelamiento injusto de luchadores comunitarios. OIDHO ha formado parte de lo que en el capítulo 1 (apartado 2.3 *La modernidad capitalista y la brutal occidentalidad latinoamericana*) nombré como “Oaxaca contestataria”, conocido popularmente como *movimiento social oaxaqueño*, y que tiene un importante sector magisterial, la sección XXII de la CNTE, es decir más de 70 mil maestros y maestras organizados. Además, está conformado también por el sector popular y comunitario conformado por múltiples organizaciones campesinas o bloques de comunidades organizadas, como por ejemplo OIDHO. Hasta el 2010⁵⁷ Oaxaca nunca había tenido un gobernador que no fuera del Partido Revolucionario Institucional, es decir, del partido de la dictadura disfrazada de democracia que dominó al país hasta la primera alternancia electoral que a nivel federal se dio en el 2000. El PRI mantenía en el Estado, y en parte sigue manteniendo, una estructura de poder clientelar y caciquil cuyo objetivo ha sido mantener sometidos a los pueblos.

56 En Oaxaca conviven al día de hoy los pueblos zapoteco, mixteco, mazateco, mixe, amuzgo, chatino, chinanteco, chocholteco, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, náhuatl, popoloca, triqui, zoque, afroamericano, tzotzil (migrante) y mestizo. Estos pueblos habitan las ocho regiones: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Región Cuenca del Papaloapan, Sierra Sur, Sierra Norte y los Valles Centrales.

57 De 2010 a 2016 gobernó Gabino Cué, representante de una alianza anti-priista del partido de derecha, PAN, y del partido de centro-izquierda, PRD, que ganó gracias al voto de castigo de los oaxaqueños contra el régimen de Ulises Ruíz. A pesar de haber favorecido en parte la alternancia, este gobierno no cambió las líneas generales de política hacia los pueblos.

En este contexto nace OIDHO. Sus fundadores eran abogados indígenas y defensores/as de los derechos humanos, por un lado ligados a la estructura de la Pastoral Indígena de la Iglesia Católica y, por otro, al Comité Oaxaqueño por los Derechos Humanos, una organización que nació en solidaridad ante la invasión a Panamá y luego se transformó en un centro de derechos humanos en general. A partir de su experiencia en la vía jurídica, estos compañeros y compañeras comprendieron que ésta no era suficiente para resolver los conflictos a favor de las comunidades y empezaron a buscar respuestas en la vía de la defensa colectiva de los derechos humanos a través de la presión política.

“Un poco antes del año 90, en el 1989, yo trabajaba en una comisión de la iglesia que se llamaba Comisión de Pastoral Indígena. Entonces a mí me pidió CENAMI (el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas) que llevara el asunto de una comunidad que se llama La Trinidad Yaveo. Esta comunidad había luchado para que no se llevara a cabo el despojo de sus tierras. En esa época el despojo de tierras era una de las cosas más comunes en el territorio oaxaqueño, como tal vez en muchos lados. Entonces los terratenientes de Veracruz y Oaxaca le habían arrebatado como 50,000 hectáreas a esa comunidad. Habían asesinado como 15 representantes comunales y después, como seguían luchando los miembros de la comunidad, los campesinos por sus tierras, entonces empezaron estos asuntos jurídicos en contra de ellos: los acusaron de homicidio de una persona y mandaron a la cárcel primero a ocho de esos compañeros y luego a cinco más. Entonces la gente de la iglesia que los apoyaba vino a verme para que yo pudiera asesorarlos. Yo los asesoré dos años jurídicamente pero luego de que perdimos el asunto, porque fueron condenados a 30 años de prisión, entonces nosotros... realmente yo no tenía mucha experiencia en la vía política, pero ahí pensé que era necesario irse por la vía política”. (Alejandro)

En el '89 se juntaron tres casos de conflictos que dieron origen a la organización de OIDHO y a las primeras movilizaciones. En primer lugar, el de la comunidad de La Trinidad Yaveo, en la Cuenca de Papaloapan, referido al despojo de tierras y a la represión de quienes se oponían, a través de asesinatos y encarcelamientos; en segundo lugar, el de Mazatlán Villa de Flores, en la región Cañada, ligado a la imposición de una autoridad priísta y, en tercer lugar, el de Magdalena Ocotlán, ligado a una cuestión de partidos.

“Yo y un compañero que se llama Juan Pablo, que es maestro y también abogado y nuestro amigo, participamos en un grupo que se llamaba Comité Oaxaqueño por

los Derechos Humanos, que había surgido, antes de que yo empezara a participar en él, como un grupo contra la invasión en Panamá. Así empezó y luego lo constituyeron como derechos en general. Y Alejandro estaba en la Pastoral Indígena, entonces a él le acudieron unos mazatecos, de Mazatlán Villa de Flores, que tenían un tremendo conflicto comunitario. Había como una dictadura local de treinta años de unos caciques priístas, que ya no había asambleas, no había nada... y se habían quedado 30 años como autoridades, sin nombramientos, y también eran maestros, según, y dominaron las escuelas y utilizaban a los niños para juntar su leña y cosas por el estilo, era terrible. Entonces Alejandro nos habló y nos dijo: “Miren, éste es un caso con el que la pura Pastoral Indígena no vamos a poder, ¿ustedes? ¿no se podría hacer algo en este caso?” Entonces ese fue el primer caso que asumimos juntos [...] Empezamos a trabajar 3 años ya juntos estos tres abogados, Alejandro y yo y otras personas y unos diáconos de esa comunidad mazateca en la defensa de reconstituir la asamblea y las autoridades, y eso lo juntamos con lo de la Trinidad Yaveo [...] y nosotros nos salimos de ese comité de Derechos Humanos porque vimos que detrás de la espalda se lo llevaron al Estado”. (Anita)

“Y entonces juntamos esas tres comunidades, Mazatlán Villa de Flores, La Trinidad Yaveo y Magdalena Ocotlán, y empezamos a hacer una acción política para protestar en contra de lo que estaba sucediendo en cada una de estas comunidades. El asunto de Mazatlán se resolvió, logramos quitar al presidente impuesto; el de Magdalena Ocotlán quedó en stand-by y no se arregló pero tampoco siguió el conflicto; y el de la Trinidad ya había pasado el juicio jurídico y los habían condenado, entonces seguimos luchando por este asunto dos años más. El caso es que llegamos al '92 y ahí es donde logramos sacar a todos los presos con movilizaciones, huelgas de hambre, toma de edificios públicos. Eso es lo que hicimos durante digamos dos años” (Alejandro)

A partir de esos primeros años (1900-1993), que se podrían definir como una *primera etapa de activismo y movilización sin estructura*, más comunidades se acercaron a este grupo de defensores para asesoría sobre asuntos políticos, de tierras, en contra de la impunidad, en casos de presos políticos indígenas y otras violaciones de derechos humanos. Con ellas se funda OIDHO, ante la necesidad de hacer frente a la represión y la miseria, así como para rescatar la riqueza cultural propia. Así se expresa en la primera página del “Resumen de la Historia de Nuestra Organización para conmemorar sus 20 años de lucha en el año 2010”, publicado en el 2012, al interior del libro *Nuestra Palabra: Ponencias y Declaraciones*:

“Fundamos esta organización desde las comunidades más marginadas del estado de Oaxaca, México. Veníamos de la Costa, de la Sierra Sur, de la Mazateca, de la Mixteca, de la región de Choapam y de los Valles Centrales de Oaxaca. Éramos – y somos– originarios de comunidades que sufren la opresión de siglos. Sufrimos la explotación de nuestras tierras e incluso el despojo de ellas. Sufrimos la imposición de autoridades ajenas y la represión contra nuestras asambleas y autoridades propias. Sufrimos la prohibición de nuestras lenguas en las escasas escuelas. La discriminación de nuestra forma de ser, de pensar, de trabajar juntos, de organizarnos. La ausencia de atención médica y de una mínima infraestructura de caminos, puentes, teléfonos, agua potable. Conocemos la miseria.

Pero también conocemos la riqueza de nuestras culturas milenarias que nos ha permitido sobrevivir toda clase de colonialismos. Y consideramos que con esta experiencia podemos enriquecer incluso los conceptos occidentales de los derechos humanos que se encuentran consagrados en la constitución Mexicana y en los tratados internacionales.

Es por todo esto que nos dimos el nombre “Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca” y ya a partir de 1990 dijimos “¡Basta!”, porque en una de nuestras primeras asambleas hicimos nuestro lema la frase “¡Basta de represión y miseria en los Pueblos Indígenas!” (OIDHO : 2012, 11)

OIDHO está en el campo de organizaciones que encajan en la caracterización que hace Raúl Zibechi sobre los *movimientos sociales en la construcción de mundos nuevos en América Latina*. Según el autor (2017), estos tienen en común los siguientes elementos: el arraigo territorial y la posibilidad de construir mundos nuevos en sus territorios, que en muchas ocasiones son recuperaciones o tomas de tierra; la búsqueda de autonomía del estado y partidos; la revaloración cultural y de la identidad de los pueblos; la apropiación como movimientos de la formación de sus dirigentes y educación popular de sus miembros; el destacado papel de las mujeres y las familias; la no separación entre dirigentes y bases; el privilegiar formas autoafirmativas de lucha por sobre las instrumentales. Según el autor, en este tipo de organización se encuentran dos tipos de estructuras: una que tiende a la horizontalidad, garantizada por una serie de mecanismos de rotación para la participación de los núcleos o comités territoriales, y la segunda es una estructura de militantes más compacta o centralizada, que según los casos asume tareas de orientación o formación política del movimiento y de garantía de la seguridad o la autodefensa.

Más específicamente la naturaleza de OIDHO se encuentra explicada en el primer texto que está recopilado en el libro sobre Ponencias y Declaraciones, que es un escrito que busca formalizar el proyecto y explica sus fundamentos. Es interesante ver cómo en sus primeras palabras OIDHO plantea su naturaleza como distinta frente a otras organizaciones y movimientos, diferenciándose tanto de organizaciones productivas o campesinas, así como de ONGs de Derechos Humanos, y constituyéndose como una *organización de base comunitaria de derechos humanos, entendidos de manera colectiva y defendidos de manera política*:

“La organización que se ha estado impulsando es nueva en su carácter en el Estado de Oaxaca por lo siguiente: en la defensa de los derechos humanos encontramos generalmente centros de apoyo en los cuales se reúnen profesionales dedicados a dar sus servicios a organizaciones o personas con problemas de violaciones a sus derechos; mientras que en el movimiento de los pueblos indios se están dando un sinnúmero de organizaciones locales y regionales para la producción, el consumo, la agricultura ecológica, el trabajo comunitario, la autonomía municipal etc., que acuden a los derechos humanos solamente en casos de represión extrema, dependiendo totalmente de defensores alejados de su realidad. Últimamente observamos la creciente conciencia entre los indígenas y campesinos organizados de la necesidad de una defensa continua de sus derechos en el sentido integral. Tomando en cuenta esta necesidad y las múltiples solicitudes de colaboración en la capacitación y organización de defensores populares, pequeños comités de derechos humanos y comunidades y organizaciones sociales, y atendiendo en especial los deseos expresados hacia nosotros de tener un organismo no gubernamental donde puedan confluir, intercambiarse, coordinarse e impulsar conjuntamente los trabajos de la autodefensa organizada; [...] nos permitimos exponer el siguiente proyecto de trabajo en su contexto social”. (OIDHO, 1992; en OIDHO: 2012, 28)

Raúl Zibechi (2015) afirma que en América Latina existen cuatro grandes corrientes políticas de resistencia social y cultural que conforman el armazón ideológico y cultural de los grandes movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental, la educación popular y el *guevarismo* como inspirador de la militancia revolucionaria.

“Estas corrientes de pensamiento y acción, o varias de ellas, están presentes en casi todos los movimientos importantes dando lugar a una suerte de mestizaje, siendo ésta una de sus características diferenciadoras”. (Zibechi: 2015, 111)

En el caso de OIDHO encontramos una particular combinación de corrientes políticas de resistencia que inspiran su práctica. En primer lugar, OIDHO se inspira y se funda sobre la manera de ver el mundo *desde lo indígena* y su particular forma de organización social, retomando en su propia forma organizativa los principales elementos de la organización comunitaria, como son: el servicio gratuito, el consenso en asamblea, la rotación en los cargos, la reciprocidad y el apoyo mutuo. En particular, OIDHO vincula esta visión a dos corrientes de lucha concretas de los pueblos en México, identificándose como *magonista* y *zapatista*. Se reivindica magonista porque encuentra en el pensamiento y la lucha de Ricardo Flores Magón⁵⁸ el reflejo de los principios comunitarios. En la ponencia firmada por la organización *Lo indígena en el magonismo o el magonismo en lo indígena*, presentada en 2003 en las Terceras Jornadas Magonistas, la voz de la organización afirma:

“Cuando hablamos o leemos del magonismo inmediatamente surgen conceptos como Anti-autoritarismo, Solidaridad, Apoyo Mutuo, Colectividad, Anti-individualismo o Comunalismo; entonces los indígenas decimos que en esta concepción nadie ha estado más cerca de nosotros que Ricardo Flores Magón y por otro lado nos damos cuenta que por naturaleza y cultura los indígenas somos magonistas”. (OIDHO, 2003; en OIDHO: 2012, 105)

Se reivindica zapatista, retomando el ejemplo de lucha de Emiliano Zapata pero también de los neo-zapatistas, evidenciando en particular su identificación con el logro neo-zapatista de conjuntar lo indígena y el pensamiento de izquierda. Más adelante en la misma ponencia:

“El pueblo pobre no debería someterse a ningún poder y que los recursos del pueblo y del país sean “para todos, todo”, de ahí que la resistencia, rebeldía y el deseo de libertad eran características comunes del magonismo y zapatismo. El neo-zapatismo retoma estas características y hace suyas otras magonistas, sobre todo en la Cuarta Declaración donde propone la creación del FZLN [...] Hoy la autonomía es característica esencial del neo-zapatismo, es decir: ejercer nuestros derechos en la práctica, no esperar que nos den permiso para ser libres. Los neo-zapatistas, de manera auténticamente magonista, han logrado realizar un análisis conjuntando lo indígena y el pensamiento de izquierda”. (OIDHO, 2003; en OIDHO: 2012, 106)

58 Ricardo Flores Magón (Eloxochitlán, Oaxaca; 1873—Leavenworth, Kansas 1922) fue una figura importante en el movimiento social que precipitó la Revolución mexicana. Escritor, pensador y militante anarquista, ha quedado como la de uno de los luchadores más íntegros y consecuentes con la causa de los trabajadores durante los tiempos de la Revolución. Infatigable e insobornable, su pensamiento y su lucha inspiraron muchas de las conquistas obreras y algunos derechos que quedarían recogidos en la constitución mexicana.

Sin embargo, hay otra “alma” más de OIDHO que, aunque no destaca en las definiciones de la organización en sus comienzos, desde el principio está presente entre sus pilares. Se trata de la lucha de las mujeres, algunas de las cuales, con el tiempo, han perdido el miedo a nombrarse feministas. Gisela Espinosa (2020) en su texto, *Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo*, describe como desde los años 80 en México había una cierta distancia entre las mujeres de organizaciones populares y el movimiento feminista:

“Las mujeres del pueblo no querían llamarse feministas. El deslinde de éstas obedecía a la idea de que el feminismo no compartía una perspectiva de cambio social de corte revolucionario, sino que centraban sus baterías contra los hombres, a favor del libertinaje sexual, el lesbianismo y el aborto; por otro lado, pese a la crítica a las desigualdades de género que las mujeres de sectores populares estaban formulando, temían que sus compañeros las acusaran de divisionistas, pues el discurso de la izquierda dio prioridad a las alianzas ‘de clase’ y la lucha contra el capitalismo”. (Espinosa [2009] 2020: 29)

Aunque esta distancia sigue en parte vigente, el contexto de los años 90, con la insurrección zapatista, dio un fuerte empuje y permitió la articulación de un movimiento de mujeres indígenas y el comienzo de un debate que ponía en tela de juicio todos los niveles de discriminación hacia ellas, incluidos los propios de las comunidades:

“Indígenas de los cuatro puntos cardinales se sintieron identificadas con las zapatistas y la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN que consigna el derecho de las mujeres a trabajar y recibir un salario justo; a la educación, la salud y la alimentación; a elegir pareja y no ser obligadas a casarse; a decidir el número de hijos; a no ser golpeadas, maltratadas ni violadas; a participar en asuntos de la comunidad y ocupar cargos”. (Ibid. 48)

Es en este clima que OIDHO, como organización política de derechos humanos colectivos, desde sus comienzos ha puesto en fuerte énfasis la situación de los derechos humanos de las mujeres, tanto en la denuncia de su violación, así como en el ejercicio de la participación femenina en espacios de formación, decisión y movilización. En la participación de OIDHO en el Primer Foro “Represión, Impunidad y Derechos Humanos”, realizado en Oaxaca en Noviembre de 1994, *La*

situación de los Derechos Humanos en nuestras comunidades, después de describir las violaciones al derecho a la tierra y al territorio, a los derechos civiles y políticos, a los derechos en administración de la justicia, a los derechos económicos, sociales, culturales y de comunicación, la voz colectiva de la organización analiza de la siguiente manera la situación de las mujeres en las comunidades donde tiene presencia, destacando todas las vejaciones naturalizadas puestas en práctica en contra de ellas de manera cotidiana en las diferentes etapas de la vida:

“Existe en Oaxaca toda una cultura de discriminación de la mujer en sus diferentes etapas de la vida.

Tenemos conocimiento de innumerables casos que por miedo, represión patriarcal y dependencia personal nunca fueron denunciados formalmente a su debido tiempo. Niñas injustamente difamadas y expulsadas de escuelas; niñas, muchachas y mujeres víctimas de delitos sexuales; muchachas casadas contra su voluntad. Total ausencia de responsabilidad de alimentos para los hijos nacidos fuera del matrimonio por parte de los hombres; falta de reconocimiento jurídico sobre las uniones matrimoniales contraídas mediante usos y costumbres de los pueblos.

Mujeres de diferentes edades enfermas por sobrecarga de trabajo, maltrato y falta de asistencia médica. Innumerable cantidad de mujeres muertas por falta de atención médica en el embarazo y en el parto. Mujeres excluidas de la herencia de sus padres. Mujeres viudas y solteras discriminadas por todo tipo de autoridades. Mujeres excluidas de todo derecho civil y político por una cultura política machista.

Mujeres manipuladas por organismos gubernamentales; mujeres amenazadas y hostigadas por corporaciones policiacas. Mujeres explotadas y marginadas hasta en las organizaciones más progresistas por la existencia del caudillismo de los varones. Mujeres discriminadas por mujeres formadas en esta cultura”. (OIDHO, 1994 en OIDHO: 2012, 42)

En este breve análisis, se puede observar la mirada de la organización sobre la situación de las mujeres en el territorio que habita, y su conciencia profunda sobre el carácter estructural de la opresión patriarcal y sus múltiples manifestaciones. Con diferentes ejemplos describe la falta de libertad de decisión y de autonomía de las mujeres, así como su explotación económica, su

discriminación y marginación. Destaca al final también la división entre mujeres en la cultura patriarcal como un aspecto fundamental del problema.

Con el tiempo y el recorrido de las mujeres de la organización se fue construyendo una práctica y posición política que tiene mucho en común con lo que Gisela Espinosa (2020) nombra como *feminismo indígena*, que reivindica los derechos de las mujeres desde la lucha por la autonomía, articulando la autonomía de los pueblos con la autonomía personal:

“El discurso del feminismo indígena reclama igualdad de derechos en espacios públicos como la comunidad y el municipio; en el acceso a bienes disponibles en el espacio privado: la alimentación, el vestido, el gasto y el fondo monetario de la familia, la mitad de la tierra y los bienes en caso de separación de la pareja; igualdad en la valoración del trabajo de hombres y mujeres; y en la oportunidad para prepararse en cuestiones políticas, económicas, sociales y culturales. Exige reconocimiento y respeto a cada mujer, no solo al colectivo, condición básica que apunta a la individuación (que no al individualismo) y construcción de dignidad y ciudadanía. Se atribuye el derecho a defenderse verbal y físicamente si son ofendidas o agredidas.

Las indígenas reivindican sus derechos agrarios, acceso a un recurso básico para la subsistencia, que además condiciona el ejercicio de la ciudadanía construida por usos y costumbres, pues es común que la tenencia de la tierra dé voz y voto en asambleas. Destacan su papel productivo y su derecho al crédito, a manejar proyectos, a organizarse, a manejar planes de desarrollo. Demandan que el hombre contribuya a la crianza de los hijos y al trabajo doméstico.

Otras aspiraciones tienen un carácter lúdico e innovador: el derecho a descansar; la libertad para divertirse y conocer otros lugares «del estado, del país o del mundo». Con ello se desmarcaron de las mujeres de sectores populares que, en los años ochenta, solo pudieron salir de casa argumentando «el bien de la familia», como si las mujeres no tuvieran derechos para sí.

Se afirman derechos reproductivos: decidir el número de hijos, derecho a usar métodos de planificación familiar naturales y artificiales. Pese a la importancia indiscutible que las comunidades eclesiales de base han tenido en los procesos organizativos de las indígenas, en este asunto se desmarcaron del discurso religioso, pero también de la presión comunitaria y de sus propias parejas.

En resumen: las indígenas consignan derechos sociales, políticos, humanos y reproductivos; enfatizan la igualdad, la libertad de movimiento, la no violencia, el

respeto y reconocimiento a las mujeres, la redistribución genérica de los espacios público y privado y de las tareas productivas y reproductivas. El concepto autonomía se ha llevado también a un plano individual”. (Espinosa: 2020, 54-55)

En OIDHO, además este feminismo “propio” y local se pone frecuentemente en diálogo y retoma las luchas concretas históricas de las mujeres y sus conquistas en todo el mundo. En los talleres se habla desde el genocidio de las brujas en Europa a las mujeres en defensa del territorio en Honduras o en Bolivia, las que han luchado por la legalización del aborto en muchos lados, las mujeres zapatistas o las kurdas, los derechos de las mujeres alcanzados en Islandia o los movimientos en contra de las violaciones en España. Se podría decir entonces que se trata de un feminismo “comunitario-global” o “indígena-internacionalista” que parte de las formas de lucha de las mujeres de las comunidades de Oaxaca y que comparte con los feminismos indígenas, comunitarios y populares el propósito de no provocar una ruptura irreconciliable con los hombres, sino considerarlos como compañeros de la misma lucha y realizar una transformación social en conjunto con ellos, enfrentándose constantemente a sus machismos.

“A lo mejor el trabajo de mujeres en OIDHO no es así como un feminismo que no soporta a los compañeros. Sabemos que tienen muchos machismos. Muchas cosas nos las hemos tragado también con el afán de poder trabajar juntos. Ya cosas así gruesas como acosos, las hemos tratado en corto. Y hemos sido tal vez diplomáticas en siempre explicar y al mismo tiempo hemos sido combativas en otras cosas”. (Anita)

El feminismo de OIDHO, si bien se comparte por todos los comités de mujeres de la organización, y aunque cada vez es más aceptado, y en algunos casos celebrado, por los compañeros, no es asumido completamente por la totalidad de la organización. En este sentido se puede definir a OIDHO como una organización indígena, de base, de derechos humanos, magonista, zapatista y con al menos la mitad de su corazón feminista. Además de estos pilares hay otras influencias que han marcado y atravesado su carácter: la teología de la liberación, la educación popular y el internacionalismo.

En cuanto a la teología de la liberación, como corriente de pensamiento y acción comprometida con los pobres y ligada a la práctica de las Comunidades Eclesiales de Base, está claro que ésta

ha tenido una influencia en OIDHO, tanto por el origen de los primeros defensores, ligados a la pastoral indígena, y también por el hecho que concretamente los primeros contactos de las comunidades con la organización se hacían a través de curas ligados a la Teología de la Liberación que estaban presentes en el territorio. En OIDHO existe un respeto a esta tradición religiosa y un reconocimiento al hecho de que se trata de un herramienta que despierta las conciencias de los pueblos contra el poder. Se ha utilizado como medio de relación social y contacto pero no es uno de los pilares políticos internos de la organización, ya que consideran que plantea límites para la organización política.⁵⁹

En cambio, la educación popular es un elemento central de la vida organizativa de OIDHO, pues se trata de la manera con la que se llevan adelante los talleres de formación política para todos sus miembros, y también en los espacios separados de mujeres. Me parece particularmente relevante resaltar el papel de la educación popular como determinante para el afianzamiento de la autoestima, y mencionarla como la principal práctica que, al menos en un principio, ha mediado mi relación con la Asamblea de Mujeres y los comités locales de mujeres.

“La educación popular formulada por Paulo Freire arraigó como el modo de conocer de los sectores populares organizados, facilitó el autoaprendizaje a partir de las capacidades ya existentes en las culturas populares y juega un papel determinante en el afianzamiento de la autoestima de los dominados. Sus metodologías se han extendido a casi todos los movimientos y han jugado un papel importante en la formación de intelectuales propios de los sectores populares”. (Zibechi: 2015, 112)

En el caso específico de los espacios de educación popular entre mujeres, la movilización interna que éstos causan es particularmente fuerte y profunda. En primer lugar porque se ponen en común experiencias, dolores y emociones de una manera que va mucho más allá de un racional “análisis de la realidad”. Este compartir devela estructuras de poder y sometimiento que las

59 [□]Sólo en el primer documento que explica el proyecto de OIDHO y que fue presentado frente al Arzobispo Bartolomé Carrasco, que nunca lo aprobó por ser “demasiado político”, hay una referencia en las primeras citas a versículos de la Biblia:

“Pues ustedes han amontonado riquezas cuando eran los últimos tiempos. ¡Cómo clama el salario que no han pagado a los que trabajaron en la cosecha de sus campos: Las quejas de los segadores han llegado a oídos del señor de los Ejércitos. Ustedes han llevado en la tierra una vida de lujo y de placer. Han engordado y viene el día de la matanza. Han condenado al inocente y lo han matado porque no se podía defender. Santiago 5 3 al 6”. (OIDHO 1992; en OIDHO: 2012, 27)

mujeres tenemos particularmente internalizadas. Cuestionarlas implica desmontar los mandatos de los roles de género, lo cual, no solo deriva en una práctica organizativa o en una acción “hacia fuera”, sino sobre todo requiere de una transformación “hacia adentro” que luego remueve o choca en todos los ámbitos de socialización de las mujeres. En este sentido se pueden considerar los espacios de mujeres, en particular dentro de los procesos de lucha, como detonantes de procesos de transformación subjetiva y política .

Finalmente, el internacionalismo, esa identificación con luchas de liberación de otras latitudes, sin importar las fronteras o el color de las banderas, ha llevado OIDHO a dejarse contaminar o “polinizar” (Pineda Téllez: 2014) por ideas y formas de lucha, así como solidarizarse y abrirse a recibir solidaridad desde diferentes partes del mundo, hasta rompiendo a veces con las constricciones de la mentalidad localista oaxaqueña.⁶⁰ Algunos ejemplos de esta “polinización” entre diferentes colectividades y procesos de lucha que han influenciado el camino de OIDHO han sido: la lucha antinuclear de los años 80 en Alemania, de la que Anita, cofundadora de la organización, fue parte, en particular en cuanto a las tácticas de resistencia pacífica creativa; las diferentes expresiones del movimiento antineoliberal o antiglobalización, en auge en los años 90 y 2000 en todo el mundo, que han influenciado a OIDHO en sus reivindicaciones, discursos y formas de lucha, tanto en relación con los grandes foros y manifestaciones, como con las experiencias de construcción de organización popular territorial en América Latina. También, OIDHO ha tomado como referentes y ha buscado aprender de movimientos antisistémicos como el zapatismo y, más recientemente, del movimiento de liberación del pueblo kurdo, buscando siempre preguntarse qué aprendizajes dejaban estos movimientos para su propio contexto. Por

⁶⁰ Así por ejemplo se refleja en uno de los posicionamientos frente a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en donde se les acusaba de usar el nombre de la APPO para beneficiarse económicamente de Europa.

“En esta gira participaron nuestros compañeros zapotecos Alejandro, abogado y preso político en dos ocasiones y miembro de nuestro consejo político, y Pedro, campesino y también miembro del consejo político de nuestra organización. Ellos fueron nombrados para este trabajo internacional a raíz de su intachable trayectoria en la lucha de nuestra organización y del movimiento oaxaqueño. Fueron en representación de OIDHO, no de la APPO. No acostumbramos representar a quienes no nos han nombrado. Pero sí acostumbramos poner al servicio de todos ustedes nuestro trabajo de años en relaciones con organizaciones internacionales fraternas de base. [...] Es a esta gira de denuncia y contra-información que fueron nuestros compañeros, no a juntar euros o dólares en nombre de la APPO, y no nos deja de asombrar que haya gente quienes, contra todo principio de solidaridad o de internacionalismo proletario, ven a los compañeros extranjeros de lucha únicamente con cara de moneda redituable o de proyecto de financiamiento”. (OIDHO, 2008; en OIDHO: 2012, 151-152)

esta apertura es también que la organización se ha abierto a recibir voluntarios internacionales, en particular desde Alemania, y ha tenido interés en forjar una amistad política con mi colectivo el Nudo Solidario, con vocación internacionalista de cuño libertario, con quien, entre otras colaboraciones, OIDHO ha organizado, en su sede, el “II Encuentro por la Resistencia Global Autónoma”, con invitados/as de México y de otros países. Finalmente, hay que mencionar que las y los miembros de OIDHO, a la hora de identificarse como *magonistas*, que sería lo mismo que decir *anarquistas mexicanos*, y/o como *feministas*, han estado siempre atentas/os a, y en empatía con, las diferentes ideas y prácticas tanto anarquistas como feministas, de ayer y de hoy, como ideas y prácticas de lucha de liberación a nivel internacional e intergeneracional.

1.2 Los derechos humanos ejercidos desde abajo: trabajo comunitario, solidaridad y contrapoder

Como quedó explicado anteriormente, el pilar fundamental de OIDHO, desde un principio, han sido los derechos humanos. Sin embargo, lejos de la visión moderna y estatista de los derechos como algo otorgado desde el Estado, la organización concibió desde un principio los derechos como un asunto colectivo que no se puede ejercer a menos de poner en práctica una profunda solidaridad entre pueblos:

“Y entonces dijimos: los derechos humanos para nosotros como indígenas no se pueden defender de manera aislada. No podemos defenderlos de una forma individual: hay que organizarse para defenderlos. Así se puede fortalecer el grupo o la comunidad y entonces todos podemos enfrentar la violencia de los caciques o la violencia del Estado, porque finalmente eran los violentos. El Estado utilizando a los caciques, a los ricos de las regiones, a cambio de votos (porque esos ricos les daban votos al PRI y a cambio el PRI los dejaba hacer lo que quisieran). Entonces esa fue la forma de organizarse en colectivo [...] Los conflictos que vinieron fueron retomados por todas las comunidades, por todos los comités. Y cuando había un conflicto que era muy fuerte, de tierras o político, todas las demás comunidades se unían y luchaban para resolver ese conflicto. Es decir —muy importante— aunque no fuera de ellos el conflicto, el problema, la violación de los derechos, ellos decían: “nosotros somos solidarios, sabemos que vamos a defender los derechos de esa comunidad, aunque no sea de nosotros, pero estamos por su causa y porque sabemos que es legítima”. Pero también ellos lo hacían

porque sabían que así los demás pueblos serían solidarios con ellos en un momento determinado” (Alejandro)

Es decir, siendo que todas las comunidades que llegaban a OIDHO, llegaban por la necesidad de resolver un asunto de gravedad, al integrarse a la organización se producía una fuertísima “empatía entre agraviados” que hacía que en asamblea se decidiera cuál asunto era más urgente, grave o prioritario, y colectivamente se establecieran prioridades, sin que eso creara divisiones sino, al contrario, más unidad.

“Entonces cuando llegamos, la organización nos dijo que ahora no nos podrían apoyar porque el asunto de Teojomulco era mucho más grave, pero, que si apoyábamos en el plantón, podrían ver nuestro asunto de la reubicación después. Así fue que empezamos a ir al plantón y a participar en OIDHO y nos gustó mucho. Ya nos olvidamos de porqué habíamos llegado y no volvimos a tocar el tema de la reubicación. Hasta que llegó de sorpresa un año después, nos dieron un terreno”.⁶¹ (Felipa)

A las exigencias más fuertes en contra de las injusticias y de la impunidad se iban añadiendo también a los pliegos petitorios asuntos ligados a la falta de infraestructura básica y de interés general para las comunidades como caminos, electricidad, tuberías para el agua, escuelas, centros de salud, espacios deportivos, comedores, etc. Un principio general ha sido siempre el de no pedir apoyos individuales como láminas, pollos o despensas, sino exigir al Estado el cumplimiento de los derechos sociales colectivos. A todas estas demandas, siempre y en todos los casos, se anteponian los asuntos de justicia más prioritarios. Así lo expresa la compañera Montserrat:

“Tiltepec estaba pidiendo mallas para su cancha de básquetbol y Huixtla estaba pidiendo que se ampliara el panteón municipal. San Andrés Lovene estaba pidiendo su camino, y así... Pero entonces se reunieron los comités de estas comunidades y decidieron que la demanda más fuerte sería la de nuestro grupo, la restitución de tierras. Que por la historia del grupo, por la manera en la que nos desalojaron, los compañeros en la cárcel y todo, ya era justo que tuviéramos una reparación del daño. Y todas las demás comunidades renunciaron a sus demandas para que avanzara la nuestra. Porque el gobierno del Estado dijo: “sí pero es que restituirlos a ellos sale en un millón de pesos”, bueno de hecho salía más caro,

61 El terreno que les dieron está ubicado en el municipio de San Lorenzo Cacaotepec, en Valles Centrales. Ahora, ahí viven diferentes familias de la organización, y su grupo se llama *Regeneración*, como el periódico de los hermanos Magón.

pero ellos dijeron que nos daban un millón, “y hacer la carretera bueno eso sale como en 20 millones, o sea olvídenla, pero con un millón imagínense cuántas láminas, cuantos chivos, cuantos pollos, ¿no?... o con un millón pues podemos hacer unas tres aulas para su escuela”, les empezaron a decir a las demás comunidades. Total que fue eso: 20 organizaciones, 20 pueblos que renuncian a sus demandas económicas por la nuestra. Y nosotros éramos un grupo que apenas llegó”. (Montserrat)

Esta solidaridad, que se expresaba en un esfuerzo bastante constante de movilización en los hechos, se convirtió en un ejercicio de contrapoder relevante que conquistó muchas victorias, a pesar de que la represión nunca paró. En 1995 fueron asesinados cinco compañeros de los comités de derechos humanos en la región chatina y zapoteca de la Sierra Sur, ante lo cual OIDHO impulsó foros estatales contra la impunidad junto con otras organizaciones sociales. Pero el caso más difícil de ese tiempo fue el de la comunidad Unión y Progreso, en el distrito de Sola de Vega, en la Sierra Sur, que se logró resolver con fuertes y creativas actividades de movilización.

“Los habitantes de esta comunidad habían huido de su pueblo ante los constantes ataques por parte de caciques de un pueblo vecino grande que estaba dominado por comerciantes de madera y narcotraficantes. Les habían asesinado 9 familiares y les habían quemado todas sus casas y sus campos por no someterse a su régimen”. (OIDHO: 2012, 14)

Frente a hechos de violencia brutal, OIDHO había encontrado una fórmula política que lograba detener los atropellos del Estado a través de la organización de los pueblos y el apoyo mutuo entre ellos. De alguna manera, esta organización entre comunidades lograba hacer frente a estructuras de poder estatales muy arraigadas:

“Para mí, lo mejor que nos ha sucedido durante todo este tiempo es que de todos los asuntos, todos o casi todos, no recuerdo de uno... que no hayamos logrado, que desde el Estado o los caciques llegaran a entender que nuestros pueblos se habían organizado y que tenían que enfrentarlo. Que no era posible sostener una autoridad, sostener una tranquilidad o paz en una comunidad si no se resolvían los asuntos de nuestros pueblos. Es decir, le hicimos hacer ver al Estado que los pueblos organizados pueden reclamar sus derechos y deben de ser escuchados, si no el gobierno tampoco va a tener paz o va a tener tranquilidad. Y entonces, siempre, el gobierno, aunque no quería, tenía que entrar a una negociación con

nuestros pueblos para detener la violencia, la violencia que ellos mismos habían creado, o sus aliados. Y dejar de imponer autoridades, dejar de destruir los territorios de los pueblos. Y entonces en donde quiera que estaba nuestra organización, ahí el gobierno sabía que tenía que respetar a los pueblos. Yo creo que esa es una de las victorias más fuertes que hemos logrado y que nos hizo ser un referente para los pueblos y para los derechos legítimos de las comunidades”. (Alejandro)

Sin embargo, no era suficiente solidarizarse entre comunidades pertenecientes a OIDHO; pronto fue claro que era necesario ir más allá y aplicar los principios de solidaridad y apoyo mutuo a un nivel más amplio.

1.3 De la solidaridad entre pueblos a la política de alianzas

En el periodo entre 1994 y 1997 también fue el auge del movimiento en torno a las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN),⁶² y OIDHO las impulsó todas en sus comunidades, en Oaxaca, e incluso participando en algunos movimientos nacionales:

“En enero 1994 fuimos la primera organización en Oaxaca que levantó su voz en apoyo al levantamiento chiapaneco y formamos junto con el magisterio y otros grupos la Asamblea Estatal Democrática en Apoyo a Chiapas. Después organizamos foros estatales indígenas y nuestras delegaciones participaron en la Convención Nacional Democrática, en el Foro Nacional Indígena de enero 1996 y en los encuentros del Congreso Nacional Indígena. En innumerables ocasiones fuimos a las calles por el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena. Junto con otras organizaciones oaxaqueñas, organizamos el recibimiento de los 1111 zapatistas en 1997, y nuestras organizaciones comunitarias participaron como comités civiles de diálogo en la fundación del Frente Zapatista de Liberación Nacional. Estábamos dispuestos a dejar de existir como organización”. (OIDHO: 2012, 15)

Me parece relevante hacer hincapié en esto último que se menciona en la cita anterior, para subrayar que OIDHO siempre tuvo la conciencia de que la lucha era a múltiples niveles, no solo

62 [□] El Ejército Zapatista de Liberación Nacional es una organización política, en sus inicios más marcadamente político-militar, que se levantó en armas en 1994 en Chiapas, declarando la guerra al Estado Mexicano, exigiendo el cumplimiento de 11 demandas (*trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*). Con los años se ha convertido en un referente político a nivel internacional, y a nivel nacional su papel ha sido fundamental para la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas de México.

en el local o estatal, y que era necesario poner una disposición política fuerte para construir espacios de articulación más amplios, algo que ha representado un reto importante para los movimientos sociales en México, que viven una fuerte fragmentación. A continuación, se reporta un relato sobre este pasaje histórico:

“En 97 hubo la propuesta política de los zapatistas del Frente Zapatista de Liberación Nacional. Lo discutimos ampliamente en nuestras asambleas. Dijimos: “si eso cuaja, hasta estamos dispuestos a dejar de existir como OIDHO y que nuestros comités locales sean Comités civiles de diálogo del Frente, porque de hecho así estamos constituidos, no nos causa ningún problema, ¿no?” [...] Entonces recuerdo que en 97 más de 100 compañeros de OIDHO fueron al Encuentro Nacional del Frente Zapatista en México. Primero lo tratamos de impulsar aquí, en los Foros Estatales Indígenas. Ahí nos topamos por ejemplo con Adelfo Regino y Servicios del Pueblo Mixe que nada querían con el Frente Zapatista “que la gente no va a entender eso, que les da miedo, que esto y que el otro”. Y nosotros impulsamos eso [...] “Total”, dijimos, “bueno, si los demás de Oaxaca no quieren, nosotros sí queremos”. Pero dijimos a las comunidades: “miren, el zapatismo es así, nosotros hacemos gestiones, ellos no hacen gestiones. Si vamos a estar ahí, olvídense de las gestiones. Nada con el Estado”. Y se discutió y se platicó a nivel local. Más de 100 compañeros de OIDHO fueron con sus propios recursos a la reunión Nacional del Frente Zapatista de Liberación Nacional, muy animados, muy dispuestos, “ahora sí, aunque no seamos OIDHO vamos a ser algo todavía más grande, vamos a ser zapatistas, pero sin armas”. No pues, regresaron decepcionados, porque los discriminaron terriblemente, digamos los urbanos y los rolleros, no los dejaron ni hablar, ni los escucharon, ni los tomaron en cuenta. Regresaron y dijeron “vamos a seguir siendo OIDHO”. (Rosa, fundadora de OIDHO)

A pesar de la decepción puntual, OIDHO siguió adhiriendo más adelante a las propuestas zapatistas que surgieron pero, ante la falta de avance de la propuesta del Frente, la crisis económica sin precedentes en la que se hundieron las comunidades por las políticas neoliberales⁶³

63 El neoliberalismo, además de afectar la estructura productiva industrial, tuvo efectos desastrosos en el campo mexicano, especialmente para los pequeños productores. Según la información publicada por la Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio (RMALC), en 1987, pocos años después de la crisis de la deuda mexicana de 1982, el Banco Mundial le prestó al gobierno mexicano 300 millones de dólares, con algunas condiciones. Una de ellas consistía en eliminar todas las protecciones al sector agropecuario. En particular, el Banco Mundial le exigió al gobierno tomar las siguientes medidas: a) dismantelar el precio de garantía de los cultivos básicos; b) aumentar el precio de los fertilizantes (que en México eran de los más baratos del mundo); c) subir el precio del agua para riego; d) vender varias empresas estatales relacionadas con el campo; e) despedir a una gran cantidad de empleados y empleadas de la Secretaría de Agricultura; y f) eliminar el sistema de cupones para apoyar a las familias pobres. (Ragazzini 2018: 39). A estas medidas se suma también la reforma constitucional al artículo 27 (1992) que permitió la compraventa de la tierra ejidal, así como una serie de políticas sociales focalizadas a los

de los gobiernos de Salinas de Gortari (1988-94) y Ernesto Zedillo (94-2000), y la devastación del territorio causada por el huracán Paulina (1997), OIDHO buscó la formación de nuevas alianzas.

“En el mismo 1997, las organizaciones CODEP, CODECI, UCIZONI, FIOB,⁶⁴ y OIDHO formamos una alianza estatal del Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón” CIPO-RFM, en su versión original, como alianza de miles de bases indígenas, misma que posteriormente se desintegró por protagonismos y traición de un grupúsculo que no pertenecía a ninguna de las organizaciones fundadoras. Como CIPO-RFM original seguíamos luchando por los Acuerdos de San Andrés, contra la espuria ley indígena oaxaqueña, y contra las constantes violaciones a los derechos humanos en nuestro Estado”. (OIDHO: 2012, 15)

La política de alianzas es un reflejo a nivel territorial más amplio del mismo principio de solidaridad que se fomenta entre comunidades, algo que OIDHO ha considerado necesario para hacer frente al poder. Ha habido muchos casos en donde las comunidades de OIDHO se han movilizadado en plantones de varias semanas por casos de represión que ni siquiera tocaban a una comunidad de su propia organización, sino de otra. Durante su proceso, OIDHO ha construido diferentes tipos de alianzas, sobre todo en Oaxaca pero no exclusivamente. Algunas alianzas han sido con organizaciones con las que se coincide políticamente a profundidad, donde hay un análisis compartido y/o principios comunes, por ejemplo en 1994 la Asamblea Estatal en Apoyo a Chiapas. Otras alianzas han tenido que ver más con la necesidad de hacer bloques de movilización y negociación con el Estado, bajo acuerdos comunes.

“Y entonces ahí nace la idea de la política de alianzas. Nosotros empezamos a crear alianzas muy fuertes. Desde el 94-95 creamos la primera alianza que se llamaba COICO, Concejo de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Oaxaca. Esa organización duró casi dos años. Era una organización muy grande porque nos agrupamos aproximadamente 10 organizaciones. Después formamos lo que es el CIPO, el CIPO original, Concejo Indígena Popular de Oaxaca Ricardo Flores Magón. Y después formamos la COMPA, Coordinadora Oaxaqueña Magonista

más pobres, que según muchos análisis críticos han profundizado la pobreza (Álvarez: 2006) para supuestamente compensar la eliminación de los precios de garantía y la disminución de inversión en servicios públicos (salud, educación, infraestructura).

64 CODEP: Consejo de Defensa de los Derechos del Pueblo; CODECI: Comité de Defensa Ciudadana; UCIZONI: Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo; FIOB: Frente Indígena de Organizaciones Binacionales.

Popular Antineoliberal. Empezamos a formar esas alianzas, y así seguimos formando alianzas, por ejemplo la alianza que tenemos con el Nodo, CODEDI, y el CAMA, (AMZ- Alianza Magonista Zapatista): son alianzas de muchos años. Y tenemos alianzas de otro tipo como el COOA (Concejo de Organizaciones Oaxaqueñas Autónomas). Entonces son alianzas que pensamos que tener para sobrevivir políticamente, de otra manera es muy difícil sobrevivir en esta situación que se vive aquí en el Estado. Digamos que esos son los procesos que hemos construido durante todo ese tiempo” (Alejandro).

A principios de 1998 OIDHO y el CIPO-RFM recibieron a los delegados zapatistas en sus municipios y llevaron a cabo la consulta nacional que impulsaron por el respeto a los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio a la que convocaba la quinta Declaración de la Selva Lacandona. En abril del mismo año hubo dos actos políticos que atrajeron la represión brutal del Estado en contra de OIDHO y el CIPO-RFM original: el primero fue que la comunidad chatina de San Juan Quiahije, donde OIDHO tenía presencia, se declaró municipio autónomo, y al mismo tiempo el CIPO convocó a una reunión nacional de organizaciones sociales.

“Como nada cuajaba a nivel nacional convocamos a una reunión nacional de organizaciones indígenas para abril 98. Y eso ya no le gustó al Estado. Entonces empezaron tal vez por la parte más débil. En Tuxtepec, de CODECI había dos dirigentes, tipo líder, aunque los hayamos criticado muchas veces, pero así trabajaban, que entraron la subprocuraduría de Tuxtepec por unos asuntos de unas tierras que defendían y, saliendo de ahí, los desaparecieron, siendo miembros del CIPO-RFM original. Nadie supo dónde quedaron. Entonces ese fue el primer ataque frontal. Era gobernador Diódoro, gobernador priísta, ahora es como senador panista, ¿no? [...] Dijimos “Bueno ya van a empezar a reprimirnos, como somos un intento de alianza”. Estábamos en cinco regiones claves del Estado. Entonces prácticamente hicimos un levantamiento civil exigiendo que aparezcan los dos compañeros. Nos tocan a dos, nos tocan a todos. Y tomamos la subprocuraduría de Tuxtepec. Tomamos los juzgados en Tlaxiaco, en Pinotepa, en Puerto Escondido, en Matías Romero, en María Lombardo, el mismo día a la misma hora, exigiendo la liberación de esos dos compañeros. Y eso lo hicimos durante bastante tiempo” (Anita).

En un acto masivo de represión el gobierno mandó a los cuerpos policiacos a desalojar violentamente los edificios tomados, golpeando a cientos de personas y encarcelando a más de 107 compañeros:

“La mayoría los llevaron al penal de Etlá y a los que ellos consideraron líderes, 7, los llevaron aquí a Ixcotel, no sin antes torturarlos. Los maltrataron, les querían aplicar la ley de fugas...⁶⁵ A Alejandro y al otro los llevaron a la Sierra de Ixtlán, los maltrataron terriblemente, los golpearon, los dejaron 72 horas sin agua para que les dolieran más los golpes. A los demás los transportaron en camionetas con la batea recalentada, ese es un método de tortura de dictaduras militares. Una señora hasta tenía la huella de la bota de un militar en el pecho. Fue terrible. Incluso después logramos una recomendación de la CNDH en contra de Diódoro por esas acciones.
[...]

¡Ah! y también hay que mencionar que en todo ese tiempo contra Alejandro tuvieron mucha saña porque una de nuestras comunidades como OIDHO se había declarado municipio autónomo, San Juan Quiahije y le hicieron un operativo tremendo pues, no sé cuántas camionetas del Estado. Pues sí, Alejandro también fue a dar a la cárcel por defender los Acuerdos de San Andrés [...] Porque tuvimos en ese tiempo marchas contra la ley foxista”. (Anita)

También en esa época la organización fue desalojada de su local en el centro de Oaxaca y anduvo en búsqueda de otro, hasta que pudo comprar un terreno en Santa María Atzompa, donde poco a poco construyó su sede que mantiene todavía hoy.

Frente a la disolución del CIPO-RFM, OIDHO procedió a la creación de otras alianzas, primero la Alianza Magonista Zapatista, de cuatro organizaciones, y después la COMPA, Coordinadora Oaxaqueña Magonista Popular Antineoliberal, en la cual participaban 6 organizaciones sociales de bases indígenas luchando juntas por las demandas de los pueblos. En este periodo dos casos difíciles estaban al centro de las actividades: el caso de la defensa del municipio de Santiago Xanica en contra de la imposición de autoridades y el caso de los presos de Teojomulco, ambas comunidades con bases de OIDHO, desde los primeros años noventa.

“Santiago Xanica, municipio zapoteco de la Sierra Sur, históricamente ha tenido que enfrentar imposiciones de cacicazgos sostenidos por los gobiernos priístas. En 1999 se impuso otra vez una autoridad priísta desde la capital de Oaxaca, lo cual generó protesta en el municipio cuyos pobladores vieron violada su

65 La llamada “aplicación” de la *ley de fugas* es un tipo de ejecución extrajudicial o paralegal que consiste en simular la evasión de un detenido, especialmente cuando es conducido de una prisión a otra, para, violando todo derecho de *habeas corpus*, poder así suprimir la vigilancia de la fuerza que lo custodia y encubrir el asesinato del preso tras el precepto legal que permite hacer fuego sobre un fugitivo que no obedece al «¡alto!» conminatorio de los guardias.

autonomía y conformaron el Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas (CODEDI-Xanica). En reiteradas ocasiones, el gobierno sitió al municipio con los cuerpos policiacos y con el ejército mexicano, a pesar de que las protestas de la comunidad y de nuestras organizaciones todas fueran pacíficas. La comunidad eligió una autoridad popular y en el marco de la COMPA impulsamos toda una serie de acciones de protesta en la ciudad de Oaxaca y en la ciudad de México. Finalmente en el año 2000 logramos el desconocimiento formal de la autoridad impuesta de parte de la Cámara de Diputados de Oaxaca, y la comunidad pudo elegir su nueva autoridad por los usos y costumbres en asamblea. Esta asamblea se dio un reglamento interno consagrando los principios del derecho consuetudinario de la comunidad”. (OIDHO: 2012, 17)

En cuanto al caso de Santo Domingo Teojomulco, en el 2002, el gobierno estatal de José Murat detuvo arbitrariamente a 17 habitantes de la comunidad, culpándolos injustamente de la masacre de Agua Fría en la Sierra Sur, entre ellos ancianos y un menor de edad. OIDHO respondió al llamado de las autoridades municipales de asumir la defensa así como de contrarrestar la campaña mediática gubernamental. Se conformó el Frente Cívico de la Sierra Sur, que junto con OIDHO y la COMPA, llevó a cabo una lucha muy fuerte que incluyó una marcha a México, una toma pacífica de la CNDH y un plantón de varios meses en el Zócalo de Oaxaca (que fue atacado con perros adiestrados y gases lacrimógenos) hasta que finalmente, en 2004, se pudo celebrar la liberación de los últimos presos de Teojomulco.

“Nos tocó todo... Nos tocó ver como salen los presos de Teojomulco, nos tocó ver la liberación de los compas el último día del gobierno de José Murat, y la llegada de Ulises Ruíz: ese día salieron los compañeros. Se había movilizó la COMPA que era la alianza que teníamos en ese momento con otra organización, con CODEDI, OIDHO, con una organización del istmo que se llama FUDI y otra organización que es marxista-leninista que son los de CODEP. Pero yo creo que eran buenos compañeros, yo tengo buena opinión de ellos hasta ahora, ¿no? Y habíamos movilizó 3000 compas, para recibir a Ulises. Pero entonces les habla Murat a los compañeros y les dice que no marchemos, que no bloqueemos y que dejemos llegar a Ulises. Porque la sección 22 se va a movilizar y va a hacer su bloqueo y todo, pero ellos saben que nosotros no vamos a estar gritando afuera, nosotros vamos a impedir que entre. Entonces pues nos replegamos, y en la noche como a las 7-8 de la noche llegan los compañeros al local de OIDHO. Y estábamos ahí en la cancha, y era así como la fiesta de que por fin, dos años y medio casi para liberar a esos compañeros y eran los últimos tres que quedaban. Y era un caso muy duro, muy difícil: desgastó mucho a la organización, desgastó mucho a Teojomulco, pero bueno... salieron. Y estábamos bien contentos el

primero de diciembre, y para el 15 de enero pasa lo de Xanica. Que hieren a los compañeros, que Abraham está en la cárcel, que no se qué...” (Montserrat)

Las mujeres de ODHIO participaron de todos los procesos de movilización y defensa de los derechos colectivos de sus pueblos, apropiándose de cada vez más aprendizajes en cuanto a su capacidad de enfrentarse a las injusticias. Estos aprendizajes las impulsaron para aprender a enfrentarse poco a poco también ante las injusticias que vivían como mujeres y a encontrar las maneras para solidarizarse entre sí.

1.4 “Las mujeres participando aprendemos”: desafiando la exclusión política en las comunidades

En la declaración ante el Foro Estatal Indígena en el 1996, donde se discutía sobre la constitución del Frente Zapatista de Liberación Nacional, la voz que más peso tuvo en el posicionamiento de ODHIO fue la de las mujeres. Después de describir su situación, en cuanto a la sobrecarga en el trabajo y falta de atención en salud, en cuanto a la negación de su participación en las comunidades, frente al abandono del gobierno en términos de servicios públicos básicos, frente a la división de las sectas religiosas como instrumentos utilizados por el PRI a favor del neoliberalismo, frente a la mentira y humillación del gobierno a la que los pueblos zapatistas pusieron un alto, concluyeron:

“Viendo toda esta situación a nivel familia, comunidad, estado y país, como mujeres indígenas proponemos y exigimos lo siguiente:

Hay que luchar con todas nuestras fuerzas para que se respeten a los pueblos indígenas. Hay que seguir organizándonos, uniendo nuestras fuerzas, también con las compañeras y compañeros zapatistas, hasta lograr un gobierno que respete nuestras culturas y nuestros derechos.

Como mujeres queremos que se nos respete el derecho de participar en las asambleas siempre, no solamente cuando somos viudas. Tenemos el derecho de nombrar y ser nombradas para cualquier cargo o servicio. El pueblo lo formamos hombres y mujeres y tenemos el derecho de organizarnos sin que nos impongan qué tenemos que hacer. Tenemos el derecho a votar sin manipulaciones. Tenemos el derecho de ser respetadas como personas tanto por parte de los compañeros

como por parte de las autoridades, también en la impartición de la justicia. Exigimos el derecho de recibir herencia y poseer tierras.

Nos hemos organizado en nuestras comunidades y hemos manifestado públicamente en innumerables ocasiones, inclusive marchamos hasta la Ciudad de México. Así estamos aprendiendo. Participando aprendemos. Vamos aprendiendo cada vez más de política y de leyes. Estamos superando el miedo de liberarnos del sistema patriarcal que nos tiene sometidas, por eso hay que organizarse, meterse de lleno, aunque nosotras tal vez no veremos los frutos sino nuestros hijos e hijas. A las mujeres de nuestro tiempo nos toca luchar y enseñar como llegar a un México democrático de hechos, no de palabras, y de ambos, mujeres y hombres”. (OIDHO, 1996: en OIDHO 2012, 47)

Esta declaración no es solo un discurso, sino que es el reflejo del trabajo que OIDHO estaba realizando a nivel interno y hacia fuera, de manera colectiva. En el Resumen *de la Historia de nuestra organización para conmemorar 20 años de lucha*, se destacan varios elementos en su recorrido que lo demuestran. En una de las primeras comunidades cuyo conflicto fue fundante para el nacimiento de la organización, Mazatlán Villa de Flores (región Mazateca), “también logramos la participación de las mujeres en los tequios (trabajo en común organizado) y en la asamblea del pueblo” (OIDHO, 2012), un logro que después se repetiría en otras comunidades. También llama la atención, y es un reflejo de la participación activa de las mujeres en la organización, que durante la lucha por la defensa del caso de la comunidad de Unión y Progreso (Sola de Vega, Sierra Sur, en el periodo 94-97), un caso muy difícil en donde la comunidad luchaba en contra de los graves atropellos de caciques y narcotraficantes, la organización, después de marchar en Oaxaca y México y hacer plantones en frente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, decide utilizar como herramienta de lucha la ocupación del espacio público con el espacio doméstico:

“Y finalmente hicimos un campamento de meses en el Zócalo de Oaxaca: construimos un rancho, trajimos chivos y gallinas, lavaderos y tendaderos, y la gente de Unión y Progreso vivía ahí apoyada por las demás comunidades que se turnaban. Ahí celebramos la fiesta de los Muertos”. (OIDHO, 2012)

Anita, la única mujer entre los fundadores de OIDHO, recuerda un episodio que fue determinante en la conciencia de las mujeres de la organización, sobre la necesidad de dar voz a las demandas

de las mujeres, como algo que no estaba dado sino que había que pelear, inclusive al interior de la organización.

“En algunas marchas propias de OIDHO, cuando se trataba de gestión, de demandas materiales, habíamos metido nuestra cuchara las mujeres. En una marcha nos reunimos y dijimos: “Bueno, ¿y nuestras demandas cuáles van a ser, ¿no?” Y llevamos un listado de que “estas son las demandas de las mujeres de estas comunidades”. Ha de haber sido 1996, 1997, por ahí. Las compañeras me habían dicho: 'tú les llevas a la oficina ese pliego'. Y yo voy, muy quitada de la pena: 'mira, las compañeras dijeron que a eso que hicieron para los pueblos, si se podría agregar esta lista'. Eran demandas para los pueblos que se les olvidaron a los comités hombres, por ejemplo, 'en tal lado hace falta un aula para el kinder o 'en tal lado se necesita apoyo para la siembra de no se qué', o sea ni siquiera era algo feminista ¿no? Y todavía estaba ese licenciado, que después fue expulsado, y me dice: '¿cómo que demandas de mujeres? ¿Ya van a empezar a dividir?' Y que me mentó la madre, y lo oyeron hombres y mujeres. Hubo compañeros que trataron de mediar [...] y, por otro lado, se enojaron mucho las mujeres '¿Cómo que te va a tratar así?'[...] Y varias mujeres dijeron; 'Bueno, entonces algo hace falta aquí'. Nos quedó como espina se podría decir”. (Anita)

El 8 de marzo de 1998, en el Día Internacional de la Mujer, las mujeres de OIDHO junto a las mujeres de la alianza de la que formaban parte, el CIPO original RFM, realizaron una marcha de 1000 mujeres indígenas, bloqueando las principales entradas a la ciudad de Oaxaca, en contra del gobierno estatal del Diódoro Carrasco (OIDHO : 2012, 15).

“Se trató de abrir unas ventanillas para demandas básicas de las comunidades, y en una de esas ventanillas, el gobernador dijo: '¿para qué quieren fondos de agricultura de traspatio de mujeres si ni hay mujeres en sus organizaciones?' Ya de ahí hicimos la marcha de 1000 mujeres del CIPO para decir 'sí hay mujeres'. Y todo eso fue un aprendizaje tremendo para todos, porque en esa marcha de mujeres los hombres eran la comisión de cocina, higiene, y una comisión nomás que asesoraba para la negociación pero la comisión de prensa, de negociación, de todo, eran mujeres de cinco organizaciones”. (Anita)

Ese mismo año, en el marco de los actos de resistencia y movilización frente la represión del gobierno de Diódoro, quien había encarcelado primero a 130 compañeros y luego a 7 del CIPO, se hizo presente también la participación específica de las mujeres de las organizaciones con una huelga de hambre de mujeres (OIDHO: 2012, 16). En general, de esta época en donde todavía la

participación de las mujeres en OIDHO no se reflejaba en una estructura organizativa propia, se rescata mucho la importancia de la alianza de las mujeres de distintas organizaciones como fuerza de la alianza general del CIPO.

“Insistimos mucho las mujeres de OIDHO de que, si se construye una alianza, que participen hombres y mujeres. Eso nos daba más ímpetu para participar en las reuniones de construcción del CIPO-RFM. E incluso hicimos un periódico mural: 'las mujeres en esta organización participamos en esto, esto, esto. Y en el mixto hacemos esto'”. (Anita)

En una presentación y un folleto que sirve para que las compañeras de los comités locales que se han incorporado en los últimos años conozcan cuál ha sido la lucha de las mujeres de OIDHO durante la primera década, se resume así:

“Muchas mujeres en las diferentes regiones de Oaxaca se hicieron miembros de nuestra organización. En cada una de nuestras comunidades luchamos por el derecho de las mujeres a participar en la asamblea comunitaria y en la organización local de OIDHO. Participábamos cada vez más compañeras, pero nos dimos cuenta que aún así, muchas veces no nos tomaban en cuenta ni escuchaban nuestras opiniones y demandas. Además, también nos dimos cuenta que muchas compañeras no se atrevían a participar en la lucha; ni siquiera las dejaban salir de la casa y del pueblo, porque se pensaba que su lugar son la cocina, el lavadero y solo se deben dedicar a su familia. Al querer participar en la comunidad y en la organización, nos topamos con todo un sistema machista que no respeta nuestros derechos como mujeres. Entonces decidimos seguir participando en todo, pero además llevar a cabo nuestros propios talleres y asambleas. En nuestros talleres de mujeres, juntas aprendíamos más sobre nuestra realidad y nuestros derechos. Construimos nuestra primera Casa de la Mujer, en donde hicimos nuestras reuniones. Trabajamos, sembramos y hasta nos divertimos juntas. Pero sobre todo: ¡seguimos luchando!” (Mujeres de OIDHO, 2019)

La lucha de las mujeres de los años noventa por la participación política en la organización y en las comunidades de los años noventa fue el antecedente para proponer alternativas en las formas de organización en la siguiente década.

2. ¿Adaptarse a la estructura organizativa o adaptar la estructura organizativa?

A mediados de los años noventa, más de treinta comunidades acudieron a OIDHO por los atropellos del gobierno a sus asambleas y autoridades y por la falta de infraestructura básica, como fue el caso de las regiones Chatina y Zapoteca en la Sierra Sur y Costa de Oaxaca. Por lo tanto, en esta etapa se vio necesario consolidar una estructura organizativa democrática, basada en la tradición comunitaria de los pueblos antes descrita: incorporando entonces, inevitablemente, tanto lo mejor de esa tradición, como también su hegemonía masculina.

La estructura de OIDHO se ha conformado mediante la articulación de las organizaciones comunitarias, los comités locales de OIDHO, los que, en muchos casos, construyeron también una pequeña sede local, una casita de la organización en la comunidad. Los comités locales a su vez conformaron, y actualmente conforman, la asamblea general, que sesiona cada dos meses, y cada dos años nombra su Consejo Directivo. Cada consejo directivo, conformado por seis personas (presidente/a, secretario/a y tesorero/a y sus suplentes) dura dos años y las personas que asumen el cargo tienen que dejar su comunidad e ir a vivir en la sede de OIDHO, prestando servicio. Las y los compañeros que han cumplido su servicio en el consejo directivo, además de los fundadores, conforman el Consejo Político de la organización. Para realizar los trabajos políticos de la organización, además del Consejo Directivo, la asamblea nombra unas comisiones de trabajo como la Comisión Política, la Comisión de Capacitación y Formación Política, la Comisión de Comunicación, a las que más adelante se agregaron la de Gestoría, la de Mujeres (antes), Agroecología y Salud. Para la defensa jurídica de los casos, se forman equipos de abogados tanto de la organización como invitados externos dispuestos a apoyar. Para gestiones jurídicas más sencillas se capacitan a los comités comunitarios.

Esta es la estructura con la que todavía la organización se rige, con un cambio fundamental, a partir del 2000, cuando la comisión de mujeres dejó de existir como tal y se transformó en una estructura paralela de puras mujeres, con comités locales, asamblea y comité general de mujeres.

2.1 “Ser como somos”. La estructura separada de mujeres

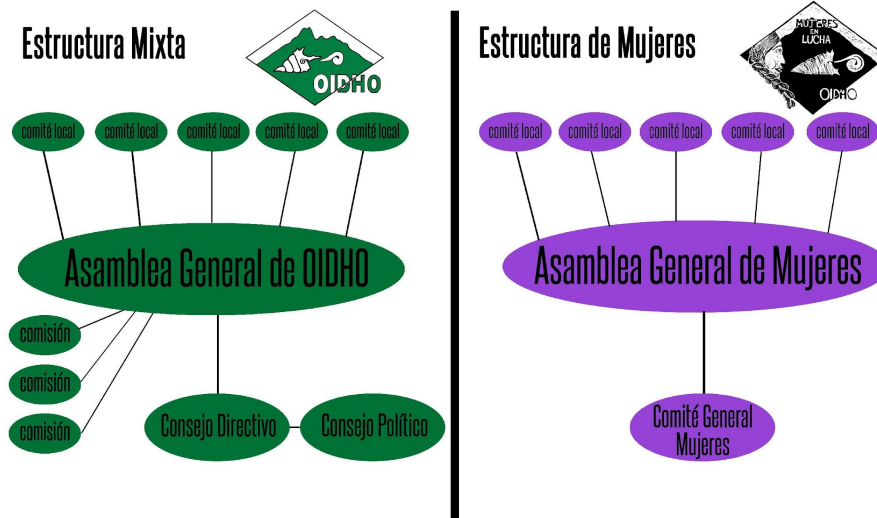
En el 2000, después de que OIDHO fue desalojado de su oficina en el centro y logró construir con trabajo colectivo una primera galera en un terreno que había logrado comprar en Santa María Atzompa (Valles Centrales), las mujeres de la organización se reunieron con la intención de retomar los aprendizajes de la década anterior y discutir, primero entre ellas, y luego con la asamblea general, la propuesta de crear una estructura propia de mujeres, con comités locales de mujeres, Comité General de Mujeres y Asamblea de Mujeres, además de la estructura mixta. Se discutió seriamente, se tuvo que argumentar, poniendo sobre la mesa las ventajas y las desventajas, y se aprobó con la mayoría de los comités a favor, formando a partir de ese momento parte del reglamento interno de OIDHO.

“En la galera nos reunimos las mujeres como antes y dijimos: “Ahora sí vamos a proponer. Necesitamos una estructura de mujeres”. Y propusimos que haya comités de mujeres. No comités de hombres y comités de mujeres: sino comités mixtos y comités de mujeres, porque también vemos que a veces la mayoría en las marchas somos mujeres, la mayoría en la organización somos mujeres, y ya luego en los cargos no hay ni una, ¿no?... en las decisiones no hay ni una. Entonces propusimos a la asamblea general que queríamos hacer un trabajo de mujeres al interior de la organización, sin menoscabo de lo conjunto, que no es una ruptura.

[...] Es más, yo había pensado más bien en una representante de asuntos de mujeres dentro del comité mixto, pero las mismas mujeres y hombres, como piensan en cuestión de comité, lo convirtieron en comité. Yo ni siquiera lo había pensado pero cuando quedó así, pensé “¡tantito mejor!”

[...] Claro que tuvimos que explicar, porque los otros comités no van a ser de hombres (sino mixtos). Que la doble opresión... que era como decir “si va a haber comités de negros entonces también que haya comités de blancos”, lo cual es una falacia ¿no? Total se aprobó, ya de ahí lo tuvimos que empezar a construir”.
(Anita)

Estructura organizativa de OIDHO



Empezar a construir los comités y así poner en práctica la propuesta de la estructura de mujeres aprobada en el reglamento fue una tarea intensa de formación y organización, no sin obstáculos. Para las comunidades que se iban integrando a OIDHO en esos años no era algo inmediato de aceptar.

“Cuando nosotros hicimos la reproducción del primer taller de mujeres, era para hacer medicina natural, [...] y bueno hablas de muchos temas, no nada más haces medicina natural. En una asamblea ya del grupo nos cuestionan de porqué nosotras estamos hablando de temas de política, que los talleres de mujeres son para hacer galletas, esas cosas ¿no? (se ríe). Que para eso están los talleres de formación política, para que todo el grupo hable de política, no en los talleres de mujeres, eso no es. Y lo tratan en una asamblea del grupo, entonces pues ya, empieza a haber una división. Nosotras dijimos: “no puede ser”. E incluso ellos van a OIDHO y preguntan en OIDHO que si en verdad las mujeres pueden hablar de política, o por qué lo estamos haciendo. Entonces bueno... ¿había estas visiones, no?” (Montserrat)

“Perdimos una comunidad en donde los hombres rotundamente se negaron a que vinieran las mujeres. Les dijimos “entonces ustedes no pueden ser miembros”. Se quedaron estupefactos que hasta nuestros hombres les dijeron, “lo sentimos, entonces no pueden ser miembros de OIDHO”, “¿Cómo?” dijeron. “Sí” dijimos, “ese es el reglamento”. (Anita)

Los espacios de mujeres, tanto los espacios políticos como el espacio físico de la casa de mujeres que construyeron en la sede, empezaron a funcionar como primer ámbito para crear solidaridad entre mujeres y romper con la división y aislamiento que éstas vivían entre ellas culturalmente en sus comunidades. También empezaron a cumplir la función de formación a nivel local y general y de entrenamiento político para romper las barreras que les impedían participar en los espacios mixtos y asumir cargos.

“Cuando llegué aquí ya existía el espacio de mujeres y yo me sorprendí mucho de encontrar un lugar donde las mujeres se apoyaban entre sí. Porque nuestra cultura en las comunidades es de mucha división y competencia entre mujeres [...] En cambio aquí por primera vez encontré un espacio en donde las mujeres no te critican, sino que te escuchan, también te dicen donde no estás haciendo bien, pero sin juzgarte”. (Felipa)

“La estructura de mujeres es para que pierdan el miedo de participar, de coordinar, de hablar. Y así fue, o sea, muchas, que después fueron nombradas, aprendieron en la estructura de mujeres”. (Anita)

En la experiencia de su estructura separada, las mujeres de ODHON se miran en el espejo de otras organizaciones con las que se han articulado y están conscientes de la particularidad de su proceso, ya que han visto como en otros procesos organizativos las mujeres terminaron saliéndose o escindiéndose de su organización.

“Dos de las mujeres más capaces del CODEP se separaron del CODEP. Y la mayor parte de las mujeres de UCIZONI se salieron de UCIZONI y formaron su colectivo a parte. Yo creo que hasta nuestros hombres tuvieron mucho cuidado para que no pase lo mismo, pero también porque nuestros hombres querían mucho a esas mujeres. Eran muy inteligentes, muy humanas, muy combativas y súper amables. [...] Yo creo que no lograron construir su estructura al interior, entonces la construyeron afuera”. (Anita)

Es importante evidenciar aquí que la creación de la estructura de mujeres no representa solo algo paralelo sino que es una innovación que representa un vuelco de sentido de la tradición organizativa de los *usos y costumbres* (y también de la tradición organizativa de la izquierda que reproduce, aunque quizás con una faceta más democrática, el modelo masculino estatal). El hecho de que no se trata de un asunto decorativo sino un vuelco de sentido de la organización se

vio con el tiempo y quedó claro con la transformación de la participación de las mujeres en la estructura mixta.

2.2 “Perdimos el miedo y la vergüenza”. Las mujeres en la estructura mixta y en la política de alianzas

A partir del trabajo de formación con los comités de mujeres, a partir de su propia práctica organizativa local y de empezar a asumir cargos como mujeres, a nivel local y general, las mujeres de ODHIO empezaron a luchar para participar de distinta manera al interior de la estructura mixta. En el *Resumen de la Historia de ODHIO* se relata así:

“No ha sido fácil ante la férrea tradición del machismo, pero el hecho que más de la mitad de los miembros de nuestra organización somos mujeres habla de los resultados de este proceso. Contra múltiples obstáculos logramos la participación de las mujeres en las asambleas de nuestras comunidades y en todas las actividades de la organización. En algunos casos incluso la elección de mujeres como parte de la autoridad comunitaria y parte de nuestro mismo concejo directivo. ‘Perdimos el miedo y la vergüenza’, como decía una compañera anciana”. (ODHIO, 2012)

Esta lucha, como aquí lo explican, no es contra los hombres sino contra el machismo, muchas veces ejercido por los hombres, pero también reproducido por los propios miedos de las mujeres, que tuvieron que ir enfrentando. Poco a poco, las cosas maduraron en el proceso interno para que las mujeres empezaran a ser nombradas también en los cargos de dirección de la organización a nivel general. Estos cargos son duros de sostener para las mujeres porque implican vivir en la sede de la organización por dos años, es decir dejar de estar de planta en su comunidad. Después de que una mujer Ikoots que estuvo brevemente como suplente en el Concejo Directivo, en la década de los 90, pero que falsificó documentos junto con un compañero que fue expulsado, la primera mujer que fue nombrada y asumió el cargo en su totalidad lo hizo hasta 2006.

“Por un tiempo no hubo mujeres en la estructura, no siempre es porque los hombres no quieren, a veces las mujeres no quieren, es un trabajo largo. Y ya de ahí varias veces nos asombramos... porque como uno de los requisitos para ser del Consejo Directivo es haber sido Comité Local y haber cumplido... ya con el tiempo había varias compañeras que cumplían con eso y... sorpresa, no las

nombraban. Si bien es cierto, las ponían en toda la lista para formar la terna, que sí cumplieron, pues no las nombraban. Y ya de ahí empezaron lentamente a nombrar, suplentes... También había más mujeres en las asamblea de nombramiento”. (Anita)

“Cuando vino el cambio de mesa, pues se propuso en las ternas como secretaria, salió mi mamá. Como presidenta no. Pero salió en la terna de secretaria y no ganó como por dos votos. En la terna de tesorero no ganó igual como por tres, cuatro votos y... cuando vienen las suplencias, todas las mujeres se levantan. Todas las comunidades y todas las mujeres votaron por mi mamá para suplente de presidente. Y hasta se iban riendo, o sea votaban y se regresaban riendo. Era así como la venganza de las mujeres, no sé [...] Y Anita estaba diciendo: “es la primera vez que hay una mujer en la mesa, así elegida por la asamblea”. Hasta el 2006, o sea había Comisión de Mujeres, había reunión de mujeres pero no había mujeres en la mesa general de OIDHO. Entonces en 2006 se juntan las compañeras y dicen: vamos a elegir a una mujer. Y eligen a mi mamá”. (Montserrat)

Las asambleas de nombramiento del Consejo se han convertido en los últimos años en un ámbito de batalla interna de las mujeres, un espacio donde evidencian y resisten al “cabildo de los hombres”. Este aspecto se profundizará en el capítulo 4 sobre los retos de las mujeres en la organización.

En cuanto a la política de alianzas, si bien es cierto que desde los años del CIPO-RFM, OIDHO había impulsado la participación de las mujeres en las articulaciones, a partir del proceso de estar en diferentes cargos de la organización, algunas mujeres empezaron a tener papeles muy importantes en las alianzas y articulaciones de las que OIDHO participaba (todas mixtas). También, si bien no se fomentó la participación en articulaciones de puras mujeres, como la CONAMI (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas) u otros espacios de mujeres en Oaxaca, siempre se buscó participar en foros y encuentros de mujeres, especialmente los que estuvieron vinculados al movimiento zapatista. Finalmente, las mujeres tuvieron papeles importantes también en alianzas a nivel intercomunitario, como es el caso de las compañeras de Teojomulco, quienes se dedicaron a forjar una alianza de comunidades en contra de la minería, así como en espacios más amplios del movimiento, como por ejemplo en la APPO.

3. “El derecho a la rebelión no lo entienden los tiranos”

No pasaron ni dos meses del nuevo gobierno estatal de Ulises Ruiz y, de nuevo, aliados de OIDHO se encontraban bajo ataque, se trataba de un nuevo ataque policiaco contra la comunidad de Santiago Xanica, donde a partir del 1999 se había conformado el CODEDI. Comodice en el *Resumen Histórico*: “los regímenes autoritarios no olvidan ni perdonan”. Fueron detenidos tres compañeros indígenas, heridos de bala en el ataque.

“A los compañeros Abraham Ramírez Vásquez y los hermanos Juventino y Noel García se les fabricó expedientes como presuntos responsables de un crimen contra policías que en realidad se cometió en otro lugar y otro tiempo”. (OIDHO: 2012, 18)

Las organizaciones de la COMPA asumieron la defensa de los compañeros, y como resultado, en febrero de 2005, saliendo de una plática con miembros de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y el gobierno de Oaxaca, fueron detenidos arbitrariamente y encarcelados los principales defensores del caso: Alejandro Cruz de OIDHO, Jaqueline López y Samuel Hernández de CODEP.

“Pasan varios meses en la cárcel, pues, nosotros en ese momento tenemos que acercarnos más a la organización, nos metemos más a fondo y nos metemos ya a hacer el trabajo de alianzas. Nos metemos a presionar a la Sección 22 para que nos apoye, para que nos respalde, para que saquen a los compañeros. Y no solamente se acercan las organizaciones, están los pueblos, o sea está Xanica, está San Blas Atempa. Hay 20-30 pueblos que están en la misma situación que Xanica, ¿no? O de nosotros: qué los llaman a negociar y aquí los apresan, ¿no? E incluso ahí se logra hacer una manifestación donde nos apoya la Sección 22 y se movilizan como 80,000 personas entre Sección 22, claro, y sindicatos, pero era muy grande, era muy fuerte. Y después de esa movilización logran salir, pero... pues es muy complicado. Sale primero una que es maestra, obviamente, y ya de ahí sale Alejandro, y al final sale Samuel de CODEP”. (Montserrat)

Durante todo el 2005 se agudizó la situación de los derechos humanos en Oaxaca y un gran número de organizaciones y municipios fueron atacados por el gobierno estatal. Ante esta perspectiva OIDHO intensificó los trabajos de AMZ y COMPA, e intentó abrir a más organizaciones la Promotora Nacional Contra el Neoliberalismo, una alianza que se había forjado

con el magisterio en el 2004. También OIDHO se adhirió a la Otra Campaña⁶⁶ convocada por el EZLN y llamó a la organización del recorrido del “delegado 0”, el nombre que el Subcomandante Marcos había asumido para el recorrido, y de su caravana, en febrero del 2006 en Oaxaca, a la cual respondieron 70 agrupaciones del Estado.

Estas acciones implicaron la represión del gobierno en varias comunidades, como en el caso del municipio chatino de Panixtlahuaca, donde las autoridades priístas agredieron y amenazaron de muerte a integrantes de OIDHO y en especial a las locutoras de la radio comunitaria *Nuevo Amanecer*; y el caso de la comunidad Chatina de Santiago Cuixtla, en donde la asamblea comunitaria fue baleada directamente por el presidente municipal priísta y luego fueron brevemente a parar a la cárcel 8 habitantes de Cuixtla por protestar en contra de ese acto. Todo el Estado de Oaxaca estaba en una situación parecida, el gobierno estaba rompiendo con equilibrios muy delicados que se habían venido construyendo en décadas de luchas anteriores.

“Los que venimos como organización antes del 2006 pensamos que toda la lucha que se dio antes era contra esos gobiernos autoritarios y gobiernos caciquiles que trataban de imponerle todo a los pueblos. Pero nosotros, los que estábamos organizados, rompimos esa forma del gobierno por lo menos donde estábamos organizados. Y (el de Ulises Ruiz) era otro gobierno que quería romper con ese respeto que se debe tener hacia las organizaciones sociales, hacia las formas organizativas de los pueblos e imponer sin consultar lo que ellos consideran, sin tomar en cuenta a la gente”. (Alejandro)

“Murat te pegaba y te daba dinero, te pegaba y te daba algo, o sea ahorita te reprimo pero mira te suelto a los presos... y un recurso. Y a la siguiente vez tienes que marchar de nuevo para que te vuelva a soltar a otros dos presos y unos recursos, y así. Pero Ulises no: Ulises se cierra totalmente, busca su famoso “pacto social”, de que no va a haber marchas, de que no va haber plantones, de que nadie le va a protestar nada, empiezan los compañeros a ir a la cárcel, empieza a detener autoridades en los pueblos. Empieza a hacer una represión a diestra y siniestra a toda la oposición, ¿no? Y no hay voluntad política, no hay voluntad de diálogo”. (Montserrat)

66 En junio de 2005, el EZLN lanzó una nueva iniciativa, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, donde llamaba, desde sectores políticos hasta individuos, a organizarse en un movimiento nacional, que buscara conformar un Programa Nacional de Lucha desde las demandas del pueblo mexicano. Las delegaciones de la Otra Campaña recorrieron todo el país con el propósito de escuchar al pueblo mexicano, a los organizados y a los que no lo estaban, a todos aquellos que “desde abajo y a la izquierda” buscaran cambiar el estado de la sociedad, siempre regidos por ciertos principios, como son: el anticapitalismo, el antipartidismo, lo civil y pacífico.

El aumento de la conflictividad del año 2005 fue el caldo de cultivo para la insurrección popular que estallaría en 2006.

3.1 OIDHO en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)

Ante la absoluta incapacidad de diálogo del gobierno para enfrentar los conflictos sociales que provocaba, en mayo de 2006 se inició, como Promotora Nacional Contra el Neoliberalismo Versión-Oaxaca, es decir: el magisterio de la Sección XXII de la CNTE, la COMPA y el FPR, un plantón conjunto⁶⁷ en el centro de la ciudad con decenas de miles de participantes.

“Fue este mismo plantón que sufrió la represión masiva del 14 de junio del 2006, que inspiró a muchos otros sectores a unirse a las protestas, conformando la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, APPO” (OIDHO: 2012, 19).

Lo que se conoce comúnmente como la APPO fue una insurrección popular que también a veces se describe como “La Comuna de Oaxaca”. Su centro fue la ciudad de Oaxaca aunque fue un terremoto popular que tuvo réplicas también en las distintas regiones del estado. A partir de la brutal represión que sufrió el plantón magisterial y popular, muchos sectores del pueblo se sumaron a las protestas y lo que se conformó como la APPO, tomó el control de la ciudad durante varios meses, juntando descontentos para en común lograr una gran y sola demanda: la renuncia de Ulises Ruiz Ortiz (URO). Este ejercicio de insurrección popular y democracia directa fue truncado por las fuerzas federales que entraron a finales de octubre y terminaron por reprimir fuertemente al pueblo el 25 de noviembre.

“De junio a octubre de 2006 no hubo policía alguno en la ciudad de Oaxaca, de 600,000 habitantes, ni siquiera para regular el tráfico de vehículos. El gobernador y sus funcionarios se reunían secretamente en hoteles o casas particulares, porque no podían acudir a sus oficinas: la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) había instalado plantones permanentes en todos los edificios públicos y las estaciones de radio y televisión públicas y privadas que controlaba. Cuando el gobernador empezó a lanzar ataques guerrilleros nocturnos contra esos plantones,

⁶⁷ Para OIDHO es importante resaltar que el plantón era magisterial y *popular* desde el principio, que no era solo del sindicato de maestros, sino de las organizaciones populares también. De esta manera desmiente el relato hegemónico que cuenta que primero se levantaron los maestros y luego el pueblo se les unió.

se levantaron barricadas para protegerse de ellos. Más de mil barricadas se montaron cotidianamente, a las 11:00 de la noche, alrededor de los plantones o en encrucijadas críticas, y se desmantelaron cada mañana para permitir la circulación. A pesar de esos ataques, una organización de derechos humanos informó que en esos meses hubo en Oaxaca menos crímenes (muertos, heridos, asaltos) que en cualquier período semejante de los diez años previos. Trabajadores de sindicatos miembros de la APPO operaron muchos servicios, como la recolección de basura”. (Esteva: 2013, 52)

Algunos elementos distintivos de la APPO, además de las barricadas, fueron la toma y la gestión autónoma de los medios de comunicación, tanto radiodifusoras como televisión, y el rol central de las mujeres en esta acción. En la APPO se desplegó toda la tradición política de Oaxaca. Así lo resume OIDHO en el Resumen Histórico:

“De aquí en adelante OIDHO participó en todo el proceso de la APPO: las asambleas estatales, el congreso constitutivo, los foros de denuncia, la comisión especial de diálogo con el gobierno federal, las tomas pacíficas de instituciones y emisoras de radio, la toma del canal de radio y televisión del estado, las barricadas, los bloqueos carreteros, el plantón permanente en el Zócalo de Oaxaca, el plantón en la ciudad de México, las megamarchas, la marcha-caminata a México, la Guelaguetza popular, el grito popular de independencia, y las comisiones de trabajo de la APPO (organización, enlace, seguridad, logística, prensa, etc.) Formamos parte de la dirección colectiva provisional y después del consejo de la APPO.”(OIDHO: 2012, 20)

La posición de OIDHO al interior de la APPO fue muy determinante para su definición política, especialmente cuando hubo que enfrentar las posiciones de la izquierda más tradicional que querían darle a la APPO una estructura de partido electoral. OIDHO se hizo vocero de la tradición comunitaria de los pueblos y fue de las voces más autonomistas dentro de la APPO:

“Y también no es lo mismo que hubiéramos estado en el movimiento como familia o como mujeres solas, así en lo individual, al haber estado como parte de una organización, con bases, y con estos principios de los pueblos y todo, que fue lo que defendimos dentro de la APPO que se mantuviera, frente a la visión del sindicalismo, frente a la visión marxista-leninista, y que finalmente era lo que tenía arrastre, fue lo que le dio espíritu a la asamblea”. (Montserrat).

A continuación se reportan unos fragmentos de la postura que OIDHO llevó a la APPO, escrita el 4 de Febrero de 2007 (y cuyas propuestas⁶⁸ fueron luego aprobadas):

“Por todo lo que hemos dicho, es imposible que apoyemos aquellas posiciones que quieren convertir la APPO en la cómoda plataforma para sus candidaturas a diputados, aplaudidos por el mismo asesino represor.

Extraña coincidencia: desde la derecha autoritaria, pasando por la “nueva” izquierda, hasta las viejas izquierdas, incluyendo los estalinistas, ahora piden lugares en el mismo congreso que ya habíamos desaparecido; ahora quieren participar en las elecciones organizadas por un gobierno y un Instituto Estatal Electoral que ya habíamos desconocido; ahora se ponen de acuerdo en reuniones cupulares a espaldas de la mayoría de la APPO y del pueblo, es más: ya declararon públicamente que la APPO es cosa del pasado y, sin embargo, esperan que seamos su plataforma y les hagamos el trabajo de sus campañas. Ahora quieren quitar el tirano por medio de las mismas instituciones putrefactas que han defraudado no solo al pueblo oaxaqueño sino al pueblo de México[...]

Compañeros y compañeras, los hombres y las mujeres organizados en OIDHO conocemos bien el trato de los gobiernos, partidos, candidatos y diputados hacia los pueblos indígenas; hemos sufrido en carne propia la imposición, el engaño, la traición y el desprecio profundo hacia nuestras culturas.

Conocemos el miedo que tienen a nuestra democracia auténtica de las asambleas comunitarias y a la tarea de dar servicio gratuito al pueblo en lugar de apoderarse de puestos pagados. Conocemos también su ambición de apropiarse de nuestras tierras, nuestras aguas, nuestros bosques, nuestras regiones y nuestras mentes en nombre del progreso y en el nombre de la democracia.

Por eso nos hemos organizado de manera independiente desde hace más de quince años.

Por eso hemos arriesgado todo para impulsar las alianzas de organizaciones y pueblos que culminaron en la APPO.

Por eso insistimos que hace falta consolidar desde nuestras asambleas nuestros municipios, nuestras regiones, desde las barricadas y colonias, desde todas las bases democráticas de las organizaciones sociales y del magisterio, este gran movimiento en lugar de desviarnos en los juegos del poder, un poder que es todo menos “popular”, todo menos “revolucionario”, todo menos “democrático”. Por

68 Ver anexo

eso hoy volvemos a arriesgar todo diciendo estas verdades, sin rodeos y sin miedos. (OIDHO, 2007; en OIDHO: 2012, 139-140)

OIDHO tuvo a tres concejales en la APPO: los compañeros Alejandro, fundador de la organización; el compañero Juan, presidente de OIDHO en ese momento, y la compañera Felipa, una mujer que por primera vez en la historia de OIDHO estaba en la mesa directiva. También hubo otros compañeros de OIDHO que estaban como representantes de sus regiones. Además de participar en las asambleas, OIDHO participó en todas las movilizaciones y volcó toda su actividad organizativa a la APPO:

“Y ya empezamos nosotros a participar más fuerte, con todo el compromiso, pero no había asambleas. Había asambleas extraordinarias en OIDHO, no había talleres, no había actividades internas, todo era hacia fuera, todo era a fortalecer la APPO. Las asambleas incluso en las comunidades no eran como OIDHO, eran para fortalecer a la APPO. Con el pueblo, para hablar de la APPO, para ver cómo nos integramos, como apoyamos, pero también el apoyo vino de los pueblos hacia nosotros. Por ejemplo cuando se acabó el dinero, porque se acabó todo, ellos empezaron a mandar cosas: Panix nos mandaba tostadas, otro pueblo mandaba totopos, otros pueblos mandaban plátanos, lo que hubiera, y se iban turnando para venir a cubrir el plantón”. (Montserrat)

El proceso se fue acabando poco a poco, por un lado, debido a la represión y a la persecución de los líderes sociales y, por otro, debido a la traición de la minoría de sectores de la APPO. En OIDHO, las personas que habían estado más visibles se tuvieron que ir a esconder un tiempo. Y otras se tuvieron que quedar a representar la organización y los pueblos que ya no lograban venir.

“Otro día me habla otra de ellas (de la COMO⁶⁹) y me dice “Oye Felipa te quiero comentar en confianza que me enteré que hoy salieron 8 órdenes de aprehensión y una es para ti. Así que quédate en tu casa, paso por ti y te llevo a un lugar seguro”. Y yo le dije “Gracias por avisarme, pero fíjate que ya no estoy en mi casa así que no te preocupes, ya estoy en un lugar seguro”. Pero yo sí estaba en mi casa... cuando dije eso escuché que le cambió el tono. Seguro pensó “chin... y a qué hora se salió esta?” [...] Y ya estando en México me quedé en casa de un compañero y casi no salía. No es que nadie me retuviera pero yo sabía que si iba, aunque sea a la tienda, podría pasar cualquier cosa. Me sentía mal estando allá mientras los demás estaban luchando. Por ejemplo, a mi me tocó allá la represión

69 COMO: Coordinadora de Mujeres Oaxaqueñas, identificada como la organización que promovió la infiltración del movimiento de parte del gobierno.

del 25 de noviembre. Después de un tiempo de estar escondidos, no solo yo, también otros, dijimos: “No vamos a escondernos más, regresamos”. Y los poquitos que éramos empezamos a rearticular la organización. Éramos poquitos, creo que estuvimos ocho personas en la primera reunión”. (Felipa)

“Muchos cuadros fuertes se van a México y aquí se quedan otros a cubrir los espacios. Entonces ya a nosotros nos toca el 25 de noviembre, la entrada de la policía, nos toca vivir la resistencia, un poco la represión y ver como va terminando este proyecto, bueno este levantamiento popular y estuvo bastante interesante. Y bueno nosotros ya de hecho lo abandonamos cuando la asamblea de OIDHO... Hubo una asamblea así extraordinaria, llegaron muy pocos compañeros, como uno o dos de cada comunidad, otras comunidades ya no llegaron, pero analizaron todo lo que estaba pasando y dijeron: “¿saben qué? aquí ya no hay movimiento popular, aquí hay otra cosa, ya estos son pleitos internos porque ya se metieron los partidos, ya se vendieron, ya se traicionaron, hay muchas demandas de justicia es cierto, pero ya no dentro de este espacio que ya no es la Asamblea Popular, entonces sálganse de ahí”. Y con el dolor en nuestro corazón, pues nos tuvimos que salir de las asambleas. Pero sí llegó un momento en donde varios compas nos dijeron, los que estaban en ese entonces en la mesa: no, ya nosotros no podemos venir, se quedan ustedes para hablar a nombre de la organización. Aquí incluso los de CODEDI nos dijeron: se quedan ustedes a nombre de CODEDI también y cuando vengamos pues nosotros vamos a respaldar todo lo que ustedes hayan decidido. Eso fue ya muy al final de este proceso de la APPO”. (Montserrat)

Según los compañeros y compañeras de OIDHO, todo el proceso de la APPO dejó muchas lecciones, en cuanto a la relación con el gobierno y en torno a las experiencias organizativas. Por un lado, fue una demostración de fuerza popular ante el Estado, que ahora es parte de la conciencia colectiva; por otro lado, hacia adentro, fue una formación política muy intensiva para quienes se volcaron al proceso.

“¿Qué lección nos deja eso? Bueno una lección muy importante que todavía estamos cosechando actualmente. Aquí, Oaxaca, tiene un montón de actividades políticas, mucho, mucho, mucho: bloqueos, toma de edificios, o sea que, como el gobierno dice, cualquiera ya cierra la calle. Y el gobierno no puede más que decir: “bueno ¿qué quieren?”, ¿no? Después de ese periodo de Ulises Ruiz, no he visto que el gobierno haga alguna acción coercitiva o algún desalojo violento. Siempre ha tratado de negociar los asuntos para poder llegar a acuerdos y lograr superar las diferencias entre los grupos, y no se puede poner tan así al lado de un grupo. Entonces yo pienso que es lo que nosotros logramos: que el gobierno tenga

mucho cuidado en cómo resolver los problemas en Oaxaca, que el gobierno no tiene todo el poder, porque el gobierno sabe que si empieza a tocar, a abrir esa caja de Pandora, bueno, otra vez se le puede revertir. Yo digo que eso es lo dejó el proceso histórico del 2006, y que se dio en ese momento y que de alguna manera nosotros seguimos entendiéndolo. Aunque parece paradójico eso hizo que se destensara un poco la lucha de nosotros”. (Alejandro)

OIDHO se quedó participando en la APPO hasta el 2008, de todas maneras. Ya en el último periodo, la organización, tanto en las comunidades como a nivel general, estaba en un momento de repliegue. La estructura de la organización estaba completamente desarticulada por el desgaste de tantos años de movilizarse sin parar, la represión y la persecución. No había comités funcionando, las personas de las comunidades se habían retirado a sus pueblos, y había compañeras y compañeros del Consejo Político escondidos por persecución u órdenes de aprensión. Por lo tanto no había condiciones para hacer asambleas ni para nombrar un nuevo Consejo Directivo. Los pocos compañeros y compañeras que empezaron a juntarse de nuevo decidieron que tenían que empezar un proceso de reorganización.

3.2 Las mujeres de OIDHO en la APPO: enfrentando a gobiernos, policías, compañeros y maridos

Durante los años del gobierno de Ulises Ruiz (2005-2011), primero con la represión que se agudizó en 2005, luego con la Otra Campaña en 2006 y finalmente la APPO, también la estructura de mujeres se suspendió temporalmente.

“Y todo eso para muchos procesos dentro de la organización, entre ellos el de mujeres, que siempre es lo primero que se para en OIDHO ¿no?, porque bueno, también era cierto que la represión estaba muy fuerte”. (Montserrat)

Fue un momento de efervescencia y de poner toda la fuerza en la movilización y en la asamblea popular. Desde las comunidades participó quien pudo y se participó como OIDHO, defendiendo las posiciones de la organización en general. Aunque las delegadas más permanentes de OIDHO en la Asamblea, que llevaban la voz colectiva, y que en más de una ocasión se confrontaron con algunas posiciones de la Asamblea, fueron dos mujeres: Felipa y Montserrat, madre e hija,

quienes valoran el enorme aprendizaje y transformaciones internas que la participación en la APPO que representó para ellas.

“La APPO nos formó políticamente, de manera muy frontal, a ser muy frontales. A tener que discutir y debatir, todo el tiempo, todo el tiempo. Nosotras ya no podemos volver a lo de antes de ‘aah vamos a escuchar, a ver qué dicen...’ No, ya no se puede [...] y también nos planteó otras cosas: como que la APPO planteó cambios, en los medios de comunicación, en la manera de organizarse y también en la cuestión de género. Puso un puntito ahí para que todos lo pensarán”.
(Montserrat)

Entre las transformaciones internas, la capacidad de perder el miedo a enfrentarse y plantarse, tanto ante el gobierno como al interior de la asamblea, también tuvo repercusiones en la vida familiar, en la relación con los maridos:

“Cuando fui concejal de la APPO, ya no tenía miedo de enfrentarme y decir mi opinión, inclusive en un espacio tan grande y complejo como fue la APPO. Nunca me lo iba a imaginar que me fuera a tocar eso, pero como Alejandro se tuvo que ir y esconder un tiempo, me tocó a mí ser la representante de la organización y me nombraron concejal. Mi marido tenía mucho miedo por mí. Él tenía esa imagen de mí de cuando me hacía yo muy chiquita en frente de él, y pensaba que gente como Flavio Sosa u otros dirigentes me llegarían a humillar públicamente. Me preguntaba, ¿qué vas a hacer cuando no estés de acuerdo con él, ¿se lo vas a decir de frente? Y yo le decía, “pues no a solas, sino en frente de toda la asamblea (la APPO). Entonces decidió acompañarme. Cuando pedí la palabra para opinar él estaba muy nervioso, estaba así (agarrándose de la banca y cerrando los ojos), estaba esperando el momento en que me equivocara. Pero luego vio que cuando tomé la palabra participé bien y mi opinión había sido importante y se relajó. Hasta empezó a mirarme diferente después de eso, y me dijo “Me había olvidado que hasta tú corregías mis notas” y empezó a tenerme más respeto y las cosas cambiaron también en la casa”. (Felipa)

La capacidad de plantarse era muy necesaria frente a la descalificación que hacían compañeros de otras organizaciones al interior de la APPO de la participación de las mujeres de OIDHO, desconociendo su representatividad porque desafiaba su expectativa del caudillo:

“Y dijimos que de ninguna manera íbamos a estar de acuerdo que se volviera partido político, y además denunciarnos la traición... y pensaban que eso lo hicieron Lupita, Felipa y Montserrat. ‘Estuviera Alejandro aquí, otra cosa diría’,

dice uno. Y se para Felipa o Montse: ‘Compañero, Alejandro formó parte de la comisión de redacción de esta ponencia porque nuestras ponencias siempre son colectivas’... ¡sopas!’ (Anita)

La asunción de una carga tan grande para las compañeras, también les hizo valorar la forma en que asumían su propio compromiso, en comparación con los incumplimientos que veían de parte de sus compañeros hombres:

“Y, pues, ya nos quedamos (en la representación de la organización en la APPO) y también vimos que a veces los compas son muy, los hombres pues, son irresponsables ¿no?, que no podían con toda esta responsabilidad y se iban a tomar y dejaban sola la responsabilidad que les habían dado. Nosotras nunca lo hicimos, nosotras siempre estuvimos ahí. Y eso es lo que decimos. Nosotras nunca hemos dejado, cuando nos han dado un encargo a nombre de la organización, nosotras lo hemos cumplido”. (Montserrat)

La APPO sirvió también para tomar más conciencia de la importancia de hacer espacios y acciones de mujeres y sobre todo darse cuenta del resultado político diferente que éstas tienen frente a la sociedad y frente a las otras mujeres.

“Y también la APPO nos hizo reflexionar mucho sobre el papel de estar organizadas como mujeres, con la toma del Canal 9, con el primero de agosto, con el hecho mismo de estar en el plantón, y que los compañeros dijeran que te tenías que ir porque si no ellos te tenían que cuidar, ¿no? Y que eso los desgastaba [...] Cuando decían que iba a entrar la policía o que iba a haber un desalojo, ellos decían: “no, que se vayan las mujeres, porque nomás estorban”.

Hasta el primero de agosto, cuando las mujeres finalmente hicieron algo, solas. Y nosotras no nos dábamos cuenta, ¿por qué tanto alboroto?, porque nosotras habíamos estado ahí desde el principio, nos había tocado el 14 de junio, nos tocaron tomas de radiodifusoras, nos ha tocado TODO. ¿Por qué ahora sí era importante lo que habíamos hecho? Y pues caímos en la cuenta de que fue porque éramos solo mujeres. Y que eso logró tocar a otras mujeres que no estaban organizadas.

Nosotras de alguna manera llevábamos ya esa experiencia de juntarnos, de tomar decisiones, de hacer proyectos, pero otras compañeras venían de cero, venían de su sillón de ver telenovelas a integrarse directo al movimiento. Y estuvo muy padre, como que eso te hace reflexionar, de que sí se tienen que hacer cosas

aparte, no tanto porque que te lo vayan a reconocer sino porque entonces sí vas a tener resultados, solo entonces”. (Montserrat)

La experiencia de la APPO fue una experiencia de politización para algunas jóvenes, que luego, con esos aprendizajes, se quedaron con mucha entrega en OIDHO, en los años de la reorganización que vinieron después y, junto con otras, en el trabajo de restablecer nuevamente la estructura de mujeres, desde los espacios de formación, los comités de mujeres en las comunidades, hasta el comité general.

Entre los compañeros y compañeras que se dispusieron integralmente a la tarea de la reorganización había tres, de entre 20 y 25 años, que se habían fogueado en el proceso de la APPO, y que se quedaron a vivir en la sede de OIDHO, tanto porque no tenían donde vivir, por que habían tenido que salir de su casa por razones de seguridad, y también porque la sede estaba abandonada y la gente del barrio la quería ocupar. La compañera Elena cuenta cómo en esos años vivieron prácticamente sin dinero, poniendo en común lo poco que tenían, con mínimas donaciones y el esfuerzo de algunos voluntarios, para lograr levantar de nuevo la organización.

“Y en ese periodo Montse, Quique y Elena trabajaron y se esforzaron muchísimo. Se vinieron a vivir aquí (a la sede), porque la gente de la colonia pensaba que ya estaba abandonada y quería tomarla para hacer su escuela secundaria. Entonces estuvimos aquí para hacerles ver que sí, todavía había organización. Y yo un tiempo cuidé a mi marido, pero en cuanto él estuvo un poquito mejor también me venía aquí con ellos”. (Felipa)

En este trabajo de reorganización, hay algunas dificultades a las que las compañeras se han tenido que enfrentar. En primer lugar, sienten que todo lo que pasó en el sexenio de Ulises Ruiz les implicó suspender los espacios de formación, por lo cual sienten que perdieron la oportunidad de integrar mujeres durante un tiempo, y que por eso falta la participación de una determinada franja generacional. Por otro lado, han sentido el peso de tener que enfrentarse a un cambio de mentalidad de muchas mujeres en las comunidades, puesto en marcha por los programas sociales dirigidos a mujeres, como *Oportunidades* (después denominado *Prospera*). Estos programas, que organizan tiempos y prioridades de las mujeres, a cambio de un apoyo monetario, han querido reeducar a las mujeres bajo la idea de que al organizarse se obtiene un beneficio individualizado

inmediato a nivel material, algo que ODHIO evidentemente no ofrece. Este elemento se suma a las dificultades para la participación que de por sí hay: el marido, los hijos, la propia salud, los familiares enfermos, etc.

“Todas las mujeres trabajan demasiado y llegando a esas alturas, todas están enfermas, y ya enfermas, están cuidando a otros enfermos. Es un círculo terrible. Luego cuando sí las nombran: que están cuidando nietos, que a su marido, que la chamba la hacen otros”. (Anita)

Sin embargo las que sí participan tienen muy claro porqué ellas piensan diferente, y con qué argumentos intentan convencer a otras mujeres. En un ejercicio de teatro que realizamos en un taller de formación, una de las compañeras resumió así el sentido de estar en lucha y organizadas como mujeres:

“Es justamente por sus hijos que hay que estar organizadas, o ¿qué comunidad les queremos dejar? Aquí (en la organización) no nos van a dar nada. Pero aprendemos de medicina natural, abonos, a no hacernos explotar por los hombres, a no dejar pasar las mineras en nuestras tierras, aprendemos cuáles son nuestros derechos y a organizarnos como pueblo. También a dónde acudir si les están pegando”. (Elena de San Nicolás Yaxe)

4. La faena continúa

4.1 Del desgaste a la reorganización

Los pocos compañeros y compañeras que empezaron a juntarse de nuevo decidieron que tenían que empezar un proceso de reorganización y crearon una Comisión de Resistencia que empezó a ir a las comunidades poco a poco otra vez a hablar con los grupos para rearticular otra vez a ODHIO.

“Pero ahí vimos que la organización tenía que no empezar de ceros, no es así, había compas, estaban ahí siempre. Pero pues tienes que ir a hablar y ver como vas a hacerlo de nuevo”. (Montserrat)

Una de las herramientas que usaron para hacer este trabajo fue la capacitación en temas de agroecología. Además de organizar capacitaciones para la realización de abonos orgánicos y promover siembra de hortalizas, se levantó el centro agroecológico de Mitz'ral (que significa “semilla que nace” en zapoteco), en el municipio de San Lorenzo Cacaotepec, cerca de la sede de la organización en Atzompa, donde hay cultivo de maíz, hortalizas y cría de pollos, conejos y tilapias. Además de la agroecología, se empezaron a retomar poco a poco las otras comisiones de trabajo, en especial la de Capacitación y Comunicación, así como la rearticulación del trabajo de mujeres.

Ya para el 2011, con la entrada al gobierno del Estado de Gabino Cué, OIDHO tenía de nuevo su estructura de comités y asambleas funcionando y un nuevo Consejo Directivo. En ese mismo año, después de permanecer todo el sexenio de Ulises Ruiz preso, salió Abraham de CODEDI-Xanica de la cárcel y eso también dio un poco más de respiro:

“El día en que salió Abraham de la cárcel yo sentí que me liberaron a mí también”
(Montserrat).

En general, los años correspondientes al gobierno de Gabino fueron años para practicar la resiliencia, es decir la capacidad de reponerse de los golpes y el desgaste de la APPO y de todos los años anteriores. Desde el gobierno estatal se utilizó la política del financiamiento a las organizaciones para “pacificar” el Estado y también crear divisiones entre ellas. Sin embargo, en OIDHO, después de tantos años de desgaste por la represión y la continua movilización se consideró que fuera estratégico reforzar la infraestructura organizativa, mejorar la sede, financiar los transportes a las comunidades y realizar otros proyectos a través de estos financiamientos.

En este sentido, OIDHO decidió bajar recursos para proyectos en las comunidades, bajo el principio fundamental de que en caso de tener que pelear alguna cuestión grave de justicia se suspendería cualquier negociación de recursos para darle prioridad a la justicia. Sin embargo, aún

así, con esta base ética de fondo, esta nueva fase organizativa planteaba nuevas y diferentes problemáticas. Si por un lado se podía utilizar la posibilidad de gestión económica también como pretexto para reorganizar a nivel local, por otro lado esto creaba una situación en donde las personas estaban en la organización por motivaciones muy distantes entre sí. Así como ocurre en las comunidades que basan su sistema de usos y costumbres sobre el servicio gratuito y que luego entra en crisis cuando este empieza a ser financiado por el gobierno, también en el caso de muchas organizaciones militantes como OIDHO, el hecho de recibir recursos de manera en una proporción que supera la capacidad de gestionarlos causó algunas fricciones, cuestionamientos y dificultades internas, tanto a nivel general como a nivel local. Sin embargo, es de notar que no se ha tratado de rupturas graves y que dentro de los conflictos se ha intentado siempre que el sentido comunitario prevalezca.

En general, se considera ya parte del funcionamiento de la organización que, cuando las personas de las comunidades se acercan en búsqueda de gestiones, no todos se quedarán después:

“Pues, yo la verdad pienso que esta es la etapa más bonita. Otros dirán que estoy loca pero, aunque ahora no están las masas de comunidades por aquí, ahora es cuando se ven los compañeros y las compañeras más consecuentes, los que de veras luchan por su conciencia y porque quieren a la organización y no por el interés de recibir algo a cambio. Cuando ha habido gestiones llega mucha gente, y el Consejo Directivo no se da abasto, mucho trabajo de oficina. Llega mucha gente de las comunidades y es bonito. Se sorprenden de lo que ven aquí, porque se enteran de que también hacemos otros trabajos, formaciones, que estamos luchando. Algunos por eso se quedan, pero realmente cuando está lleno de gente no sabes quien realmente se va a quedar y quien no. Todavía los que están ahora en el Consejo Directivo quieren hacer algunas gestiones pero les decimos que es un poco de eso y un poco de lo otro”. (Felipa)

En abril de 2013, OIDHO, junto a CODEDI⁷⁰ y a ex-trabajadores del café, tomaron la Finca Alemania, una ex-finca cafetalera abandonada entre Santa María Huatulco y Santiago Xanica.

⁷⁰ El Comité por los Derechos de los Pueblos Indígenas CODEDI, como se mencionó antes, nació en 1999 en la comunidad de Santiago Xanica, frente a la imposición de las autoridades comunitarias. Después de la salida de la cárcel de uno de sus dirigentes, Abraham Ramírez Vásquez, en 2011, el CODEDI creció exponencialmente como organización, dejando de ser el comité de una comunidad para convertirse en una organización regional en la Sierra Sur.

OIDHO acompañó el primer año de la toma y luego CODEDI se hizo plenamente cargo de la construcción de un nuevo centro comunitario de capacitación en la ex-finca.

“Las dos organizaciones, CODEDI y OIDHO, hacemos del conocimiento público que las y los trabajadores de la finca “Alemania” tienen todo nuestro apoyo y el respaldo de nuestras comunidades. Así mismo, hacemos un llamado a las comunidades indígenas, a las organizaciones sociales y a la sociedad civil en general, que se solidaricen con esta toma pacífica de una finca que durante años explotó al máximo a las mujeres y los hombres, e incluso a los niños, en su mayoría de lengua y cultura zapoteca, que han trabajado y vivido en ella y ahora son tratados como material humano desechable cuyos derechos se pueden violar con toda impunidad”. (OIDHO, CODEDI, 2013)

Ese mismo año OIDHO apoyó también la toma pacífica de la playa “Cacalotillo” en la comunidad San Martín Caballero, municipio de San Pedro Tututepec, por parte de una cooperativa local en defensa de la privatización de la playa, toma que fue luego violentamente desalojada por la fuerza policial en 2014. En la denuncia frente al desalojo, OIDHO relata el proceso organizativo de la Cooperativa en defensa de su territorio:

“La Cooperativa de Cacalotillo, fundada en el 2005, recuperó este predio mediante procedimiento jurídico y toma de posesión legal hace más de un año, fundando así su comunidad y resistiendo contra los caciques de la región, quienes se habían apoderado ilegalmente de esta playa con la finalidad de ponerla a la venta para la imposición de megaproyectos turísticos en esta Costa oaxaqueña. La mayoría de los habitantes de la comunidad y socios de la Cooperativa de Cacalotillo, en su mayoría son campesinos y pescadores, quienes decidieron rescatar esta playa para preservar el medio ambiente y el derecho de los pueblos indígenas a su territorio, contra los intereses de caciques, ganaderos de la Colonia Agrícola Ganadera de Río Grande y prestanombres de empresarios nacionales y extranjeros”. (OIDHO, 2014)

En septiembre de 2014 nuevamente un duro acto represivo tocó el corazón de OIDHO, con el asesinato del compañero Jaime López Hernández, en la comunidad de San Andrés Lovene, municipio de San Juan Ozolotepec, a manos de un grupo de sicarios que estaba sembrando miedo en la comunidad. En el comunicado de denuncia de estos actos OIDHO recuerda así al compañero y ofrece una descripción del brutal contexto de descomposición social y violencia que

sufría su comunidad, que se encuentra en el corazón de la Sierra Sur, a 10 horas de camino de la ciudad de Oaxaca:

“Indígena zapoteco, campesino y dedicado al pueblo, el compañero Jaime fue una persona tranquila, pacífica y siempre dispuesto a ayudar a los demás. Esto lo demuestra el hecho que sirvió nada menos que seis veces como secretario en la agencia municipal de Lovene, así como en una serie de otros cargos de servicio a la comunidad y a la iglesia.

Desde hace casi veinte años fue miembro de nuestra organización, y como tal también cumplió con su cargo como presidente de OIDHO local de San Andrés Lovene, entre otros. A escasos días de que los representantes de todas nuestras comunidades, reunidos en nuestra asamblea general de nombramiento lo habían elegido como nuevo secretario del consejo directivo 2014-2016 de OIDHO, precisamente a raíz de su gran humanismo y su experiencia y dedicación a la defensa de los derechos de nuestros pueblos, uno de los maleantes que acechan a la comunidad desde hace tiempo y en completa impunidad, puso fin a la vida de Jaime López a la edad de tan solo 43 años, dejando viuda a su esposa y huérfanos a sus seis hijos e hijas [...]

Cabe mencionar que hace un año, fue asesinada su señora madre, ya anciana, en un crimen hasta hoy no esclarecido, y en este 2014 ya se perpetraron diez asesinatos en dicha comunidad, sin que autoridad alguna tome cartas en el asunto.

Todos estos crímenes son síntoma de la miseria, la desesperación, la falta de perspectivas, y por ende la descomposición social que aquejan a nuestra sociedad que mata a sus mejores hijos, a otros los hunde en la delincuencia cotidiana, mientras que enaltece a los verdaderos criminales: los gobernantes corruptos, los caciques políticos y sus amos, los grandes ricos, que siembran una cultura de injusticia, desigualdad, violencia y desprecio absoluto hacia la vida humana. El hecho que el compañero Jaime fue asesinado precisamente frente a la tumba de su madre y con un disparo en la espalda, demuestra la actitud desalmada que un clima de impunidad crea en los delincuentes”. (OIDHO: 2014)

Como es carácter distintivo de los pueblos indígenas, y en particular de los que luchan, la muerte de Jaime, se convirtió en fuerza para seguir luchando:

“Los pueblos indígenas no nos desanimamos ante la muerte. Al contrario: ella nos hace amar aún más la lucha por la vida: una vida digna y con justicia para todos y para todas. Descanse en paz, compañero Jaime: Tu lucha será nuestra lucha”. (OIDHO: 2014)

En este sentido, entre 2014 y 2016, OIDHO se dedicó a realizar un importante trabajo de prevención y articulación por la defensa del territorio en la Sierra Sur y Costa, realizando encuentros, reuniones, foros informativos en las comunidades para analizar y posicionarse conjuntamente frente a la preocupante situación de la región en cuanto a concesiones mineras, proyectos hidroeléctricos, militarización e incremento de la criminalidad organizada. En estos espacios participaron comunidades pertenecientes a OIDHO, así como a otros procesos organizativos (CODEDI, UNTA, COPUDEVER, UCIDEBACC, UCIO-EZ⁷¹) y grupos de acompañantes como EDUCA y VOCAL, así como autoridades de comunidades no pertenecientes a ninguna organización pero con asuntos específicos que resolver como concesiones mineras u hostigamientos. Este trabajo favoreció la conformación de una coordinación entre autoridades de la Sierra Sur en contra de las concesiones mineras.

4.2 La Comisión de Género: los trapos sucios *no* se lavan en casa

Durante la etapa de la reorganización, también la Asamblea de Mujeres realizó un trabajo de defensa igualmente importante. Las compañeras, preocupadas por los casos de violencia de género al interior de las familias de su propia organización, impulsaron, en 2015, la creación de una Comisión de Género, creando un mecanismo para ejercer una solidaridad activa entre las compañeras. El trabajo de la comisión fue, en mi opinión, una de las experiencias más valiosas del trabajo de las compañeras de OIDHO. Esta comisión se dedicó durante un tiempo a acompañar compañeras que estuvieran viviendo situaciones de violencia y dificultades con sus parejas o, en un caso, inclusive con sus padres.

Lupita: “Estábamos, Tina, Tomasa, Anita y yo en esa comisión”. Tina: “Viendo la necesidad de nuestras compañeras de las comunidades que son maltratadas. Entonces dijimos: “cuando vemos una compañera (que esté sufriendo una situación de violencia) hay que ir a apoyarla, a ver qué se puede hacer con ellas,

71 CODEDI: Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas; UNTA: Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas; COPUDEVER: Consejo de Pueblos Unidos en la Defensa del Río Verde; UCIDEBACC: Unión Cívica Democrática de Barrios Colonias y Comunidades; UCIO-EZ: Unión Campesina Indígena de Oaxaca Emiliano Zapata; EDUCA: Servicios para una Educación Alternativa A.C.; VOCAL: Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad.

pues, que se dejen apoyar. Ya nosotras buscamos donde ir a buscar asesoría para que tengan un tratamiento”. (Lupita y Ernestina)

El siguiente relato muestra cómo las mujeres de la Comisión de Género fueron desarrollando un método para enfrentar estas situaciones de violencia al interior de la pareja: hablaban con los dos, y luego con la mujer por separado, sabiendo que las mujeres en presencia de su maltratador no hablan. Mediaban politizando la violencia doméstica, pero sobre todo ponían a las mujeres en lugar de sujeto, las empujaban a asumir las decisiones de su vida, atreviéndose a desafiar la obligatoriedad del matrimonio de por vida a cualquier costo.

“Otros compañeros de Cuixtla también, una pareja que estuvo acá un buen tiempo, fue de las primeras parejas que apoyamos [...] Primero platicábamos con los dos, y luego también platicábamos con ella: “¿Ahora tú qué decides? ¿Qué quieres hacer?” Cuando estaban los dos, una cosa decía ella y otra cosa decía él. Entonces decidimos: primero con ella [...] “Es que no es su obligación que estén los dos juntos si no se puede”, les decíamos. “¿Tú qué opinas?” Le decíamos a la compañera. “No, yo no quiero seguir con él si él no va a cambiar”. Las compañeras veían cómo le hacía el señor [...] Le tenía celos, ella no podía ni saludar a un compañero, algo así, se enojaba el señor”. (Lupita)

En el relato de otro caso se puede apreciar como inclusive las mujeres de la Comisión de Género se atrevieron a romper la barrera del espacio doméstico ante un caso de violencia, rompiendo con la “sagrada privacidad” que dicta que “los trapos sucios se lavan en casa”, una vez habiéndose asegurado de que la mujer que estaba sufriendo violencia estaba de acuerdo y convencidas de la necesidad de cuestionar a un compañero de la propia organización que estaba violando los Derechos Humanos en su espacio familiar:

“Luego una pareja de Panix... Nosotras íbamos investigando, pues, quiénes... A veces nos avisaban los vecinos. En Panix, una compañera de la organización nos dijo: “es que ese compañero le hace bien feo a su esposa”. “¿Segura?” “Sí”. Y ya de ahí, de repente, de sorpresa, llegamos a su casa. Le dijimos a la compañera: “Usted avísenos cuando están los dos juntos, queremos llegar así de sorpresa y agarrar a los dos. ¿Pero usted cree que la señora nos va a aceptar?” “Sí, dice, yo ya he platicado con ella”. “Ah, bueno” le decimos. Y ya fue que de repente llegamos y la señora primero no contestaba, hasta después se soltó a llorar la señora: “¿Qué está aprendiendo en la organización? Porque él según es de Derechos Humanos. Pero él llega y me hace feo, me tiene celos, me pega, no

puedo salir. Somos mayordomos en la iglesia, luego dice que yo le estoy engañando con otro mayordomo, y siempre andamos los dos en la iglesia. No puedo saludar o quedar un ratito platicando con el otro mayordomo porque dice que tengo algo que ver”. Igual, platicamos, se enojó el señor y ya nunca volvió a asistir a la organización”. (Lupita)

Finalmente, la atención a otro caso, demuestra que las compañeras de la Comisión de Género llegaron hasta la decisión de ayudar a una joven que estaba siendo violentada a huir de su casa y resguardarse, canalizarla con otras instituciones que la pudieran atender por ser menor de edad y confrontar a su madre por no defenderla de su marido. En todos los casos, un factor fundamental en su accionar fue el respaldo a la decisión de la mujer que estaba sufriendo violencia de oponerse a los malos tratos.

“Y luego el otro caso es de una muchachita de Panix [...] Cuando llegó ella, llorando, me contó que su papá tenía unos celos enfermos a su hija. Dice ella: “mi papá me encierra, no me deja salir, si salgo a la calle dice que 'cuidadito si me ve hablar con un chavito' [...] Y él siempre prefiere a mis hermanos. Por ejemplo, si le digo 'no voy a hacer nada malo, pero que por favor me enseñe a manejar moto. Quiero trabajar, quiero salir, quiero conocer otros lugares'. Y no me deja, '¿para qué me va a enseñar a manejar moto si yo soy mujer?', dice. 'Y ¿por qué mi hermano está más chiquito y a él sí lo deja. Él sí hace lo que quiere.' '¿Y tu mamá?' 'Mi mamá no dice nada porque le tiene miedo a él'. Entonces hasta que ella llegó a escaparse. Ella quería ir con nosotros a Oaxaca un día que teníamos Asamblea de Mujeres. Bueno, la trajimos. Al siguiente día su mamá busque y busque. Qué sufra un poco su mamá ahora, ¿por qué no hace nada? No hace nada para defender a su hija, pues. Hasta después se enteró ella. Le dijo la otra compañera: 'nosotras trajimos a su hija porque la queremos ayudar. Ella está sufriendo mucho, no sé si usted se da cuenta' 'Ah sí', dice, pero ella exagera.” ‘¿Y por qué tiene moretones en su cuello? De que su papá así la agarró en la pared, que no la dejaba salir, pues entonces no está bien eso. Si quiere a su hija, tiene que venir a traerla. Porque ella ya no va a ir'. Estábamos Anita, la otra compañera de Panix y yo. Y ya, llegó la mamá de ella y platicamos aquí. Y le dijimos: 'ire, es que así está el asunto, su hija está grave. Un día su papá la llega a violar y ¿usted qué va a hacer?' 'Es que él es muy violento'. 'Una de dos: o corres a tu pareja o su hija ya no va a regresar'. 'No pero ahora ya se arrepintió y quiere que regrese mi hija'. '¿Y tú vas a ir?' Le decíamos a la niña. 'No, ya no quiero regresar. Yo prefiero estar aquí con ustedes, voy a buscar un trabajo. Y era menor de edad, tenía 16 años. Nada más ese era el problema. La llevamos ahí con el IMO, Instituto de la Mujer Oaxaqueña, y ya le dieron su terapia a ella y sí contó a la psicóloga todo lo que le pasó. Al final regresó pero dijo a su mamá 'voy a ir pero

te juro que si mi papá vuelve a hacerme algo ya no vuelve a saber nada de mi'. Y así aprendió el señor, y dejó en paz a su hija. Ese era el trabajo que hacíamos entonces como Comisión de Género". (Lupita)

El trabajo de la Comisión de Género, aunque tuvo en sí una duración limitada, ha dejado una experiencia profunda entre las compañeras, que saben ahora que en cualquier momento que sea necesario se pueden plantar como defensoras de los derechos de otras mujeres, demostrando que el mismo principio de solidaridad entre pueblos se puede y se tiene que aplicar a la solidaridad entre mujeres.

5. El momento actual: cosechando aprendizajes

5.1 OIDHO y sus bases organizadas: territorio, coyuntura y pandemia

Actualmente, OIDHO está en un momento en donde su estructura funciona pero con la participación de menos comunidades en comparación a otros periodos y, por lo tanto, está intentando lentamente reencontrarse con las comunidades que han dejado recientemente de participar para reconstruir el vínculo, así como para fortalecer los grupos locales que se mantienen. En este momento (2019), son parte de la asamblea de OIDHO comités locales de las comunidades:

1. San Andrés Lovene, Municipio de San Juan Ozolotepec
2. San Juan Ozolotepec, Municipio de Santiago Xanica
3. Santa María Tiltepec, Municipio de Santos Reyes Nopala
4. Santo Domingo Teojomulco
5. San Nicolás Yaxe, Municipio de Yaxe
6. Río Grande, municipio de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo
7. San Martín Caballero, municipio de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo
8. San Miguel Panixtlahuaca
9. Colonia Regeneración, San Lorenzo Cacaotepec

La Colonia Regeneración, parte del municipio de San Lorenzo Cacaotepec en los Valles Centrales, reúne a 10 familias, todas pertenecientes a OIDHO. Se construyó después del proceso de la APPO, en un terreno que la organización consiguió gracias a la lucha por la reparación del daño de desalojo de unos ejidatarios y vecindados de la comunidad San Sebastián Tutla, en los Valles Centrales. En el proceso de lucha por la reparación del daño el grupo “Nueva San Sebastián” se dividió y la mayoría abandonó la organización porque no coincidía con su política anti-caudillista y a favor de las mujeres. Las familias que quedaron construyeron con el tiempo sus casas en el nuevo asentamiento y le dieron el nombre de Regeneración, por el periódico de los hermanos Flores Magón. Además de estas familias, algunos lotes del terreno fueron asignados a miembros históricos de OIDHO. El grupo Regeneración es el núcleo territorial más cercano geográficamente a la sede de OIDHO y a la ciudad, por lo cual sus miembros asumen más fácilmente las tareas de coordinación. Las demás comunidades de OIDHO se encuentran en las regiones de la Sierra Sur y Costa de Oaxaca.

El trabajo de fortalecimiento interno de OIDHO se hace en medio de una coyuntura específica a nivel nacional y estatal: la combinación del gobierno de Andrés Manuel López Obrador y el regreso del PRI en Oaxaca con Alejandro Murat. Esta coyuntura implica que, de diversas formas, hacia fuera la organización esté tomando determinados posicionamientos. Las políticas del gobierno de la autollamada “Cuarta Transformación” tienen diversos impactos específicos en Oaxaca y para OIDHO:

1. En primer lugar, plantean la construcción del corredor transístmico, y el reordenamiento territorial de toda la región, que afecta a OIDHO, tanto en su región de influencia (Sierra Sur y Costa), como en su política de alianzas: en el COOA (Consejo de Organizaciones Oaxaqueñas Autónomas) participa la La Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIITDIT), en directa resistencia contra ese proyecto. Además del corredor transístmico, en todo el Estado está vigente la amenaza del sector minero y el consecuente peligro para las fuentes de agua.

2. En segundo lugar, las políticas del actual gobierno han ejecutado la eliminación de financiamientos a organizaciones y asociaciones de la sociedad civil, argumentando que es con el fin de que no haya intermediarios que manejen los recursos públicos. En el caso de OIDHO, así como en el de muchísimas otras organizaciones en todo el país, esto significa afectar su capacidad de funcionamiento, trabajo y movilización. Se trata del desconocimiento de las estructuras sociales del país y del reforzamiento de una idea de ciudadanía sumamente occidental e individualizante, que privilegia la relación ciudadano individual-Estado, intermediada por el sector financiero.

3. En tercer lugar, el gobierno federal, a través de su nuevo Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), ha impulsado una serie de supuestas consultas indígenas para garantizar el acceso de los megaproyectos a los territorios, mismas que han sido desconocidas por el movimiento indígena oaxaqueño.

4. En cuarto lugar, ha habido cambios también en las políticas sociales, que ya eran de impronta neoliberal/populista desde los gobiernos anteriores, pero que ahora parecen agudizar todavía más los elementos que anulan cualquier tipo de organización colectiva, de modo que, por ejemplo, las becas individualizadas profundizan la dependencia en vez de movilizar la capacidad productiva.

5. Finalmente, el hecho que el gobierno haya detenido la Reforma Educativa, tomando en cuenta reivindicaciones históricas de la CNTE, hace que una de las mayores fuerzas de movilización en Oaxaca, la Sección 22 no se encuentre en la misma posición frente al gobierno que los pueblos indígenas, y esto puede tener determinado impacto en las alianzas.

En cuanto al gobierno estatal de Alejandro Murat, que tuvo su comienzo en diciembre de 2016, ha quedado claro que ha vuelto a utilizar las viejas estructuras caciquiles priístas en las regiones para controlar políticamente el territorio. En particular, ha sido el caso, de nueva cuenta (como en 1999 y 2005), de Santiago Xanica, con la imposición de autoridades espurias, y en la dura persecución en contra de CODEDI, aliados de OIDHO de la Alianza Magonista Zapatista y del COOA (Consejo de Organizaciones Oaxaqueñas Autónomas), lo que ha incluido una emboscada

y tres atentados, con un saldo de 5 compañeros asesinados en 2018 de CODEDI y un compañero encarcelado en 2019, Fredy García, en un clima de persecución y alerta constante. Por esto, ODHON, como aliado de CODEDI, ha participado activamente en todas las movilizaciones para la exigencia de justicia.

En cuanto a la coyuntura del movimiento social, ODHON está concentrando parte de sus esfuerzos actuales en los intentos de rearticulación del Congreso Nacional Indígena (CNI), no tanto a partir del proceso del CIG y Marichuy,⁷² sino más bien a raíz de la convocatoria hecha por el CNI a encontrarse en Amilcingo (en el estado de Morelos) los días 9 y 10 de abril de 2019, en conmemoración de los 100 años de Zapata, y para condenar el asesinato de Samir Flores, defensor del territorio en contra del Proyecto Integral Morelos. Junto con el COOA, ODHON puso muchos esfuerzos en su participación allá, en la siguiente reunión del CNI que se realizó en Juchitán, en septiembre, así como en la convocatoria oaxaqueña, junto con otras organizaciones, para la reciente Jornada Global de Lucha del 12 de Octubre “Samir Flores Vive”. En esta jornada las organizaciones, comunidades y procesos de lucha presentes, desde distintas regiones del Estado, se posicionaron de manera contundente en contra de la “Cuarta Destrucción”:⁷³

“Padecemos décadas de destrucción a manos de malos gobiernos priístas y panistas neoliberales, y vemos que la llamada Cuarta Transformación no es más que una nueva etapa del capitalismo salvaje que pretende adueñarse de nuestros territorios. Esta Cuarta Destrucción nos quiere divididos y nos quiere muertos, nuestro llamado es mantenernos juntos y organizados para permanecer vivos”. (Pronunciamiento Final Jornada Global de Lucha “Samir Flores Vive”, Oaxaca, 2019)

72 CIG significa Concejo Indígena de Gobierno, ha sido una propuesta del EZLN asumida por el Congreso Nacional Indígena que ha buscado nombrar delegados de pueblos para conformar un espacio de autogobiernos intercomunitario. Marichuy fue nombrada vocera del CIG con el propósito de registrarla como candidata independiente a las elecciones presidenciales, no para ganarlas, pero sí para posicionar la agenda de los pueblos indígenas en el debate nacional. Sin embargo, este objetivo no fue logrado.

73 Exigieron la cancelación del corredor transistmico, del proyecto hidroeléctrico “Paso de la Reyna” y de concesiones mineras por 120,000 hectáreas en la Sierra Sur, además otras en otras regiones de Oaxaca, reparación de la contaminación de ríos por contaminación de empresas mineras, cancelación de los proyectos eólicos, justicia por los asesinatos, libertad por los presos políticos, alto a la persecución política contra defensores comunitarios, presentación con vida de los desaparecidos, alto a la criminalización del movimiento social, alto a la implementación de los protocolos que ponen en peligro el maíz criollo. Además, se pronuncian en solidaridad con el pueblo ecuatoriano y con el pueblo kurdo, por estar atravesando jornadas de intensa resistencia.

Además de identificar la continuidad, también es importante analizar las transformaciones que se han producido en la última década en las formas de opresión en el mundo, en el país y también en Oaxaca. Las formas de control territorial se han ido sofisticando de manera que resulta más difícil a los sectores organizados enfrentar a los grupos de poder. A partir de la convivencia en OIDHO, se pueden identificar al menos tres factores, que no permiten organizarse de la misma manera que antes:

- las políticas sociales: de muchas maneras han trabajado para forjar una mentalidad que plantea la necesidad de organizarse solo para obtener a cambio un beneficio individualizado y con un valor monetario.

“Estábamos avanzando mucho en la autoorganización de mujeres cuando llegó Prospera. Luego incluso nombraron algunos de nuestros comités locales de mujeres como comités de Prospera. Veían que esas sí hablan, esas sí saben organizar. Y luego ponían el día de la repartición del dinero justo el día de la movilización de OIDHO. Cosas así..”. (Anita)

- el control territorial por grupos de crimen organizado: hacen parecer más líquida e indirecta la relación del gobierno con la violencia sobre el pueblo. Se utiliza menos la represión gubernamental y más el terror sobre la población.

“Hay zonas muy difíciles, por ejemplo, a Sierra Sur, la Cuenca del Papaloapan, que sigue siendo muy fuerte ahí pero por otras razones, por razones de narcotráfico, es otra cosa. Antes era por cuestiones de tierra, cuestiones de autoridades, cuestiones políticas, sociales y territoriales. Ahora es otra cuestión, viene otra embestida, pero de otra naturaleza, que es el narcotráfico, el crimen organizado. Esa es otra manera de ver y enfrentar. Nosotros no enfrentamos ese tipo de grupos, nosotros enfrentamos otro tipo de grupos violentos: pistoleros, paramilitares, caciques, esos eran los que enfrentamos nosotros, ahora pienso que el enfrentamiento es diferente”. (Alejandro)

- los megaproyectos: el enfrentamiento ya no es con familias adineradas locales o finqueros, sino con grupos de interés transnacionales que son mucho más difíciles de identificar.

“Bueno, porque hay momentos en que la organización tiene su función. No es que no la tenga ahora, no es que no la tenga. Pero va muy generalizada la embestida, ¿no? Entonces se requiere de una respuesta mucho más grande que la que puede dar una organización. Tal vez la función de la organización es alertar sobre lo que viene. Hacer que se haga una conciencia, pero bien clara de lo que puede pasar, porque es más fácil prevenir que suceda a corregir [...]

La organización empezó defendiendo pueblos en contra de caciques políticos y económicos. Pero ahora ya no es un cacicazgo como el que teníamos hace casi 30 años, ya los cacicazgos cambiaron, ya es algo mucho más sofisticado, ahora se quieren quedar con el territorio. Entonces si ellos cambiaron sus métodos, igual tiene que la organización cambiar de algún modo..” (Felipa)

Es en esta situación que OIDHO es atravesada por la pandemia del Covid-19 que empezó en marzo de 2020. La situación de las medidas para prevenir el contagio ha impactado fuertemente el trabajo de la organización, que ha decidido colectivamente suspender temporalmente la mayoría de sus actividades a nivel general. En cambio, se ha decidido concentrar el trabajo a nivel local, especialmente aprovechando el momento de poco movimiento para el fortalecimiento de la siembra, tanto en las comunidades, como en el centro agroecológico Mitz'ral. A pesar de concentrarse en lo local, durante este periodo las comunidades de OIDHO no dejaron de estar constantemente vinculadas a la organización, como lo demuestran la acción solidaria que se llevó a cabo frente al sismo que afectó algunas comunidades de la Sierra Sur, en mayo de 2020, entre ellas San Andrés Lovene y San Juan Ozolotepec; la denuncia sobre la manipulación partidista para la imposición de autoridades en enero de 2021, en Santa María Magdalena Tiltepec⁷⁴ y la denuncia de mayo de 2021 sobre la privación de la libertad de una mujer de 18 años por parte de la autoridad de su comunidad (Panixtlahuaca) ante su negativa a casarse.

Sin tomar en cuenta todo este recorrido histórico es difícil entender la situación actual de OIDHO. Cada etapa ha dejado algunos sedimentos en el suelo de la organización que conforman sus circunstancias actuales, el terreno en donde hoy siembran semillas para el futuro. Por un lado, hay un sin fin de aprendizajes colectivos acumulados: la capacidad de movilización, de “sentar” al Estado, de articulación con otros procesos organizativos, de construir acuerdos y estructura

⁷⁴ <https://desinformemonos.org/denuncian-organizaciones-enganos-partidistas-contras-autoridades-comunitarias-en-oaxaca/>

interna y hacia fuera; la resiliencia frente a los golpes, etc. Por otro lado, se ven los efectos del desgaste de más de dos décadas, (desde los inicios hasta la APPO) de movilización y resistencia ante la represión sin descanso. Estos efectos se refieren sobre todo al desgaste de participación en las comunidades que necesitan reponerse, económicamente, emocionalmente y políticamente. En este sentido, podríamos decir que se está en un momento de más “quietud hacia fuera”, una fase de la lucha, no menos importante que otras, especialmente desde el punto de vista de los pueblos. Así lo describe Raúl Zibechi:

“Los momentos de quietud o silencio son inevitables en un organismo sano. No puede haber siempre movimiento, siempre actividad. Espacios para el reposo o la fiesta, que es en realidad el espacio-tiempo de recomponer los vínculos porque la fiesta es volver a hermanarnos por encima de las rencillas y las diferencias, es tan vital como el sueño. Por eso cuando Marcos dijo que aprendieron a luchar con el silencio, estaba encarnando algo muy profundo de las culturas indias, algo que solo puede conocerse desde adentro, algo que el antropólogo y el político de arriba van a interpretar como debilidad o derrota o cualquier otra cosa. El silencio, la quietud, son siempre hacia afuera, porque hacia adentro hay siempre actividad.[...] Algo tan importante como reponer fuerzas, organizar la vida cotidiana... y de ese modo van tomando decisiones de largo aliento; como se dice en la teoría revolucionaria, toman decisiones estratégicas”. (Zibechi: 2015, 31)

5.2 “Esa experiencia de estar entre mujeres nos libera mucho”: la actual Asamblea de Mujeres y su Comisión de Resistencia

Durante el 2018, 2019 y parte del 2020, a partir de este trabajo de investigación, he participado activamente en la Asamblea de Mujeres de OIDHO. Ésta es convocada por el comité general de mujeres (que consta de una Presidenta, una Tesorera y una Secretaria) cada tres meses y prevé la participación de delegadas de los comités de mujeres de las comunidades. Su lugar de reunión es la Casa de Mujeres en la Sede de OIDHO y dura dos días: el primer día se dedica a la formación política y el segundo día se hace una asamblea en donde se informa de la situación en las comunidades, se discuten propuestas de trabajo, visitas a las comunidades, o fechas de actividades de denuncia, encuentros, movilizaciones.

Durante estos tres años las mujeres que han participado en esta asamblea vienen de los comités de las comunidades de las regiones Sierra Sur y Costa, pertenecientes a los pueblos zapotecos y chatinos:

1. *Santo Domingo Teojomulco*, comunidad chatina mestizada (municipio). Aquí hay un grupo de 7-8 mujeres, la mayoría mayores de 50 años, quienes se reúnen regularmente y hacen trabajos para tener un fondo colectivo (como venta de tamales y siembra de hortalizas), además de trabajar en la defensa del territorio en contra de la minería.
2. *San Andrés Lovene*, comunidad zapoteca perteneciente al municipio de San Juan Ozolotepec. Aquí hay un grupo de 6 mujeres, mayores de 50 años que, en el medio de un contexto sumamente difícil en cuanto a descomposición del tejido social, se reúne regularmente y se dedica sobre todo a hacer pan para el autoconsumo.
3. *San Antonio Ozolotepec*, comunidad zapoteca perteneciente al municipio de Santiago Xanica. Aquí hay un grupo de 5-6 mujeres, en sus cuarentas, que recientemente se empezó a reorganizar, a partir de una visita de la Comisión de Resistencia de Mujeres. Una de las características específicas de este grupo es que casi todas las mujeres son madres solteras.
4. *San Nicolás Yaxe*, comunidad zapoteca (municipio). Aquí hay dos mujeres ya grandes que son las únicas que siguen participando en OIDHO, después de que en años anteriores casi la totalidad de la comunidad estaba participando.
5. *Río Grande*. Esta es una comunidad que se incorporó recientemente a OIDHO y en la que el trabajo de conformación del comité de mujeres tiene dificultades de afianzarse y tener continuidad.
6. Además participan muy activamente las mujeres del *grupo Regeneración*, una pequeña colonia conformada por unas 10 familias integrantes de OIDHO, en el municipio de San Lorenzo Cacaotepec (Valles Centrales), en donde hay una mayoría de migrantes de Lovene, que a menudo ayudan con la traducción, y Anita, fundadora de OIDHO, originaria de Alemania.
7. También participan dos integrantes de OIDHO que son estudiantes universitarias en la Ciudad de México, una originaria de la comunidad chatina de *San Martín Caballero* y otra de la ciudad de Oaxaca,

8. Y una compañera de *San Miguel Panixtlahuaca*, una comunidad chatina históricamente, en donde está temporalmente suspendido el trabajo del comité de OIDHO, y por lo tanto también del de las mujeres, porque los integrantes de OIDHO fueron nombrados autoridades de la comunidad, pero tienen la intención de continuar con el trabajo en cuanto terminen su cargo.

A pesar de que, en comparación con otros momentos históricos, la participación en la Asamblea de Mujeres es numéricamente menor, las compañeras que asisten han tejido una relación de fuerte amistad política y compañerismo. De forma contraria a lo anteriormente planteado en cuanto al reglamento de OIDHO, actualmente hay comunidades que participan en la organización a nivel mixto que no cuentan con un comité de mujeres, pero que alguna vez lo tuvieron, esto se concibe como una situación temporal mientras se vuelva a organizar de nueva cuenta.

“Actualmente no hay comité de mujeres en varias comunidades y todavía los aceptamos, si no al rato nos quedamos sin gente ¿no? Pero pensamos que como ya lo tuvieron lo vamos a reconstruir. Sí y siempre en cada asamblea les repetimos “Aguas, ¿eh?” Pero no estamos en condiciones de fuerza para decir “ya no vengan”. Por eso queremos animar a las mujeres, porque ni siquiera son los hombres que se niegan, son las mujeres que no quieren, entonces es más complicado”. (Anita)

Por otro lado hay que destacar que también hay comunidades donde prácticamente el comité de OIDHO es de puras mujeres, como es el caso de Lovene, o donde las mujeres son la gran mayoría y mucho más organizadas, como en el grupo Regeneración, en Teojomulco y Ozolotepec.

En general, son en promedio, alrededor de 15 mujeres las que llegan a las asambleas en representación de los comités locales. No siempre vienen exactamente las mismas, pero el grueso de las participantes es fijo. Hay una pequeña rotación en un grupo de 20 mujeres. Poco más de la mitad tiene más de 60 años, luego hay unas 3 en sus veintes, unas 3 en sus treintas y unas 2 en sus cuarentas años. La mayoría se dedica al campo, a la siembra de maíz, café y hortalizas, a la cocina, al cuidado de la casa y la familia, así como al bordado y costura, y en ciertos casos a la medicina natural. Un par de las que están más cerca de la ciudad, de manera más fija o más

temporal, tienen también trabajos asalariados. A excepción de las más jóvenes, las demás son madres, muchas con hijas e hijos grandes, algunas, en particular las de San Antonio Ozolotepec son madres solteras, pero la mayoría está casada.

En las asambleas y en los talleres se discute cuál es la situación de las mujeres en las comunidades, dejando espacio para que se comparta desde lo personal o desde lo que se mira o se conoce de otras mujeres. Ahí salen una variedad de temas, desde los procesos de cambio en los equilibrios familiares, a la violencia, a la participación de las mujeres en la comunidad, a la salud, la economía y la división sexual del trabajo, las vivencias con respecto al parto y a la salud reproductiva, el aborto. Es decir, se tienen discusiones que no se pueden tener en otro lado con una perspectiva crítica, nombrar lo que nos pasa politizándolo, entendiendo que se trata de un sistema de opresión.

“Hasta las que ya no pueden venir a los talleres, extrañan. Porque, esa experiencia de estar entre puras mujeres y de hablar de cosas de las que no hablas con nadie y expresar críticas de lo que nosotras diríamos el patriarcado, que no puedes decir en otro lado o no sabes ni cómo decirlas, eso sí nos libera mucho. Y se construye una sororidad, ¿no? Con muchos obstáculos, pero sí hay sororidad en mi opinión”. (Anita)

Entre momentos más informales o de “chismes y risas” y otros donde con formalidad se instala legalmente la asamblea y se respeta el orden del día, se discute de las cosas que podemos hacer juntas como mujeres, aprendiendo las unas de las otras (por ejemplo medicina natural, siembra de hortalizas, cría de animales, bordados o cosas para vender para tener un fondo de mujeres, como tamales etc.). También se discute cómo invitar a otras mujeres a integrarse y construir relaciones de confianza. Se comparten experiencias entre grupos y comunidades, sobre formas organizativas o productivas que les han funcionado.

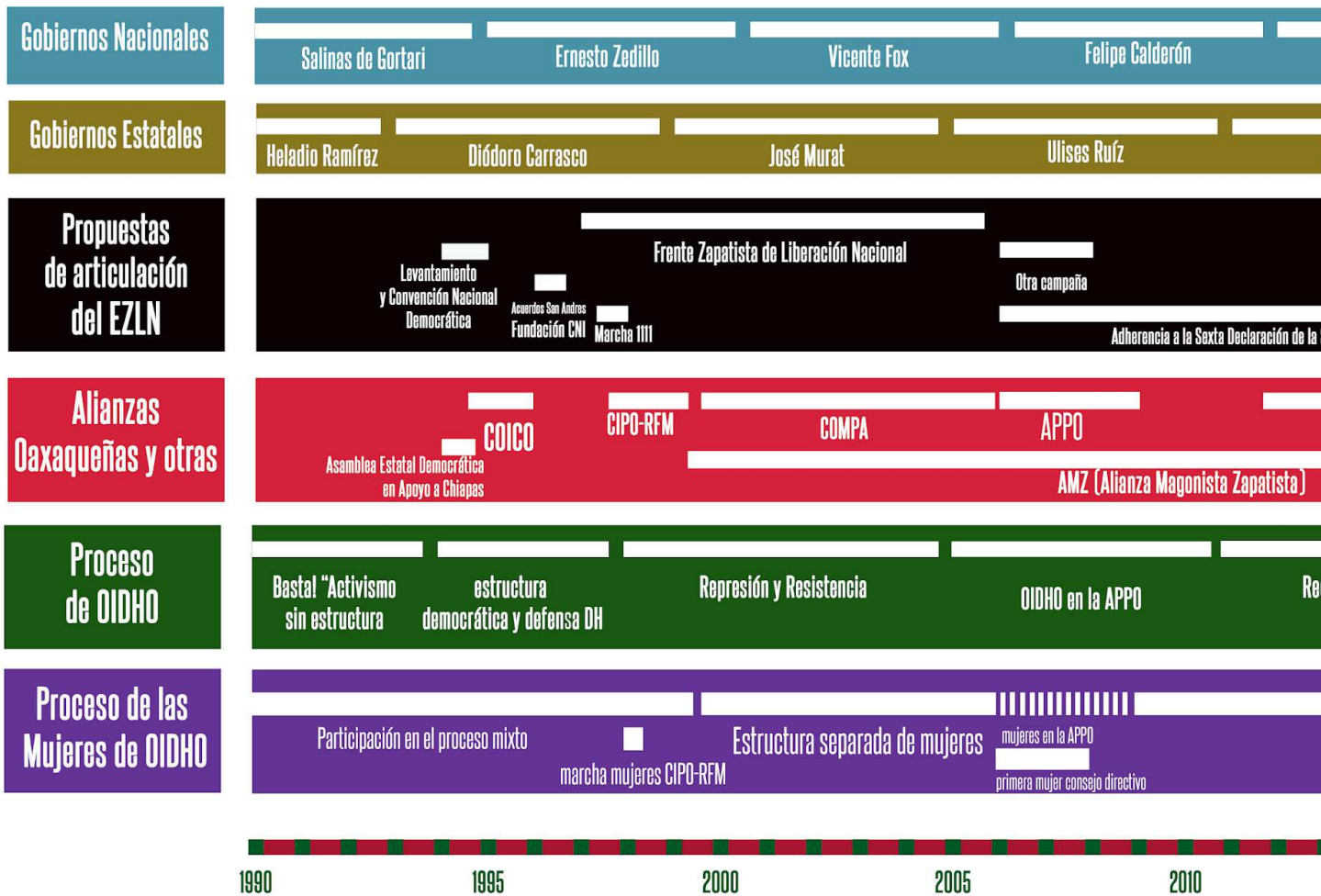
Por otro lado, el espacio de mujeres es también un espacio “seguro” donde preguntar, sacar dudas, y entender mejor cuestiones de interés más general, como los megaproyectos, el maíz transgénico, el panorama electoral; conocer sobre otros movimientos sociales y luchas, analizar

lo que ocurrió en una jornada de lucha en la que se participó, para abrir la perspectiva sobre el mundo y aprender a sentirse capaces de reportar la información al comité local o a la comunidad.

A principios de 2019, se llegó a un momento de inflexión ya que se necesitaba nombrar el nuevo Comité General de Mujeres. Al momento del nombramiento se concluyó que no había compañeras que tuvieran los requisitos necesarios: todas acababan de salir de un cargo o estaban con un cargo a nivel mixto o estaban con un cargo en su comunidad o estaban con alguna situación personal difícil. Entonces se decidió temporalmente no nombrar un Comité, sino asumir que todas las que estaban ahí formarían parte de una Comisión de Resistencia de Mujeres, que tenía que asumir un proceso de reorganización y fortalecimiento desde las bases. En este sentido se discutió sobre la necesidad de hacer visitas a cada comunidad para hablar con las compañeras y volverlas a invitar para tener una asamblea más nutrida y entonces nombrar de nuevo el Comité. Este proceso se empezó y sirvió para volver a invitar a las mujeres de una comunidad (San Antonio Ozolotepec), que ahora participa activamente, y fortalecer el proceso de otra (San Andrés Lovene,) pero se interrumpió debido a diferentes factores locales de las otras comunidades y de fuerza interna de la organización, con la idea de retomarlo en cuanto las condiciones sean más favorables.

En general, si bien se percibe colectivamente que es un momento de fuerzas reducidas de la organización en comparación a otros momentos, en el medio de la crisis de motivaciones tanto de las comunidades para acercarse a la organización como de la organización para acercarse a las comunidades, el espacio de mujeres es una luz de esperanza, un espacio que tiene un sentido en sí mismo, que puede ser tal vez el impulso para una nueva etapa de lucha. El reto principal para el espacio de mujeres es, en mi opinión, encontrar, más allá de la formación y de la organización de las mujeres en comités, una propuesta de trabajo político con y para las mujeres de las comunidades, que aterrice el proceso de autoconciencia en una práctica compartida.

Línea del tiempo



Fuente: elaboración propia

6. Reflexiones finales: la democratización de la democracia directa

En este capítulo reconstruí el proceso político de las mujeres de OIDHO, siempre trenzado a su proceso organizativo general o mixto, como se puede observar en la línea del tiempo en la página anterior. En particular, después de una introducción sobre el variado abanico de luchas sociales a nivel latinoamericano, en el que se inscribe OIDHO, describí el nacimiento de la organización en los años noventa, sus pilares políticos, inspirados los pensamientos magonista, zapatista y feminista, y su concepción de los Derechos Humanos, desde una perspectiva colectiva. En particular destacué el papel de la participación política de las mujeres en esta primera etapa y su análisis en torno a sus derechos y a su dura realidad de exclusión en sus comunidades. En la segunda parte del capítulo, me enfoqué en la construcción de la estructura organizativa de OIDHO, inspirada a la tradición comunitaria de los pueblos de Oaxaca, poniendo un énfasis especial en un punto del proceso que marcó un vuelco importante en la concepción de la democracia interna a la organización: la construcción de la estructura separada y paralela de mujeres. En particular, me enfoqué en los cambios de subjetividades, de roles y de poder a nivel interno que esta nueva estructura implicó para las mujeres de OIDHO y en consecuencia para los hombres.

En la tercera parte del capítulo, describí el proceso de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, y de la participación de las mujeres de OIDHO en su interior, recuperando los significados y aprendizajes políticos que este proceso de insurrección popular tuvo para ellas, tanto en el terreno organizativo como en el personal/familiar. En la cuarta parte del capítulo describí el proceso de reorganización que siguió el desgaste de muchos años de movilización y, en particular, destacué los relatos sobre la experiencia de la Comisión de Género, un espacio que las mujeres de OIDHO abrieron para enfrentar y politizar la violencia familiar entre las y los miembros de la organización. Finalmente, describí la actual composición de la organización, su posición en la actual coyuntura, y en particular describí la composición de la Asamblea de Mujeres con la que me tocó dialogar y con la cual pude analizar los retos políticos de las mujeres, que se desmenuzan en el siguiente capítulo.

A partir de esta reconstrucción histórica del proceso de las mujeres de OIDHO y de la organización en general, se originan dos reflexiones principales. La primera tiene que ver con la articulación de la lucha como pueblos con la lucha como mujeres, y la segunda tiene que ver con el significado de la transformación de la estructura organizativa, con el establecimiento de la estructura separada de mujeres.

En cuanto a la primera reflexión, en primer lugar, me parece importante resaltar que, a partir del análisis histórico presentado en el primer capítulo, el sistema de violencia estructural al que se han enfrentado los pueblos de OIDHO en la defensa sus derechos colectivos como pueblos frente a la represión, asesinatos, encarcelamientos, es el mismo sistema que mantiene a las mujeres en un lugar de subordinación y violencia familiar y comunitaria. Lo que articula estas opresiones, a primera vista distintas, es el hecho que históricamente se han desarrollado juntas con el progresivo proceso de patriarcalización antes descrito, que propicia un tipo de gobierno formado por hombres con una mentalidad dominante/colonizadora en el Estado, así como un gobierno masculino, aunque comunitario, en las comunidades y en las familias. Estas opresiones están inscritas en los cuerpos y en las relaciones sociales, tanto de mujeres como de hombres. Los hombres de los pueblos indígenas, sin embargo, no las viven así: se preocupan y se disponen en la lucha en contra de la violencia gubernamental o caciquil, defienden sus derechos como pueblos indígenas pero no ponen en discusión que sus propias prácticas y formas organizativas tienen incorporados algunos de los mismos elementos que combaten. En cambio, las mujeres de los pueblos indígenas, por sufrir en sus cuerpos los resultados de la continuidad de todo este sistema de opresiones, que de múltiples maneras coarta sus libertades, aunque en un principio no las piensen juntas, en la práctica no pueden emprender una lucha individual, separada de las otras, porque a la hora de movilizarse empiezan a chocar con los últimos pilares del sistema de opresión, los que las mantienen en casa, vinculadas únicamente a tareas reproductivas, al servicio de todos los demás ámbitos sociales.

Es aquí que aparece la segunda reflexión que responde a la pregunta ¿qué significado político tiene la transformación de una estructura organizativa basada en la democracia directa, como la de OIDHO, con la institución de una estructura separada de mujeres? Como se describió a lo

largo del capítulo, OIDHO se dio una estructura organizativa democrática tomando como modelo la tradición organizativa de los pueblos de Oaxaca. Sin embargo, esta tradición organizativa es ella misma el resultado de las dinámicas colonizadoras (a través de la municipalización desde los tiempos coloniales) y de la reapropiación cultural de tales dinámicas. Su carácter es comunitario, pero también patriarcal, no solo en cuanto a su sistema de gobierno, sino también en cuanto a su sistema familiar, de gestión de las tierras y de la subsistencia que lo sostiene. OIDHO adoptó esta tradición, pero insistió desde el principio en modificarla, promoviendo la participación de las mujeres. Sin embargo, fue claro que no era tan sencillo que las mujeres participaran políticamente en el espacio mixto, solo por el hecho de promoverlo, porque para que eso sucediera había que subvertir siglos de estructuras sociales patriarcales arraigadas dentro de los cuerpos y las subjetividades de las compañeras y compañeros.

Es por eso que surgió la necesidad de construir una estructura que equilibrara y cuestionara todas las otras (familiares, comunitarias y sociales) en las que estaban inmersas las mujeres en las comunidades. Se necesitaba duplicar el trabajo político de las compañeras para poder agrietar la democracia masculina. El trabajo de mujeres no se presenta entonces como un trabajo lateral para que las mujeres hablen de “sus cosas” que no incumben a los hombres, sino que implica, empezando desde adentro de ellas, cambiar todos los dispositivos de poder internalizados en sus cuerpos para transformar sus relaciones de poder con los hombres. A partir de esos cambios internos, empezaron los choques y los cambios, centímetro a centímetro, de las relaciones familiares y las estructuras organizativas/comunitarias. En un contexto en donde el desarrollo patriarcal destruyó el primer ámbito “natural” de vinculación de las mujeres, el clan materno/matrilocal, para dividir las y así someterlas, es necesario, para invertir esta dinámica, que las mujeres vuelvan a construir sus espacios de mujeres, desde algún lugar, y desde ahí accionen.

La experiencia y el recorrido de las mujeres de OIDHO muestra cómo, por más que parte de su lucha haya sido reivindicar el autogobierno de sus pueblos ante las injerencias violentas del Estado, la otra parte igualmente fundamental ha sido visibilizar que tal democracia directa es democrática solo para la mitad de la comunidad/organización y que, para hacer esa democracia verdaderamente democrática no es suficiente decir que las mujeres pueden participar en la

asamblea, sino que implica transformarlo todo, desde lo personal, familiar, y desde el control de los cuerpos.

En el siguiente y último capítulo: *“Siempre hay choques, por la crítica que una tiene”*: los retos políticos de las mujeres en organizaciones sociales mixtas se desmenuzan los obstáculos que las mujeres de OIDHO, así como muchas otras mujeres de espacios organizativos mixtos, han (y hemos) tenido que enfrentar y superar, o que tienen (y tenemos) todavía por delante, en la lucha.

CAPÍTULO 4

**“Siempre hay choques, por la crítica que una tiene”:
los retos políticos de las mujeres
en organizaciones sociales mixtas**

Introducción

Después de haber colocado la discusión sobre las estructuras patriarcales y su desarrollo histórico en América, así como su particular configuración entre los pueblos chatino y zapoteco, y de haber reconstruido el proceso histórico y político de OIDHO, reflexionando sobre la necesidad de “democratizar la democracia directa” por parte de las mujeres, me adentraré ahora, más a detalle, a analizar y desmenuzar los retos políticos de las mujeres que participan en organizaciones sociales mixtas, a partir de la experiencia específica de las mujeres de OIDHO.

Cómo ya adelanté, en la introducción general de la tesis, esta inquietud surgió a partir de haber transitado, trabajado y estado en contacto con diferentes espacios organizativos sociales y políticos en México. En esta experiencia ha sido recurrente encontrarme con dirigencias políticas compuestas por hombres, que representan a hombres y mujeres, y/o espacios que reproducen formas organizativas bastante incompatibles con la vida cotidiana de las mujeres. Además, en estos espacios se reproducen estilos masculinos de toma de decisiones, establecimiento de prioridades y formas de relacionarse que no invitan a las mujeres a participar y, cuando sí, la mayoría de las veces (aunque con excepciones bastantes llamativas y extraordinarias) en roles secundarios.

A partir de observar y experimentar esta realidad ha surgido la necesidad de indagar más a fondo las raíces de esta incompatibilidad y cómo se puede superar. ¿En qué sentido tienen que cambiar las formas de hacer política? o ¿en qué dirección tiene que cambiar la vida cotidiana de las mujeres (y por lo tanto de los hombres)? Es común encontrarse con intentos para “aumentar la cuota de mujeres en las organizaciones, es decir, para impulsarlas a que salgan del ámbito familiar y aprendan a participar en el público/político/comunitario. Es menos común encontrar espacios que asuman que este “aumento de cuota” inevitablemente se acompaña, inevitablemente, de la puesta en crisis de las relaciones de poder al interior de las familias, y que, por lo tanto, politicen el hecho de que la presencia y participación de cada compañera implique una lucha “personal”, en el marco de la lucha colectiva de la que es parte.

En este capítulo destaco elementos que pueden servir como herramienta para una discusión colectiva, con y para mujeres, que pueda ser reproducible en los más diferentes ámbitos organizativos (otras organizaciones sociales, cooperativas, asambleas barriales o comunitarias, sindicatos, etc.). Son tiempos en donde en muchos espacios organizativos mixtos las mujeres están teniendo por primera vez la necesidad de juntarse de manera separada y revisar las dinámicas colectivas. En este sentido, aprender de la experiencia de las mujeres de OIDHO puede ser muy enriquecedor, puesto que llevan años de organización y, en cierto sentido, se adelantaron a otros procesos organizativos de mujeres.

1. Compatibilidad e incompatibilidad entre el trabajo político y las vidas de las mujeres

Una de las primeras cuestiones que aparece de manera evidente de la observación y la convivencia con las compañeras de OIDHO (así como con otros grupos de mujeres) es que no es inmediata la construcción de una compatibilidad entre el trabajo político y sus vidas cotidianas, sino que se trata de un proceso de adaptación que implica la superación de diferentes obstáculos, miedos y culpas, redefinición de roles internos a la familia y una nueva creatividad logística.

1.1 Los trabajos, los cuidados y las obligaciones familiares

Antes de profundizar sobre las tensiones, compatibilidades e incompatibilidades, es útil enmarcar brevemente el tipo de trabajos que realizan las mujeres de las comunidades en las que viven las compañeras de OIDHO. En un taller realizado junto a la Asamblea de Mujeres, el 16 de febrero de 2019, de reflexión sobre el papel de las mujeres en la economía comunitaria, un grupo de compañeras trabajó sobre las preguntas *¿de qué trabajamos/qué producimos?*, *¿qué compramos?*, y *¿de dónde obtenemos dinero?* A partir de sus respuestas se pueden ubicar, a grandes rasgos, el tipo de actividades que realizan y sus relaciones económicas, si bien con algunas diferencias marcadas por el contexto geográfico (tamaño de la comunidad/barrio) y edad. Entre ellas destacan las actividades reproductivas ligadas al cuidado de la casa y la cocina; la siembra de maíz, frijol y café, así como hortalizas; producción de abono; crianza de animales; en algunos casos, la venta de productos agrícolas o de curación tradicional; en más de un caso, venta

de comida (pan o tamales, en colectivo con otras mujeres), y el tiempo dedicado a los tequios (trabajos colectivos comunitarios gratuitos) y al trabajo organizativo o de defensa del territorio. También se registra el apoyo del gobierno, entre las fuentes de sustento monetario. Entre estas respuestas es importante destacar que la producción en colectivo, la producción de hortalizas orgánicas y de abono, y el tiempo dedicado al trabajo organizativo, son resultado del trabajo de OIHO que diferencian las actividades de las mujeres de la organización de otras mujeres de sus comunidades.

Tabla: Nuestra economía

¿de qué trabajamos/qué producimos?	¿qué compramos?	¿de dónde obtenemos dinero?
<ul style="list-style-type: none"> • hacer tortilla, abono, bordar, sembrar maíz y frijol, tequio • ama de casa, producir café, sembrar hortaliza, curar con hierbas, defensa del territorio • cocina, sembrar maíz, frijol, café, trabajo del campo (orgánico), cuidar la casa, producir pan en colectivo • serigrafía, encuadernación, bolsas, tequio • trabajo organizativo, huertos, abono, ama de casa, maestra, tequio • bordar, abono, ama de casa, mamá, apoyo al grupo de mujeres, tequio 	<ul style="list-style-type: none"> • maíz, frijol, canasta básica productos de limpieza, muebles y utensilios • azúcar, aceite, ropa, transporte, agua, luz, predial, drenaje, pagar mozos para tequios y para particular, animales para crianza • material de construcción, terreno, gasolina, libros, atención médica, renta • material para la escuela, piezas de bici e internet, crédito de celular, cosas para los perros, agua 	<ul style="list-style-type: none"> • Venta de blusas, apoyo de familiares, apoyo 65 y más • venta de: café, de maguey para mezcal, plátano de castilla, piña, orégano, tamales (en colectivo) • venta de café, apoyo de gobierno, venta de pan (colectivo) • sueldo de maestra • apoyo familiar

Es importante ubicar estas respuestas en la temporalidad de una jornada de trabajo. El trabajo socialmente asignado a las mujeres, en el sentido de *vida activa*,⁷⁵ tanto en la ciudad, como, especialmente, en las comunidades rurales, en efecto, tiene algunas especificidades que lo

75 Hannah Arendt (2009) llama “vida activa” (en oposición a “vida contemplativa”) al trabajo en sentido amplio, lo que incluye las dimensiones de *labor* (en inglés), un tipo de trabajo cuya función es la de satisfacer necesidades inmediatas y cíclicas; *work*, un tipo de trabajo que produce objetos durables y no de consumo inmediato, como pueden ser herramientas con un determinado fin, y *action* o acción, que está presente desde el nacimiento debido a que hace posible que el hombre cada vez que nazca tenga la posibilidad de actuar. En este sentido es la acción la que caracteriza la política.

caracterizan como *absorbente, ininterrumpido, multidimensional y no lineal* (se entra y se sale de él continuamente, no hay fronteras). De manera que recortar tiempos para otras cosas se convierte frecuentemente en un juego de ajedrez. Las jornadas de trabajo empiezan alrededor de las 4 de la mañana, así que, por ejemplo, si una reunión de la organización es convocada a las 10, la mayoría de las compañeras lleva ya seis horas de trabajo previas y no es raro ver a algunas “cabecear de sueño”. Las palabras “cuidado de la casa”, “ama de casa”, “cocina”, “ser mamá”, implican, precisamente, una infinidad de tareas y una carga mental, física y emocional, de la cual es difícil desprenderse, en particular cuando incluye el cuidado de otras personas y animales. En un taller sobre economía feminista, Alejandra Santillana Ortiz (2020), explicaba que el trabajo de cuidado no solo comprende la realización del cuidado en sí, sino también incluye la generación de las precondiciones para que el cuidado se realice, además de su gestión, en caso de gestionar que otras personas temporalmente lo realicen en lugar de una: la gestión del cuidado es también cuidado. El cuidado, según la autora, también incluye construir las redes de cuidado que sostengan el cuidado de cada una. Estas redes, son compuestas generalmente por otras mujeres “porque la mayoría no contamos con el apoyo de los hombres”(Santillana Ortiz, 2020). Otra cuestión que la autora remarca en cuanto al trabajo de cuidado que realizamos las mujeres es el trabajo emocional y afectivo:

“Estamos evitando que enloquezcan aún más. Como mujeres nos encargamos de la salud mental de la clase trabajadora, asumiendo cargas emocionales para que el resto, que no se puede pagar una terapia, tenga salud mental” (Apuntes personales del taller sobre Economía Feminista de Alejandra Santillana Ortiz, septiembre 2020).

Como se puede observar a partir del cuadro de resumen de la actividad del taller, el trabajo de cuidado no es el único tipo de trabajo que realizan las mujeres, sino que se combina con trabajo productivo agrícola y artesanal, con comercialización de productos, con trabajo colectivo y organizativo. Sin embargo, considero importante hacer algunos apuntes relacionados con el trabajo de cuidado, porque sus especificidades determinan su compatibilidad, más o menos, con otros tipos de actividades, entre ellas el trabajo político-organizativo.

Entre muchos pueblos que conciben su vida de manera integrada a su territorio, el cuidado no tiene una acepción negativa sino, al contrario, está en la base de una forma de concebir el mundo que pone la crianza y la defensa de la vida en el centro. Según estas concepciones, no se crían o cuidan solo a los niños, sino también a las plantas, a los animales, a las montañas, a los ríos, a las conversaciones, las relaciones de armonía, y todos estos elementos, que también son entendidos como personas, crían a las personas humanas en una relación de *crianza mutua* o *cuidado mutuo*. Particularmente ilustrativo de este modo de concebir el cuidado es el aporte de los pueblos quechuas y amazónicos traducido por Rengifo y Grillo, en su libro *Recuperar el cariño*:

“El mundo andino somos todos nosotros: quienes vivimos aquí en los Andes criando y dejándonos criar, formando familia. Nadie es ajeno a la vida, ya se trate de un hombre, de un árbol, de una piedra. Somos un mundo en el que no hay lugar para la inercia o la esterilidad. Tampoco hay lugar aquí para la abstracción ni para la separación y oposición de sujeto y objeto y de fines y medios: no somos un mundo de conocimiento porque no queremos transformar al mundo sino que lo amamos tal cual es.

La crianza es la afirmación incondicional de la vida y del amor a la vida. La crianza, tanto para quien cría como para quien es criado, es la forma de facilitar la vida, es la forma de participar a plenitud en la fiesta de la vida.”(Rengifo y Grillo: 2021, 28)

Estas concepciones nos ayudan a alertarnos cuando no hay armonía en la crianza y en el cuidado, y visibilizar las relaciones en donde el cuidado no es mutuo o no es equilibrado, sino que es mayoritariamente de las mujeres para todos los demás y, por lo tanto, está inserto en relaciones de poder o explotación, y se convierte también en una carga.

A partir de la convivencia con las compañeras de ODHIO, se ha podido observar que el trabajo de cuidado no es siempre igual a lo largo de la vida de las mujeres: hay fases y circunstancias de la vida en donde se intensifica y otras en donde disminuye. Lo que sí es claro es que su nivel de carga e *incuestionabilidad* está directamente relacionado (aunque no es su única determinante) con la solidez de las estructuras patriarcales familiares. Depende, por ejemplo, de si se puede decidir si tener 3-4 hijos o si se tienen que aceptar todos los 9-10-11 “que Dios quiera”; si se trata de atender y mantener a las hijas/os sola o si se cuenta con la co-responsabilidad de otros familiares, del padre, o con una red familiar cercana o con una buena relación con alguna mujer,

que posibilite una relación de apoyo mutuo y que no suma a la mujer en una situación de chantaje. En este sentido cuenta mucho la relación que las mujeres tienen con su propia familia de origen y con los suegros/as, cuñados/as, etc. También depende de si, además que a los hijos/as, hay que atender a los maridos, padres y hermanos, es decir, si los hombres de su entorno familiar tienen, o no, una total o parcial dependencia de las mujeres para sobrevivir solos (aunque sea un tiempo), es decir si pueden, o no, comer, limpiar, y lavar ropa, en primer lugar y, en segundo lugar, gestionar su propia emocionalidad de forma autónoma, y atender a otrxs. Relacionada con la dependencia está la cuestión del poder, es decir de las restricciones explícitas o implícitas, más o menos violentas, impuestas a las mujeres por los hombres.

“Y me decía: ‘te vas por ahí y dejas la casa’. ¿Y qué le va a pasar a la casa? Digo yo ¿Y qué le va a pasar? No pasa nada. Es muy difícil cuando una pareja no te entiende, es demasiado difícil. Pero, si tú una vez dices ‘sí... es que sí, mejor que no voy’. Ya se dobló la cosa, ya no pudiste. Entonces dice un dicho *ni tan tan, ni muy muy*. Yo le decía ‘mira, yo siempre te he respetado. Si es lo que tú piensas que porque salgo te faltó el respeto. No, porque no es mi estilo. Ya te lo hubiera hecho, sin que te dieras cuenta. Pero yo no soy así, así que contrólate y déjame en paz. Y de ahí: ‘ve si quieres’, me decía- Y de ahí, a tantos lados que iba yo sola, 8 días, 10 días a México”. (Ernestina)

Además de los niños, y muchas veces de los hombres, otro foco de trabajo de cuidado muy esclavizante para las mujeres es el cuidado de los enfermos o, en algunos casos, de los alcohólicos: si todavía existe en el imaginario y en la experiencia de las compañeras la convicción de que es posible luchar en contra de la atención hacia los hombres, y poder avanzar hacia decidir sobre cuántos hijxs tener y no criarlos en soledad, parece que la cuestión de la atención a los enfermos es una responsabilidad de la cual es muy difícil zafarse, dentro de la cual es prácticamente imposible tomar descansos. Finalmente, entra la cuestión de la salud de las propias mujeres, quienes después de dedicar toda su vida al cuidado de los demás, acumulan una serie de descuidos a su propio cuerpo y se enferman.

“Todas las mujeres trabajan demasiado y llegando a esas alturas, todas están enfermas, y ya enfermas, están cuidando a otros enfermos. Es un círculo terrible”. (Anita)

“Ahora estoy cuidando a mi marido,⁷⁶ tengo 60 años y la verdad es que ya no puedo trabajar. Me apoyan mis hijos. A veces sentía que ya no aguantaba con tantas responsabilidades, cuando sentía que ya no podía más, por ejemplo, con el cuidado de mi suegra, hacía relevo con mi familia”. (Felipa)

A la hora de mirar las condiciones de las compañeras que se han mantenido activas en la participación en la organización, se observa que las que disponen más libremente de su tiempo son las que ya tienen hijxs grandes, las jóvenes que están estudiando, las viudas, las que están solas o solteras, las “madres solteras” (que sí tienen hij@s, pero no maridos), o las mujeres que han logrado hacer un proceso de establecimiento de límites o, en algunos caso, des reeducación/rehabilitación con sus maridos. Pero se observa una mayor dificultad para las mujeres que están casadas y en edad fértil, con hijxs todavía pequeños.

“Durante el taller se ausentó una compañera de la comunidad de Río Grande, se fue al dormitorio. Río Grande era en ese momento una comunidad nueva de OIDHO, así que era la primera vez que las compañeras de Río Grande asistían a una Asamblea de Mujeres. Primero dijo que se estaba sintiendo mal y que no podría asistir a todo el taller de dos días y que tenía que regresar a su comunidad. Entonces las demás compañeras le tomaron la temperatura, la cuidaron y en ese cuidado se dieron cuenta de que estaba fingiendo. Intentaron hablar con ella sobre el compromiso que representa estar en la asamblea y entonces salió la verdad: su marido le estaba implorando que regresara porque ya no sabía qué hacer con la niña de 4 años. Las compañeras intentaron convencerla lo más posible para que entendiera que esa era una oportunidad importante para que se mantuviera firme y se quedara en el taller, que era su derecho, y que su marido aprendiera a gestionar a la niña. Pero al final la presión del marido fue demasiado fuerte y la compañera decidió regresar antes”. (Notas de campo del Taller y Asamblea de mujeres 21 de abril 2018)

“Es muy difícil con las mujeres de nuestra organización porque muchas le temen a sus esposos. Muchas no quieren salir, les da miedo, les da miedo *qué dirá*. Y las que más están participando son las madres solteras o las viudas”. (Entrevista conjunta a las compañeras Lupita, comunidad de Panixtlahuaca, y Ernestina, originaria de la comunidad de Lovene, Grupo Regeneración)

76 El marido está enfermo, tiene dificultades motrices y Felipa tiene problemas muy fuertes de vista.

1.2 La maternidad y la participación política

Para profundizar aún más la discusión sobre las maneras de hacer compatibles las vidas de las mujeres con las formas de hacer política, y viceversa, es necesario adentrarse un poco más en el tema de la maternidad, que aparece como una cuestión central para esta discusión.⁷⁷ En este sentido, un grupo de estudios relevantes para empezar a adentrarse en este tema es el que se refiere a la subjetividad de las mujeres en procesos guerrilleros de América Latina. Si bien mi trabajo no se lleva a cabo con este tipo de organizaciones y las características de los “mandatos políticos” son distintas ahí, igualmente considero que ciertas contradicciones o tensiones que las mujeres de procesos guerrilleros han atravesado de manera muy lacerante, se manifiestan con otros grados, matices y formas de ser enfrentadas, también para las mujeres (especialmente cuadros políticos) que participan en procesos políticos populares civiles y radicales. En particular rescato el texto *Subjetividades sexo-genéricas en mujeres militantes de organizaciones político-militares de izquierda en el Cono Sur* (Vidaurrázaga Aránguiz, 2015), donde la autora reflexiona a partir de entrevistas con militantes chilenas, argentinas, uruguayas y brasileñas que han participado en organizaciones político-militares entre los '60 y los '80. El texto toca diferentes puntos, como “el género neutro del militante, que en realidad era masculino”, “el regreso a la vida civil” y el tema de la “represión/seguridad”. Pero la cuestión que aparece como medular en las vidas de todas las entrevistadas es la cuestión de la maternidad. Ahí era cuando se tornaba evidente que las diferencias de género existían, que no era lo mismo ser un militante que una militante y que también existía una profunda incompatibilidad entre este tipo de militancia y el ser madres. El dilema se convertía en tener que escoger entre la maternidad y la militancia, lo privado y lo público, perdiendo en los dos casos: arrepentidas por haber descuidado la relación con sus hijos o por no poder tener la misma continuidad e intensidad dentro de la organización. En el caso de las organizaciones sociales civiles y populares, como ODHON, la cuestión del tener que escoger entre maternidad y participación política tiene muchos más matices, no se presenta necesariamente como una disyuntiva excluyente, aunque en algunos casos sí lo es, pero igualmente su análisis implica poner en discusión las maneras de ser madre y las maneras de hacer política.

⁷⁷ También por ser la cuestión que me atravesó y me urgió a escribir esta tesis.

Ser madre tiene implicaciones físicas, logísticas y psicoemocionales, que varían dependiendo de la subjetividad de cada mujer, de la edad de lxs hijxs, la cantidad de hijxs, y del contexto familiar. Por ejemplo, durante el embarazo implica mayor necesidad de descanso y de cuidado de la alimentación, a veces también alteraciones en la capacidad de concentración y en la emocionalidad, por los cambios hormonales. Además, implica un mayor grado de imprevisibilidad de las transformaciones físicas, algo que dificulta saber qué responsabilidades se podrán o no se podrán asumir. El parto implica siempre una pausa, más o menos larga, y algún tipo de recuperación física y emocional, sobre todo si no se da de manera fluida. En general, la experiencia de empezar a ser madre, según muchas mujeres, cambia la vida y la manera en que se experimenta el mundo, y representa un cambio de subjetividad muy fuerte.

La fase de la lactancia y de los pañales implica que cualquier actividad que una esté realizando esté caracterizada por la necesidad imperiosa de cargar físicamente el bebé, e interrumpirla o acompañarla por cambios de pañal, ciclo de sueño del bebé y posibles llantos, además de ocuparse, durante noche y día, de la alimentación específica del bebé. La tolerancia, la empatía y la solidaridad activa (o la ausencia de todo eso) de las personas que ocupan los espacios políticos (colectivos, ONGs, organizaciones de base, organizaciones de mujeres) a este tipo de situaciones varía en cada caso. Algunos espacios son bastantes intolerantes y hacen sentir a las mujeres con bebés que están estorbando. Otros las “toleran” sin ningún tipo de empatía, solo porque es políticamente correcto. Otros más intentan incluir activamente a las compañeras con bebés y, finalmente, otros más toman en cuenta cuestiones logísticas para facilitar lo más posible la no exclusión de las compañeras que tienen bebés. Cuando esto no pasa se produce una sensación de incomodidad en las mujeres, que terminan decidiendo no participar hasta muchos meses después, si es que logran encontrar la motivación para retomar.

“Los hombres no tienen ese problema. Muy pocos llegan con sus hijos a las reuniones y ‘mira te lo encargo mientras esté yo allá’. Se lo encargan a otra mujer que está ahí ayudando por alguna razón”. (Elena)

A medida de que lxs niñxs crecen, existen desafíos ligados más a la logística del cuidado y otras necesidades propias de la infancia, entre ellas, las emocionales y educativas, que suponen un trabajo constante de establecimiento de límites y educarlos en su autonomía, para que no dependan absolutamente de la madre.

“Vale creció mucho con su abuela porque Quique y yo íbamos mucho a las comunidades. Porque en ese tiempo participábamos activamente todo el tiempo, entonces era ir a talleres, foros, organizar las asambleas. Vale creció ahí en la organización hasta los seis años. Estaba tan enojada en esos tiempos porque andábamos de allá para acá y ahora quiere viajar y ya no se puede. Íbamos a Chiapas y a otros lugares, y ella aburrída: ‘ya no quiero estar en el movimiento’, decía, ‘es muy cansado’. Y ya de ahí se quedaba con su abuela y nosotros andábamos libremente haciendo esos trabajos. Pero ya de que nació Juana entendimos realmente lo que es tener hijos y ya ahora si me dicen ‘vete a tal lugar’ es muy difícil para mí dejarlas. O me las llevo o no salgo”. (Elena)

A menudo, en esta gestión cotidiana, logística y emocional, a menos de que las mujeres no asuman toda la carga, empieza un proceso de negociación pacífica (en los mejores de los casos) o disputa con el marido/padre de los niñxs, sobre los tiempos de cuidado, responsabilidades y prioridades; una batalla que las mujeres tienen que dar a la par de que están cuidando, y de que están intentando también seguir siendo lo que son, como mujeres, más allá de ser mamás. Todo esto puede convertirse en una presión psicológica y emocional muy fuerte, en donde hay que sortear culpabilidades, rencores y frustraciones. Y estos sentimientos no terminan en el terreno familiar sino que se pueden extender al ámbito de la organización política.

El testimonio de Elena relata el camino y la discusión que se ha dado en OIDHO sobre este tema. En su relato se explica por dónde pasa la discusión sobre el poder llevar los niñxs a las actividades de la organización o dejarlos en la casa. Se destaca que un esfuerzo importante de las mujeres ha sido el de conquistar la posibilidad de ir a las asambleas sin sus hijxs y poder dejarlos al cuidado de su padre. Pero a la par se destaca la necesidad todavía vigente de tomar en cuenta la libertad de cada mujer en el manejo de estas decisiones y buscar una solución colectiva, sin individualizar el problema, excluyendo a cada mujer en cuestión. Otra reflexión importante que

destaca Elena pone en evidencia cuándo los niños estorban y cuándo son bien recibidos, y la situación a la que se enfrentan las madres a consecuencia de esto.

“Primero la mayoría eran hombres los que llegaban a las asambleas. Después empezó este movimiento de las mujeres dentro de OIDHO en donde hemos estado fomentando que participen las compañeras. La primera etapa fue que ellas venían a la asamblea pero en realidad no participaban: que los hombres decidan. Entonces ahí tú estás con tu niño, entonces no pasa nada. Sabes, ‘si tu hijo llora, tú salte con tu hijo’, y ellos como si no existieras, haz de cuenta. Ya con el tiempo, conociendo ellas estos derechos básicos que tienen las personas, empezaron con esta crítica de ‘¿por qué no puedo llevar a mi hijo?’ E inclusive entre compañeras la respuesta era ‘¿Por qué no lo dejas con su papá? Que te ayude hoy’. Y era como una doble lucha, porque en vez de tomar una decisión y decirnos: nos vamos a apoyar de esta manera entre nosotras, empezó este cuestionamiento de ‘por qué *tú* no lo dejas con él’. O sea sí es cierto, pero se supone que si tú no lo dejas con él, para muchas de las mujeres es porque no hay confianza para dejarle a tu marido tus hijos. Hoy en día sí, un poco más, pero antes no porque ‘¿cómo le vas a dejar una nena de esta edad a tu marido que ni él se sabe calentar las tortillas?’ Pues de ahí empezaron las discusiones, ‘por qué no traerlo si es mi hijo y además no tengo con quien dejarlo’. Y fue una discusión de varios años, bueno así, constante fue como de cinco o seis años, la discusión sobre llevar los niños a las asambleas. Y bueno, la crítica de las mismas compañeras, la autocrítica de nosotras mismas fue: ‘¿por qué no somos sensibles a eso? ¿por qué no somos solidarias?’ O sea criticamos, decimos ‘ay, no, salte con tu hijo y es más si vas a venir a la siguiente asamblea, no lo traigas porque interrumpe’. No buscamos una solución, simplemente excluimos. Entonces dijeron las mismas compañeras, ‘bueno, en las asambleas nos critican por traer a los niños porque interrumpen[...] pero en el momento de participar ahí sí no te dicen que no llesves a tu hijo: en las marchas, en los encuentros, sobre todo en las marchas, donde tienes que llevar bastante gente’. Entonces las mujeres hicimos esta crítica: ‘¿por qué ahí permitimos que participen? y hasta tomamos fotos, evidencias de que aquí estamos las mujeres, con los niños, con toda la familia participando’. Ah, pero en la asamblea donde es la base del trabajo no lo permitimos. Bueno empezamos con esta crítica y dijimos que no tiene que ser así, porque tiene que haber una propuesta y ya de ahí surgió que lo de construir esa casita de los niños y entonces lo hicimos para solucionar en parte ese problema pero yo creo que sigue vigente”. (Elena)

Entre las compañeras de OIDHO se puede observar que el apoyo que buscan de otras mujeres para construir sus redes de cuidado de los hijos descansa en el lazo familiar. Sí pueden llegar a

encargar a los hijos con las abuelas, tías o cuñadas, pero sienten que buscar el apoyo en sus propias compañeras de la organización es abusar de su confianza:

“Como que en eso nosotros somos, no sé si conscientes o inconscientes. Porque igual, vivimos juntas, tenemos años de conocernos, pero no nos hemos tomado el atrevimiento o la confianza de decirnos ‘se queda hoy, está muy tranquilo, me voy todo el día’. En donde sí nos ayudamos es con la escuela, que suponiendo estamos en reunión, ‘me los llevo yo a todos’ o así por ratos: juegan dos tres horas y luego cada quien a su casa”. (Rosa)

El estado de constante de negociación interna entre las diferentes prioridades que los diferentes roles exigen, tiene un costo emocional y supone un trabajo emocional constante, más aún cuando no es la mujer quien decide priorizar o renunciar, sino cuando le es impuesto directa o indirectamente.

“Lo que pasa es que cuando te lo dicen: ‘es que con hijos, estamos platicando, cállalos’. A mí de verdad, no se lo digo, pero ¡me da un coraje! Ay no, mejor me llevo a mis hijos a mi casa. Por eso es que cuando nos reunimos ‘Ay, le digo, lo siento pero vinieron’. Porque: uno, me siguen, son chiquitos y cuando no está Rodrigo, ¿con quién los dejo? Pero no es porque uno en realidad no quiera dejarlos, pero cuando te dicen ahí es el coraje que me da y mejor no voy. Es que te lo dicen pues. Tú estás: ‘¿los dejo, los llevo?’, y esa es *tu* decisión”. (Celina)

De la misma manera, aunque los espacios organizativos estén compuestos por adultos y discutan en términos de adultos, no necesariamente tienen que ser adultocéntricos, sino que pueden considerar que lxs niñxs son parte de alguna manera de la organización y que excluirlxs a ellxs, al menos en sus primeros años, implica excluir a sus madres también.

“Es que a veces no es que se te haga fácil. Sino que a veces una dice: mejor que se quede, yo voy a participar más sin el niño. Aunque estás ahí pensando ‘¿cómo estará?’ A veces una hace que también los compañeros se den cuenta de que sí podemos dejarlos. Y a veces tenemos también que aferrarnos a nuestros hijos: ‘bueno si nos quieren a nosotras también tienen que querer a nuestros hijos, ¿no?’ Porque a mí sí hubo una ocasión en que me hicieron a un lado porque a fuerzas querían que yo dejara a mi niño. Entonces yo les dije: ‘no’, porque él tenía meses, todavía no tenía ni un año. Y hasta ahora yo no soy bien vista por eso, porque muchas veces yo no los dejé, porque ahora sí que primero son mis

hijos y después lo demás. Porque imagínese, yo participo y con todo el gusto, pero yo llego y ¿le sucedió algo a mi hijo?’(Rosa)

Frente a estos puntos de choque, surgen las preguntas: ¿qué cosas puede hacer la organización política para modificar sus formas y compatibilizar su funcionamiento con la participación de las madres y de la inclusión de los niñxs? ¿Hay formas de vivir la maternidad que sean más compatibles con la organización que otra?

“A Rosa le tocó ser comité de mujeres con un bebé. Fue duro, yo la veía. A nosotras mismas a veces nos falta solidaridad con ellas. Y luego a mí me gusta estar en las asambleas pero también me gustan mucho los niños. Entonces una vez hice el comentario. ‘Ay, a mí me gustaría quedarme un día con los niños’ y me miraron muy raro, nadie me dijo nada. Pero se me quedaron viendo así como ‘¿qué?!’ Como si estuviera diciendo una tontería. Pero pienso que nos falta trabajar sobre eso todavía. Ver la forma de apoyar a las compañeras para que participen, para que sientan y aprendan, se sientan cómodas pues, aun llevando a sus niños. Una vez se hizo en un foro,⁷⁸ entonces llegaron dos señoras que no son parte de la organización, son conocidas de Anita. Entonces jugaron con los niños de las y los compañeros que vinieron con ellos”. (Felipa)

Empezar por hablar de estos temas como cuestiones políticamente relevantes puede ser un buen comienzo, y no naturalizar que las madres “ahí verán cómo le hacen”, como si fuera un problema individual de cada una. Algunas organizaciones políticas, como por ejemplo las comunidades del EZLN, han decidido emprender campañas permanentes de concientización sobre la planificación familiar y sobre el derecho de las mujeres a decidir la cantidad de hijxs que quieren o no tener. Otras políticas que otros espacios han implementado es organizar un espacio de niñxs o buscar a alguien específico que se ocupe de estar con lxs niñxs mientras las madres y padres están en la actividad, partiendo de la idea de que en cualquier actividad que se planee puede haber niñxs y, por lo tanto, es una necesidad básica. Esto facilita que también los padres lleguen a las reuniones con niñxs y no se recarguen en sus esposas (o en otras compañeras ahí presentes), que se quedan en casa para que ellos puedan “luchar a gusto”. OIDHO también ha tenido un camino de cambios aunque sigue habiendo camino por recorrer:

⁷⁸ Segundo Encuentro por la Resistencia Global Autónoma, 25 de noviembre de 2018, coorganizado por el Nodo Solidario y OIDHO. La petición de que se solicitaran cuidadoras para lxs hijxs de lxs participantes vino de las compañeras del Nodo, quienes de otra manera no hubiéramos podido coordinar el Encuentro.

“Ya con respecto a la organización yo creo que lo hemos superado un poco, hemos avanzado, bueno yo creo que es un avance. Por ejemplo si dicen “hay una participación”. Sí claro yo participo pero nomás les aviso que voy a llevar a mis hijos. Y ya ellos no te pueden decir que no vayas por tus hijos. O a veces les cambiamos, decimos: no puedo por mis hijos y hacemos que ellos mismos digan “no pues sí llévatelos, ahí le echamos el ojo entre todos”. (Elena)

Por otro lado, las organizaciones pueden intentar, aunque no siempre sea posible, construir una forma de acción que no descansa solo en lo urgente/emergente/inmediato, sino construir calendarios de acción a corto, mediano y largo plazo para permitir la organización del tiempo de quienes tienen siempre que hacer una gestión del cuidado para poder estar en cualquier cosa. En lo que se refiere a las salidas a otros lugares, tener como política organizativa la disposición a que alguien pueda renunciar su participación, de vez en cuando, quedándose para cuidar a lxs niñxs, incluidos los hombres, con el propósito explícito de que otra/s compañera/s pueda/n participar, o tener un fondo para pagar a cuidadores/as. En fin, tomar en cuenta que lxs niñxs no desaparecen del mapa, que siempre están en algún lugar y siempre hay alguien a su cuidado, y lo más común es que sean siempre las mismas personas, las madres y las hermanas, porque socialmente se les asigna esa responsabilidad como natural. El tema de la compatibilidad entre maternidad y militancia o participación política es un punto muy importante para analizar desde el interior de cualquier movimiento u organización, y compartir esa reflexión y los sentires entre mujeres, delineando estrategias compartidas, es posible y fundamental en organizaciones sociales y civiles.

1.3 Las obligaciones y la participación comunitaria

Como ya se describió en el primer capítulo, las mujeres chatinas y zapotecas de la Sierra Sur, aunque desde un lugar jerárquicamente inferior, tienen muchas e importantes responsabilidades a nivel comunitario. Entre ellas está la organización y ejecución de la cocina y de la limpieza para las fiestas. La descripción de la investigadora mixte Yánsaya A. Gil, aunque referida desde la

experiencia de la comunidad mixe de Ayutla, puede ser válida también para las comunidades de la región de estudio:

“Las mujeres siempre hemos tenido un papel fundamental en la organización de una fiesta, la compleja estructura de una cocina comunal que alimenta a toda la congregación festiva es elocuente: hay mujeres expertas que pueden calcular de manera apropiada la proporción de todos los ingredientes en grandes cantidades y que dictan la dinámica y el ritmo de trabajo de las demás personas, hombres y mujeres, que se involucran en la preparación de los alimentos y las bebidas”.
(Aguilar Gil: 2021)

La responsabilidad de las mujeres en las fiestas no se limita a las fiestas del calendario comunitario sino también a las fiestas del “ciclo de la vida”: bautizos, comuniones, graduaciones, matrimonios, funerales, que estrechan los vínculos interfamiliares. Para las mujeres que viven en comunidad, se trata de un trabajo al mismo tiempo gozoso, en el sentido de expresar su generosidad y hospitalidad o, en términos de Grillo y Rengifo, de “criar a la comunidad”, y una oportunidad de convivir y trabajar colectivamente con otras mujeres, pero que al mismo tiempo puede resultar pesado por la cantidad de fiestas que se pueden juntar y la cantidad del tiempo que ocupa organizarlas. Participar de este trabajo es una obligación comunitaria, no una cuestión en la que se puede valorar y elegir si participar o no, por lo mismo las mujeres de OIDHO siempre argumentan que no se pueden encimar las actividades de la organización con las fiestas.

Otra obligación de participación comunitaria específica para las mujeres, aunque no instituida por la comunidad sino por el Estado mexicano ha sido, hasta hace muy poco,⁷⁹ la de las actividades vinculadas al programa Prospera, antes Oportunidades, que, como política asistencial focalizada hacia las mujeres pobres, plantea la transferencia de dinero a las mujeres y madres de familia. Estos programas por un lado profundizan la carga de la multiplicidad de roles de mujeres, agregando el rol “beneficiaria de programas sociales” con compromisos que implican dedicación

79 El actual gobierno de López Obrador eliminó de tajo el programa Prospera y lo sustituyó con las Becas para el Bienestar Benito Juárez con la argumentación de que era necesario combatir la corrupción y el clientelismo inherentes al funcionamiento del programa. Ahora las becas son para los estudiantes y se limitan a la transferencia de dinero para los estudiantes, ya no condicionada a la asistencia de las mujeres a actividades del programa y al control de salud. En este sentido el programa tiene como único objetivo el aumento del consumo en las clases bajas.

de tiempo y, por otro lado, acostumbra a las mujeres, según el análisis de ODHON, a que el “beneficio” que obtienen en retorno por participar a talleres de información sobre salud y otros temas, es monetario e individualizado, ya no ligado la motivación de desarrollarse personalmente y construir saberes y acciones/prácticas colectivas desde abajo.

Al mismo tiempo, en ODHON se ha experimentado que el programa ocupa el espacio de la organización entre mujeres en las comunidades, dándoles tareas de servicio, y acostumbrándolas a un papel pasivo, de “las que reciben” (talleres, dinero), haciendo difícil que las mujeres se quieran juntar aparte a sacar sus propias propuestas de trabajo comunitario en beneficio de otras mujeres o de la comunidad, o que cuando lo hacen trasladen a la organización esa forma mental y pregunten “¿qué van a dar a cambio?” Es difícil competir contra eso. En ODHON hay una identificación muy clara de que Oportunidades/Prospera, así como los partidos, han golpeado mucho los procesos comunitarios de las mujeres, y de los comités mixtos también, en particular debilitando sus motivaciones.⁸⁰ En diferentes latitudes, tanto en otras regiones de Oaxaca como en Argentina, por ejemplo, existen algunas experiencias que buscan “resignificar los planes sociales en los términos de las comunidades o movimientos populares”. Esto significa, por ejemplo, que si el Estado propone planes asistenciales individualizados (como lo es Prospera) que implican una transferencia de dinero a cada persona, promoviendo la división, el grupo decide hacer un fondo común y manejarlo para sus propios objetivos colectivos. Este tipo de propuestas no se han formulado con respecto a Prospera ni en ODHON ni en otras partes, así que la disyuntiva ha sido solo “ser beneficiaria” o no.

80 En los talleres se repite constantemente “nosotras no vamos a dar nada, no somos como el Estado” pero pareciera que el modelo de la promoción de la auto-organización, que funcionó en un tiempo, ahora ya no surte los efectos esperados. Desmontar la mentalidad de dependencia pasiva que ha construido el Estado mexicano durante años requeriría un trabajo más intenso y más constante de parte de la organización. ODHON basa su forma de funcionar sobre unos reglamentos internos que descansan sobre la auto-organización local: es la organización local la que tiene la responsabilidad y el interés de acercarse al espacio general y la estructura no prevé ningún tipo de vanguardia externa a las comunidades que vaya a hacer el trabajo comunitario: se supone que los cuadros políticos deben salir de las comunidades mismas y trabajar en su propio territorio autónomamente. Lo que existe a nivel general, el Consejo Directivo, es rotativo. El Consejo Político es su apoyo a nivel de orientación. En cuanto a la formación, el principio general es que las compañeras o compañeros que asisten a cada formación en la sede, tienen la responsabilidad de reproducirla, como pueden, con su comité local. Esto no quiere decir que no haya algunas visitas, reuniones o talleres en las comunidades por parte de quienes tienen los cargos, pero la actitud general es que son ellxs lxs que tienen que venir, y ellxs quienes tienen la responsabilidad de organizarse localmente. Este modelo muestra señales de agotamiento para la etapa actual, si bien sería deseable políticamente que así funcionara, y sería necesaria una evaluación seria de cómo complementarlo con otros mecanismos que entran en juego cuando la organización local está debilitada.

También entre las responsabilidades y obligaciones que asumen mayoritariamente las mujeres están los requerimientos a los padres de familia por parte de las escuelas públicas, como reuniones y actividades de comités de padres, tequios, kermeses, etc. La responsabilidad de las madres frente a las escuelas, se ha multiplicado durante la pandemia con la mal llamada “educación a distancia”, decretada por el gobierno, mediante la cual se ha decidido cerrar todas las escuelas públicas por más de un año con efectos devastadores en todo el país⁸¹ y según la expresión de la compañera de ODHIO Elena, ha convertido “a las madres en trabajadoras gratuitas de la SEP”, con la obligación de entrega semanal de tareas a las maestras y maestros, encontrando muchas de ellas, en las comunidades chatinas y zapotecas de la Sierra Sur, una enorme dificultad para apoyar a sus hijos, de diferentes edades, debido a sus múltiples quehaceres y a la baja escolaridad difundida en la región.

Además de la participación en los comités de fiesta, de padres de familia y de “Oportunidades”, las mujeres también participan en los tequios y en algunos otros comités (por ejemplo, de salud, de agua potable, etc), algunas inclusive en las asambleas y más recientemente en cargos de autoridad, especialmente a partir de los requerimientos del Estado de Oaxaca sobre las cuotas de género en los cabildos municipales. Generalmente todas estas obligaciones comunitarias tienen la prioridad sobre cualquier tarea o actividad de la organización política porque tienen un carácter de responsabilidad u obligación ante la comunidad. Finalmente, hay que mencionar el trabajo de

81 Según el artículo “Abrir las escuelas: México retrocede cinco años de avances educativos en la pandemia”, publicado en marzo de 2021 en *El País* : <<https://elpais.com/mexico/opinion/2021-03-11/abrir-las-escuelas.html>>

“La pandemia está destrozando avances educativos logrados a lo largo de varias décadas en México. El 78% de los niños de 6 a 17 años tiene dificultad para continuar su educación desde casa, por lo que se estima que unos 628.000 alumnos abandonen la escuela a consecuencia de la emergencia sanitaria. Los más afectados son los hogares de estratos medios y vulnerables, que tienen un ingreso promedio de 7.000 pesos mensuales per cápita. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) estima que el abandono escolar aumentará un 40%, una situación inédita. En solo un año de pandemia, México borrará cinco años de avances en nivel de escolaridad.

Tener a los niños en casa no ha afectado a todos por igual. Ha impactado más a las mujeres. La pandemia ha dejado a 1,14 millones de nosotras sin trabajo y sin poder buscar un empleo, más del doble que entre los hombres. Esto se explica por la carga que representa el cuidado de los hijos. La Encuesta de Ocupación y Empleo del INEGI señala que es tres veces más probable que una mujer con hijos haya dejado de trabajar y de buscar empleo a una sin hijos. Sin escuelas, las mujeres han suplantado a maestros y cuidadores, renunciando a la vida laboral durante la pandemia.”

incidencia política que realizan grupos minoritarios de mujeres que están impulsando un mayor balance entre la toma de decisiones y el trabajo comunitario femenino.

1.4 La multiplicidad de roles *tensionantes* y la construcción de una compatibilidad entre vida y política a partir de la motivación para la liberación

Un término que describe bien a lo que se enfrentan las mujeres organizadas políticamente es el de “multiplicidad de roles tensionantes”. Este término es utilizado en el texto *Género y trabajo: experiencia de las prestadoras de las casas de salud de mujeres indígenas de Guerrero y Oaxaca*, de Amaya-Castellanos *et al.* (2012). En este texto las autoras analizan la temática de mujeres que prestan un trabajo fuera de su casa, en específico un trabajo de servicio comunitario en el ámbito de la salud, en comunidades indígenas de Oaxaca y Guerrero. El enfoque del estudio se plantea poner en discusión la “multiplicidad de roles” que las mujeres asumen, resaltando el hecho de que esta multiplicidad tiene aspectos *tensionantes* y también otros *gratificantes*, que actúan como compensación de las cuestiones no satisfactorias. El texto es particularmente interesante porque en vez de colocar la tensión existente entre trabajo doméstico no pagado y trabajo extra-doméstico pagado, a la que cada vez más mujeres se enfrentan para resolver la reproducción de la vida familiar, analiza la multiplicidad de roles en un contexto en el que las mujeres protagonistas del estudio realizan su trabajo extra-doméstico prestando un servicio comunitario para otras mujeres en un contexto indígena, y no lo hacen para obtener un retorno económico. En este sentido, este otro tipo de multiplicidad de roles se asemeja a la cuestión de las mujeres que participan en organizaciones sociales y políticas. Los elementos que el estudio destaca en cuanto a los “satisfactores” de esta situación de múltiples roles tienen que ver con la gratificación de poder ayudar a otras mujeres y obtener un estatus social como mujeres que dan un servicio al interior de la comunidad, con la difícil contradicción de que este reconocimiento implica ser vistas, por un lado, por las mujeres, como referentes que las ayudan a salir de una situación de vulnerabilidad y, por los hombres, como amenazas porque lo mismo implica poner en discusión su poder al interior del espacio doméstico. En cuanto a los elementos de tensión, resaltan, por un lado, la falta de recursos y la necesidad de ponerse a vender en los ratos libres y,

por el otro, la culpabilidad por faltar a la casa, abandonar a lxs hijxs y ser percibidas socialmente como mujeres que faltan a sus deberes de mujeres.

En el caso de las mujeres de OIDHO también se observan ciertas tensiones con respecto a la multiplicidad de roles de las mujeres. Las mujeres más jóvenes y sin hijxs buscan estrategias para combinar su estudio o trabajo con la participación política y comunitaria. A veces de esto depende en qué nivel de la organización logran participar, si a nivel local (en sus propias comunidades) o más a nivel general, por tener que moverse a la ciudad. Las mujeres con niñxs y marido buscan las formas para poder estar atendiendo las necesidades de lxs niñxs, buscan hacer un proceso de negociación sobre el reparto de responsabilidades de cuidado con sus maridos (aunque esto no signifique que el cuidado esté repartido de manera equilibrada), y las madres solteras, como se puede observar en el comité de mujeres de San Juan Ozolotepec, también buscan cómo compatibilizar la atención a los hijxs con su participación política, con la ventaja de no tener que ocupar tiempo en la negociación y en la reeducación de ningún hombre, pero a la par con mucha más presión por generar ingresos. Las mujeres con más de 55 años con hijxs ya grandes, y con un proceso de más años con sus maridos, a veces tienen más facilidad, mientras no empiecen a tener que cuidar a familiares enfermos o se enfermen ellas mismas.

“Al principio es muy difícil porque regularmente existen trabas en la familia. Por ahí vi un documental en una ocasión donde le preguntan a una compañera de Sudamérica cuál es el mayor obstáculo que ha tenido para su participación comunitaria, y ella dice hasta con risa: los maridos. Cuando uno los tiene en casa, realmente son el mayor obstáculo. Como que piden un poco más. ‘Sí pero me dejas mi comida, pero la casa mira cómo está...’ Es que hace falta y hace falta. Entonces sí es verdad, tenemos que dar un poco más de lo que ya damos de costumbre, es una motivación desde luego la participación con una organización, con las compañeras, con lo que haga falta. No es propiamente una distracción como dicen ellos. Porque así me decía mi marido, ‘ay sí, como tú sí te distraes’. Yo digo, más que distraernos, aprendemos. Y creo que son esas ganas de aprender más, de hacer algo que no sea rutinario lo que nos ayuda. Trabajamos un poco más, eso sí, antes de salir. Como que dejamos la casa así bonita, sabemos que no la vamos a encontrar igual pero desgraciadamente tenemos esa tendencia casi a disculparnos por tener que salir. Bueno al menos en mi caso, es mi carácter. Me disculpo porque tengo que irme, y la verdad es que regreso muy contenta. Ya sé que me voy a encontrar con Trump al abrir la puerta. Tal vez me

diga: ‘ah! ¿ya regresaste? Qué bueno, pensé que te ibas a tardar más’. Es un sarcasmo de los que ya tenemos diario. Entonces ese es el primer obstáculo, ya luego nos arreglamos también con otros obstáculos cuando es una organización mixta”. (Felipa)

Este proceso de buscar compatibilizar una multiplicidad de roles implica renunciar o tener que priorizar, a veces temporalmente, a veces definitivamente, a algún “rol” en detrimento de otro. Por ejemplo, a veces no se puede aceptar un cargo a pesar de tener la capacidad política de hacerlo, por tener que cuidar de un enfermo, o no a una reunión porque se empalma con una actividad de la escuela de los hijos o un tequio en la comunidad, o a veces no se puede pasar un rato en familia porque hay una asamblea o una movilización. Esto produce sensaciones de frustración, sentirse obligadas a disyuntivas, aprender a manejarlas. Tomar decisiones que muchas veces priorizan a los demás, antes que a una misma. Algo que es importante comprender es que es muy difícil que exista siempre un equilibrio armónico entre los diferentes roles que las mujeres asumen y la mayoría de las veces cuando uno de ellos exige más atención, otros aspectos son descuidados, mientras “no cobren factura”. A veces estas disyuntivas implican renunciias fuertes, a veces temporales, otras no, como por ejemplo, en el caso de algunas compañeras de OIDHO, que han tenido que renunciar a la escuela o a una carrera profesional, a la maternidad, o al propio potencial político, a la organización, o a vivir en su comunidad, etc.

“Yo estaba ahí metida en la organización, todos esos años, comía de milagro. Como familia, bueno eso fue otro proceso. Pero sí, digamos que me dediqué a la organización totalmente y bueno a veces vendía cositas, para tener algo de dinero. En 2005 decidí, yo quise, me salí de la escuela y me fui al plantón, dije: ‘ya, me quita tiempo la escuela’. Ahora lo pienso y digo ‘híjoles, me hubiera yo quedado’. Pero, bueno, en ese momento lo decidí así y de hecho, de manera personal, mi compromiso estuvo hasta que salió Abraham de la cárcel. El día en que salió Abraham de la cárcel yo sentí que me liberaron a mí también. Eso fue ya de manera personal. Yo estuve ahí porque quise, porque sabía que era lo correcto, era lo justo”. (Montserrat)

Posteriormente, en otra etapa de su vida, Montserrat decidió priorizar su salud y el trabajo remunerado, que había dejado a un lado, por muchos años, por estar en la organización. Por otro lado, Lupita cuenta cómo decidió dejar la escuela para ayudar a su mamá con sus hermanos y

poder participar en la radio comunitaria. Lupita, ahora, ha decidido salirse de su comunidad, dedicarse a trabajar y a la organización a nivel general y no tener hijos.

“Yo siento que no es fácil, por lo que les voy a contar. La radio que tenemos en Panix llegó en 2004 y me acuerdo que en ese entonces yo casi no me animaba a entrar mucho. En el 2005, ya me animé, me gustaba y mucho. Un compañero me decía: 'queremos que vayas, que nos eches la mano' [...] Seguí y apoyé a pesar de que en mi casa, con mis papás, no era fácil. No me refiero a que había problema, sino que mi mamá tiene 7 hijos y yo soy la segunda y la mujer más grande, pues son cinco hermanos. Entonces yo digo pues ya me animaron en la radio, me acostumbré, me gustó muchísimo. Y ya para después ordenar mi tiempo.... yo estaba todavía en primaria y luego en la secundaria. Y me acuerdo, mi mamá se embarazaba, y nació su bebé. Luego digo '¿y ahora qué voy a hacer? La escuela, la casa, la radio' [...] Luego cuando fue lo del 2006 estuvo muy difícil, porque igual estaba en la escuela y '¿qué voy a hacer?' Y mi mamá otra vez se embarazó. ¿Te imaginas? Yo ya me inscribí en bachillerato. Y pues mi papá sí ayudaba pero yo tenía que levantar temprano, a las seis de la mañana, a veces tenía que ir rápido, rápido a hacer tortillas, luego medio cambiarme de ropa para ir a la escuela; salgo a las 3-4 de la tarde, llego a la casa, tengo otras cosas en la cabeza, falta hacer los trabajos de la casa, y luego ¿a qué horas tengo para mí, para hacer la tarea? Y por eso yo no aguanté estudiar. Hubo un momento en que dije: tengo que decidir, ¿cuál de las dos, la escuela o la casa? Yo siempre he sido la persona que no tiene corazón para abandonar a su mamá. Por eso creo que me pasó eso, porque dije “si le voy a entrar de lleno a estudiar le voy a tener que decir: '¿sabe qué mamá?, yo ya no le ayudo, yo ya no puedo, yo necesito estudiar'. Y no tuve corazón para decirle eso. Renuncié y dije: 'Ya no voy a estudiar. Tal vez, el próximo año'. Y dice mi mamá: 'si tu piensas eso, no hay problema, tal vez el próximo año'. Y así fue que seguí y el próximo año ya no me animé. Dije: es lo mismo, un hijo no crece en un año. Y pues ya mejor me dediqué nomás a mi casa y a la radio [...] Por eso yo no tengo hijos, pero siento como si tuviera. Por eso hasta ahorita todos mis hermanos me respetan muchísimo 'Eres como una mamá para nosotros', me dicen”. (Lupita)

En este malabarismo o priorización obligada adquieren particular relevancia las motivaciones y la relación entre las motivaciones para participar y las cargas que dificultan hacerlo. Por ejemplo: no es lo mismo asistir a una actividad política en un momento de “alta” (o auge) del movimiento o del proceso, en donde quienes participan sienten, no solo que su presencia es importante, sino también que les da un beneficio, no necesariamente material, sino de ánimo y sentido, participar en un momento de crisis y dificultad. No es lo mismo estar en algo que tiene su propia inercia

que echarse un proceso al hombro, especialmente para las mujeres, para quienes ya hay varias otras responsabilidades con las que cargan en el ámbito doméstico. Particularmente ilustrativo de estos dilemas es el comentario de la compañera Tomasa, en la comunidad Lovene, en donde se discutía sobre la dificultad de organizarse en los últimos años, a raíz de un clima de tensión y del asesinato de un compañero⁸² que era el referente del grupo local:

“Cuando mis otras hijas estaban chiquitas me llevaba una en el rebozo y otra de la mano, salíamos a las 3 de la mañana todos los compañeros de la comunidad, caminábamos diez horas para ir a tomar transporte para ir a las movilizaciones a Oaxaca, y no me pesaba, pero ahora, aunque esta hija que tengo no es tan pequeña y pudiera ser más fácil salir de la comunidad, ahora ya hay camino y hay carro, pero igual me cuesta todo más que antes”. (Apuntes de campo visita a Lovene, mayo 2019)

Cuando todas las mujeres tienen otras fuertes cargas, resulta difícil mantener la continuidad del proceso político de los espacios de puras mujeres, porque aunque no les impiden *estar* y tengan la capacidad política y organizativa de hacerlo, sí tienen dificultades para asumir roles de coordinación. Este tema se profundiza en el apartado 3.2 *Entre amistad política y organización*. Es una opinión bastante compartida de las compañeras de OIDHO que el factor que realmente las motiva es la formación: la formación es la que les hace entender el por qué participar y lo que las anima:

“Con la formación nos animan, porque si no hay formación aunque te inviten, no haces nada, no te llama ir. Por más que te digan, tienes derecho... ‘no, pues prefiero que me peguen, ¿para qué voy?’ Pero cuando tú tienes una formación, entonces comprendes las cosas, entonces dices ‘quiero ir, quiero participar, porque quiero conocer más, ya sé que hay trabajo, todos tenemos trabajo’ [...] pero sí depende mucho de la formación que te dan para animarnos a luchar, para animarnos a comunicarnos con otras mujeres, pues que también tienen derecho a conocer”. (Ernestina)

A partir de este panorama se puede concluir que la construcción de la compatibilidad entre la vida cotidiana de las mujeres implica un proceso de superación de muchos obstáculos: algunos son representados por las prohibiciones explícitas de familiares. Por ejemplo, el no poder salir de la casa o de la comunidad, otras por miedos internos de las mujeres que se expresan en el “no

82 ^{Asesinato del compañero Jaime López, Ver Cap. 3 apartado 4.1 *Del desgaste a la reorganización*.}

puedo, no me atrevo, no soy capaz”, otras veces se trata de culpabilidad propia o provocada por el contexto por descuidar a lxs hijxs o la casa. Finalmente, hay obstáculos que tienen que ver con el superar las incompatibilidades logísticas: esto pasa por redefinir los roles de género en las familias, en las comunidades y *en las organizaciones* (como profundizaré en el siguiente apartado) y también construir redes de cuidado más allá del aislamiento. De esta manera, es importante preguntarse, en cada espacio político, ¿cómo se enfrenta esta problemática políticamente? Ya que, por un lado, tiene impactos directos sobre la división sexual del trabajo político y, por otro, constituye en sí misma una situación de explotación invisibilizada de las mujeres, como lo explican Silvia Federici y otras exponentes de la economía feminista:

“Esta explotación ha resultado ser todavía más efectiva puesto que la falta de remuneración la oculta: en lo que a las mujeres se refiere, *su trabajo aparece como un servicio personal externo al capital*. (Federici y Cox : 1975, en Federici : 2013)

En este sentido los espacios de mujeres son fundamentales para acompañar los procesos de transformación subjetiva y los procesos personales de choque contra las estructuras de poder familiares. Pero también es importante ir construyendo planteamientos de acción colectiva a diferentes niveles. En el caso de OIDHO, la Asamblea de Mujeres ha permitido introducir algunos importantes cambios a nivel de la organización interna, como, por ejemplo, la no dependencia exclusiva de las mujeres en algunas tareas reproductivas ligadas a la vida de la organización, el apoyo preferencial a cubrir los pasajes de las mujeres para asistir a las reuniones cuando hay escasez de dinero, la promoción de un fondo de mujeres y un fondo de cada comité de mujeres local, a través del trabajo colectivo, la creación de espacios de formación interna, no solo política sino también técnica, en torno a temas de soberanía alimentaria y salud (entre otros cambios que se profundizan en el apartado 4.1 *¿Salir de la casa para ser las trabajadoras domésticas de la organización?*). Más allá de las prácticas internas de la organización, y de la transformación de sus propias condiciones, las compañeras de OIDHO son promotoras de otra visión en su entorno familiar y comunitario. En algunos periodos, además, como se analizó en el capítulo 3, han logrado construir propuestas organizativas, informativas o de formación dirigidas a las mujeres de sus pueblos o propuestas de movilización/incidencia en el arena política estatal.

2. Procesos de transformación subjetiva de las mujeres y división sexual del trabajo político

La división sexual del trabajo familiar y comunitario está vinculada, para las mujeres organizadas, a otra cuestión que plantea una serie de retos políticos: la división sexual del trabajo político y organizativo. En este sentido, si ya es un reto encontrar la manera para dedicar porciones de tiempo a la organización, luego entra la cuestión de *qué tipo de tareas y compromisos es posible asumir responsablemente y cómo incidir políticamente al interior de la organización.*

Existen varios estudios sobre la división sexual del trabajo organizativo y la manera en las que las mujeres y los hombres participan en organizaciones populares mixtas con base territorial. De estos retomo uno en particular que toca temas relevantes para esta investigación, mediante el análisis de dinámicas de organizaciones populares en Argentina: *Movimientos piqueteros: tensiones de género en la definición del liderazgo* (Cross y Freytes, 2007). El texto examina, a partir de un estudio de caso en cuatro organizaciones, las formas de participación de las mujeres en el liderazgo de los movimientos piqueteros en Argentina. Se discute desde qué subjetividad las “mujeres de los barrios” se suman a los movimientos: de entrada, “como madres” y como “compañeras del hombre” (en crisis de funciones) frente a la fuerte crisis de desempleo y de satisfacción de necesidades básicas. Las mujeres se convierten en el grueso de la base social de las organizaciones, teniendo papeles destacados en el trabajo social reproductivo en el barrio (no solo al interior de sus familias), garantizando la supervivencia colectiva. Sin embargo, si se mira a la estructura general de las organizaciones, las autoras discuten el hecho de que en ellas se pueden observar desigualdades de género, a partir de una “diferenciación de competencias” entre *referentes barriales*, mayoritariamente mujeres, y *dirigentes*, mayoritariamente varones.

Dos aspectos importantes que toca este artículo son: el papel de algunas mujeres que entran a las organizaciones desde una subjetividad “feminista”, y que ponen en cuestión los liderazgos únicamente masculinos, y la función de los espacios separados de mujeres. Éstos tienen el importantísimo papel de atender las cuestiones de violencia intrafamiliar y de género, así como otras cuestiones que las afectan y han permitido poner en cuestión el hecho de que la

participación de las mujeres era considerada a menudo por los hombres como “transitoria” o coyuntural a la crisis económica, pero también las autoras señalan que estos espacios organizativos separados corren el riesgo de ser considerados “al margen”, como “cosas de mujeres”, y que sus demandas no representen efectivamente un interés general de toda la colectividad o que trastoque las relaciones de poder internas de las organizaciones.

En el caso de ODHON, se puede observar cómo, a lo largo de los años, se ha modificado internamente la manera en la que se da la división sexual del trabajo político y organizativo. En los testimonios de las compañeras se narra cómo, si bien desde el principio el enfoque que la organización tenía sobre los derechos de las mujeres facilitaba que las mujeres participaran en actividades de formación y movilizaciones, no fue inmediata su participación activa en las reuniones o asambleas, y mucho menos en la asunción de cargos o de roles de coordinación (la asunción de cargos tardó 16 años). En este sentido me parece importante no solo formular la pregunta: ¿Hay participación de las mujeres? Sino también ¿Cómo es esta participación? Y, sobre todo, ¿porqué es cómo es?

Se puede observar un proceso en el que se entrelazan la dimensión personal/subjetiva y la colectiva. Si la transformación subjetiva no se hace, no se puede evitar repetir el modelo ya conocido, aprendido en la sociedad. Un primer eslabón de este proceso de transformación está relacionado, para las mujeres, con el lograr salir de la casa y poder estar en espacios de formación o reflexión colectiva o de reunión. Dar este paso no significa lo mismo para todas, sino depende de qué tan arraigadas estén en cada caso las imposiciones en cuanto a la identificación de las obligaciones de la mujer con la casa y el cuidado. Estas obligaciones pueden haber sido impuestas por varios o un solo miembro de la familia (padre, madre, suegra, marido, hermano, hijo, etc.), o estar introyectadas por las mujeres. En este sentido es importante cuando existe alguien adentro de la familia que ya pasó por cuestionar la obligatoriedad del rol doméstico femenino, puede ser otra mujer, pero también a veces un hombre que haya tenido más oportunidad de salir y escuchar otras visiones, como cuenta la compañera Celina con respecto a su padre. Cuando esto pasa es más fácil que las mujeres se sientan menos solas remando contracorriente. Pero dar apenas el primer paso para atravesar el puente no te hace estar

mágicamente del otro lado: implica resquebrajar un deber ser, así que a veces es un proceso largo que implica diversos enfrentamientos. Es claro que, cuando hay un espacio a nivel organizativo que hace sentir a las mujeres que no están haciendo esto solas, que las motiva y las contiene, y que las hace sentir respaldadas frente a los hombres de su propia familia, cada proceso personal se alimenta del proceso colectivo y se puede apreciar cómo se retroalimentan entre sí muchos procesos personales al mismo tiempo, formando una “camada” de mujeres que aprenden a participar políticamente.

Lamentablemente, el hecho de que haya existido una camada o varias, no significa que no se tenga que repetir este proceso cada vez, en cada caso y en cada generación. Tampoco significa que sea siempre igual, porque las victorias de cada mujer lo son también para el colectivo de mujeres. Aún así, a nivel social, todavía estamos lejos de haber roto ciertas estructuras de género, y cada mujer tiene que pasar por romper con alguna clase de restricción o enfrentarse seriamente a los cuestionamientos sobre sus prioridades y deberes, con alguna u otra intensidad. A nivel organizativo se trata de un gran trabajo, en el que un reto importante, en el caso de ODHIO, es pasar la estafeta, para que no recaiga siempre en las mismas personas el provocar espacios para que las compañeras arranquen, se animen a participar, o tengan de dónde agarrarse en los momentos críticos de sus procesos personales.

El hecho de que la gran mayoría de las mujeres tengan que enfrentarse a alguna restricción, en cuanto a su posibilidad y derecho de libre y simplemente asistir a los espacios organizativos, por parte de sus maridos, padres o por otros familiares, tiene claras implicaciones en la división sexual del trabajo político, porque las tareas y responsabilidades que cada mujer decida asumir, así como las actividades en las que decida participar en la organización, estarán a menudo bajo el filtro de la pregunta: *¿qué tanto puedo estirar la cuerda de lo que se espera de mí en casa?*

Otro eslabón del proceso político subjetivo de las mujeres supone *empezar a afianzar una nueva lectura del mundo, a mirar críticamente, consolidar convicciones políticas, e incorporar nuevas prácticas*. En el caso de ODHIO, las compañeras y compañeros que deciden participar y ser parte de la organización se acercan a un espacio con una visión muy crítica del Estado, el gobierno y

los partidos políticos y aprenden a desarrollar argumentos fundamentados en este sentido. También aprenden a tener una lectura más política sobre los derechos colectivos de los pueblos y, en particular, sobre el derecho al gobierno comunitario y los puntos de fricción con los intereses estatales y privados. Aprenden a mirar a otros pueblos que se organizan y escuchan diferentes experiencias de lucha; también aprenden qué son los proyectos extractivos y las diferentes amenazas a sus territorios e identidades. Y finalmente, aprenden qué es la violencia de género y la importancia de los derechos de las mujeres. Este proceso implica aprender a cuestionar lo establecido: si bien algunas de estas críticas ya permean parcialmente en la cultura de los pueblos (por ejemplo, la desconfianza al gobierno, etc), en otros aspectos se trata de chocar profundamente con lo que viven culturalmente y tener que cambiar por dentro, *cambiarse a una misma o a uno mismo*, como es el caso, por ejemplo, de las relaciones de género. Este pasaje, el de transformar la visión del mundo, que no se da fácilmente ni de una de vez por todas sino que se renueva constantemente, es fundamental para poner en cuestión la división sexual del trabajo político, que tiende a colocar a los hombres como “los que saben” de política y a las mujeres como “las que no saben” o “no entienden” de política. Al aprender a analizar y tener una lectura crítica de la realidad y del poder, las compañeras aprenden a cuestionar lo establecido también en su propia organización.

Un siguiente eslabón del proceso subjetivo es *asumirse como agentes de cambio*, es decir, a partir de la experiencia de haber cambiado o estar cambiando, y también aprendiendo del proceso de cambio de otros/otras, *asumir que es posible disponer la propia energía al servicio de la transformación de las relaciones y dinámicas sociales y políticas*. Este *asumirse*, más allá del espacio familiar, sino también en la comunidad y en la organización como agente de cambio implica sentir una responsabilidad política, escuchar la propia voz y luego compartirla; tomar la palabra, aprender a tomar tareas, cumplir con los compromisos. Tomar la palabra suele ser un pasaje muy fuerte, en general, para las mujeres, porque culturalmente no se les enseña:

“Me acuerdo cuando me atreví por primera vez a decir mi opinión en una asamblea general, frente a mucha gente. Pedí la palabra, y dije: ‘Bueno compañeros, la verdad es que yo no sé si lo que voy a decir está bien, yo no sé mucho’ En fin, le di un montón de vueltas antes de decir lo que quería decir. Ya

cuando lo dije vi que nadie se burló y que anotaron lo que había dicho y que se retomó después. Para mí fue una gran sorpresa”. (Felipa)

Que las mujeres puedan tomar la palabra frente a otra gente supone enormes cambios en la división sexual del trabajo político, porque significa que las mujeres pueden tener voz, no solo en la toma de decisiones y análisis internos a la organización, sino también en reuniones con terceros, en sus comunidades, en alianzas, en encuentros, en foros.

Un siguiente eslabón en el proceso de subjetivación política de las mujeres es *aceptar que asumirse como agentes de cambio conlleva errores, adquisición gradual de experiencias y, por lo tanto, encuentros o desencuentros con las formas de trabajar de los/las demás y encuentro con las propias dificultades*. Todo esto implica incorporar una actitud sana en torno a la capacidad de saber recibir y abrirse a la crítica constructiva, pero también saberla realizar, como se profundiza en el apartado 3.3 *¿Del juicio a la crítica constructiva?* Esta cuestión no es para nada sencilla, y en el caso de las mujeres implica varios factores que la dificultan, porque supone saber diferenciar entre los juicios impositivos o las descalificaciones a las que han estado sometidas toda la vida, y las críticas constructivas, es decir saber reconocer cuándo una crítica viene de un lugar de manipulación, poder, chantaje, y supuesta superioridad, y cuándo viene con el interés de que una mejore como compañera y que sean mejores, en general, el trabajo y la vida de la organización. No solo saber diferenciar, sino también saber reaccionar inteligentemente, no alejarse, no ponerse a la defensiva, y tampoco actuar con sumisión cuando la crítica viene para “cortar las alas”. Encontrar la manera de que el proceso de ganancia progresiva de autoestima no salga perjudicado sino, al contrario, fortalecido, por abrirse. Por otro lado, aprender a criticar a lxs otros/as puede llegar a fortalecer la relación entre mujeres, y entre compañerxs en general, y también develar las dinámicas que se quieren cambiar.

La cuestión de la capacidad de crítica hacia las y los compañeros de la misma organización o hacia las dinámicas o decisiones de la organización, también está relacionada con la división sexual del trabajo político. En efecto, las críticas que se toman en serio, las que tienen peso, son las que se hacen desde algún lugar de autoridad moral: es decir, nadie va a tomar como válida la

crítica de alguien que no sabe nada de un asunto, que no está implicado en él. Lo común es que las mujeres, aunque no exclusivamente, se tengan que ganar a pulso esa “autoridad moral” frente a los hombres y, mientras no asumen tareas consideradas “más políticas”, simplemente se entiende que estarán de acuerdo y no cuestionarán, partiendo de la idea de que su pensamiento propio ligado a su experiencia de vida no es válido porque no es suficientemente político.

“Puedo utilizar la experiencia con mi marido y con otros hombres con los que me tocó trabajar y que tuvieron que aceptar que yo aprendí, que no me van a enseñar todo, o que no voy a obedecer. Ya me ven como alguien que no pueden someter. Al principio me dicen Doña Feli, ¿no? ‘Hola, compañera Feli’. Cuando ya se dan cuenta que no soy Feli, dulce y tranquila, terminan diciéndome “la pinche vieja”. Cuando ya llegamos a ese punto, me siento libre”. (Felipa)

Por otro lado, hay personas, normalmente hombres, dentro de las organizaciones que se vuelven “intocables” por su trayectoria y experiencia, y esto les da la posibilidad de abusar de esta “intocabilidad” de muchas maneras, que se profundizan en el apartado 4. *¿A qué se enfrentan las mujeres en el espacio mixto?*

El siguiente eslabón del proceso de subjetivación política de las mujeres es *asumir un cargo*. Asumir un cargo implica aceptar una responsabilidad frente a la organización entera, que deposita una confianza en la persona nombrada. Por lo tanto, representa un gran logro para las compañeras cuando son nombradas, porque esa confianza que se deposita en ellas estaba estructuralmente puesta en duda desde un principio por el solo hecho de ser mujeres. A la par, asumir el cargo implica ahora tener que demostrar su capacidad de cumplir con su cargo, que está puesta a prueba. La asunción de cargos por parte de una mujer no transforma solo su subjetividad, sino la de otras mujeres, quienes pueden identificarse en la compañera que asumió el cargo. Y también, y esto es muy importante en cuanto a la división sexual del trabajo político, implica una *gran transformación para los compañeros, que tienen que aprender a aceptar la autoridad de una mujer*.

“Se acostumbran a otro trato. Como Eutiquio, que era el clásico machito. Tuvo que trabajar con dos titulares del Consejo, con Tina y con Lupita, y todavía conmigo porque yo los apoyé. Eutiquio tuvo que aceptar la igualdad de tres mujeres fuertes. Le costó, pero sí, se acostumbró a mandarme mensajes

preguntándome ‘¿Cómo ves eso? ¿Lo hacemos o no lo hacemos?’. Y decía: ‘no, hay que preguntar a Tina, qué tal si Tina no está de acuerdo’. Y hasta en la asamblea general reconoció mi trabajo, les dijo a sus paisanos de la Costa ‘Nunca nos dejó solos’... si no, no me nombran”. (Anita)

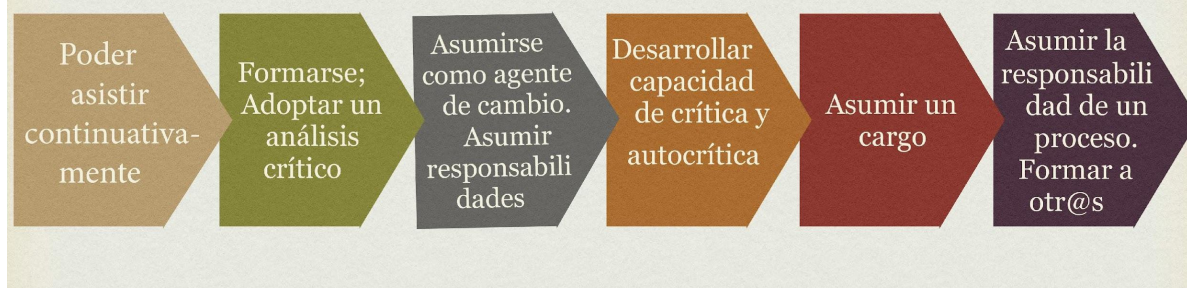
Un siguiente y último (aunque tal vez puede haber más) eslabón del proceso de subjetivación política que se puede observar en el proceso de las compañeras de OIDHO y de otras experiencias organizativas, es el de *asumir una responsabilidad en un proceso o inclusive asumir la responsabilidad de un proceso o trabajo político*. Eso es algo que no necesariamente coincide con tener o no tener un cargo, sino que supone tener una visión y asumir un trabajo de organización, de trabajo a mediano plazo, que implica proponer, crear las condiciones para la viabilidad de una propuesta, colectivizarla, dar seguimiento, no dejar que se diluya el trabajo. Este trabajo es lo que en algunas organizaciones se considera como el trabajo de los “cuadros políticos”. En OIDHO hay varias mujeres que han asumido estos papeles de coordinación e incidencia política en algunos periodos, inclusive juntas, tanto en sus comunidades, como al interior de la organización, y en contextos de movilización. Sin embargo, parece que la mayoría no lo puede hacer de manera continuada.

“Yo desde hace muchos años estoy en la organización, y a veces me canso, me retiro un poco, luego retomo, luego me canso otra vez, y así”. (Elena)

No todas las mujeres hacen todo el proceso aquí descrito, y resumido en la siguiente gráfica, porque se atorán o se estacionan en alguno de los obstáculos que encuentran de frente; otras atraviesan todo el proceso de transformación subjetiva, y luego se tienen que hacer para atrás por alguna dificultad o momento de la vida, y otras directamente se retiran.

Fuente: Elaboración propia

Proceso de subjetivación política dentro de la organización



Es difícil mantener la continuidad y la intensidad del trabajo en una organización de mujeres cuando la mayoría, por una u otra razón, no pueden o no quieren asumir tareas de coordinación o de responsabilidad sobre el proceso, sino otras tareas. O si sí, lo hacen de manera no continuada. Se busca entonces una manera de seguir caminando a pesar de todo eso, sin dejar caer la colectividad.

En cuanto a la división sexual del trabajo político, esta dificultad en la continuidad plantea una *desventaja estructural* para las mujeres, porque frecuentemente será más fácil que un hombre asuma una tarea de coordinación de un proceso a que lo haga una mujer, y eso le otorga más experiencia y entonces más autoridad moral, por lo tanto más poder.

A veces son las mismas mujeres quienes se resisten a asumir ciertas tareas, porque no quieren salir de su lugar de confort, porque les es cómodo estar en una posición de dependencia de los compañeros, o de otras compañeras, para la toma de decisiones, y porque asumir cosas nuevas representa un ponerse a prueba y no todas lo quieren hacer siempre o no tienen la energía suficiente para hacerlo en ese particular momento de la vida. Por otro lado, los hombres también se resisten a hacer cierto tipo de trabajos porque no quieren salir de su lugar de privilegio, de depender de las mujeres para todo el trabajo reproductivo de la organización. Sin embargo, si existe un clima organizativo que se mantiene alerta sobre estas cuestiones, es posible, como lo demuestra la experiencia de ODHIO, que sucedan grandes cambios al interior de la organización, en cuanto a la división sexual del trabajo: *que el espacio decisional y político no sea*

exclusivamente masculino y que el espacio reproductivo/práctico no sea exclusivamente femenino. En la siguiente tabla se puede apreciar una fotografía de cómo la división sexual del trabajo político ha cambiado en el tiempo. En los primeros años las tareas que estaban asignadas a las mujeres eran únicamente de trabajo de cuidado, de sus casas y de la organización. Había tareas que se realizaban de manera indistinta, como los trabajos de administración, autogestión, trabajo de base, registro, y el resto de las tareas políticas de participación en las movilizaciones, tomas de decisiones, negociaciones, cargos, comunicación, etcétera, eran realizadas mayoritariamente por los hombres.

De los primeros años a hoy el cambio es muy notable. A partir de la comparación entre la columna titulada “en los primeros años” y la columna titulada “hoy”, se puede apreciar el enorme proceso que se hizo en la organización en término de transformación de la división sexual del trabajo político. Hoy la mayoría de las tareas se realizan de manera indistinta, tanto las de cuidado como las políticas, con una tendencia mayoritaria de la participación femenina en muchos aspectos de la organización.

Transformación de la división sexual del trabajo político⁸³

M: Tareas realizadas mayoritariamente por mujeres H: Tareas realizadas mayoritariamente por hombres I: Tareas realizadas de manera indistinta por hombres y mujeres Nota: Donde están marcadas dos opciones, expresa una tendencia no tan tajante	Primeros años			Hoy		
	M	I	H	M	I	H
1. Toma de decisiones A NIVEL GENERAL			H		I	
2. Análisis estratégico			H		I	
3. Negociación con el Estado			H			H
4. Finanzas y administración		I			I	
5. Organización de la logística		I	H	M	I	
6. Cocina y limpieza	M				I	
7. Traslados (manejar vehículos)			H		I	H
8. Cuidado y mantenimiento del espacio y las cosas	M				I	
9. Alianzas/ Relaciones políticas			H		I	

⁸³ Las respuestas a este cuestionario fueron proporcionadas por la compañera Anita, fundadora de la organización.

10. Comunicación interna		I	H		I	
11a. Comunicación externa (comunicados, redes, difusión)		I		M		
11b. Comunicación externa (conferencias de prensa, relación con medios)			H			H
12. Seguridad			H		I	H
13. Asistencia a las movilizaciones			H	M		
14. Incidencia comunitaria/trabajo de base		I	H	M	I	
15. Trabajo de producción propia/autogestión		I		M	I	
16. Formación/Educación		I		M	I	
17. Moderación/Dirigir la mesa de discusión			H		I	
18. Registro y redacción		I	H	M	I	
19. Cuidado de las relaciones interpersonales, resolución de conflictos	M	I			I	
20. Cuidado de las unidades domésticas de l@s integrantes de la organización (niñ@s, otros familiares, casa)	M			M	I	
21. Cuidado de las tierras de l@s integrantes de la organización			H		I	
22. Cargos en Comités a nivel comunidad			H	M		
23. Cargos en el Concejo Directivo			H		I	
24. Asistencia a asambleas generales			H		I	
25. Asistencias a asambleas locales			H	M		
26. Integrantes del Concejo Político (ya cumplieron con cargos a nivel general)			H		I	

Hay aspectos en los que las mujeres no han incursionado aún, como la negociación con el Estado, el manejo de vehículos, la relación con los medios de comunicación, la seguridad. Y hay tareas de cuidado y de trabajo reproductivo que, si bien los hombres han aprendido a realizar en la organización, aún no realizan en sus casas. En general, se puede ver que en OIDHO ha existido una atención y problematización constante ante la cuestión de la división sexual del trabajo político.

Para que estos cambios hayan ocurrido y sigan ocurriendo, ha sido necesario un proceso de subjetivación colectiva por parte de las mujeres y una serie de cuestionamientos fuertes a las inercias sociales. Estos choques y cuestionamientos se profundizan en el apartado 4.

3. La relación y la organización entre mujeres

3.1 De la división a la amistad política

En los espacios de formación de las mujeres de OIDHO es recurrente escuchar el reconocimiento de que en la cultura de las familias y de las comunidades se les enseña a las mujeres a tener una relación de envidia hacia las otras mujeres, de división, de competencia, para ver quién mejor hace lo que se espera de una mujer, para ver “quién es la más sufrida”, empleando desconfianza y chisme para descalificar a las otras.

“Nuestra cultura en las comunidades es de mucha división y competencia entre mujeres. Nunca te enseñan a apoyarte con las otras sino que a ver quién es la más sufrida, la más sumisa, quién mejor hace su *deber*”. (Felipa)

Esta división según el análisis de las mujeres de OIDHO está directamente vinculada a la baja autoestima, y por eso el primer objetivo de los talleres de mujeres es elevarla. Como ya se analizó en el primer capítulo sobre el desarrollo de las estructuras patriarcales, “dividir” a las mujeres para que cada una se enfrente aisladamente a las estructuras de poder no es un asunto casual o de una cultura en particular, sino una condición necesaria para que esas relaciones de poder sigan existiendo. Cuando se plantea el *apoyo entre mujeres* como un valor político central, muchas mujeres tenemos una reacción inicial de sorpresa, como preguntándonos si de verdad eso tiene tanta importancia como para plantearlo como central. Luego nos fijamos en todo lo que no practicamos y que vivimos como normal, y luego nos convencemos de que es realmente importante y nos preguntamos cómo no lo habíamos visto antes.

Se trata de un cambio de mirada que, una vez que se hace, tiene impactos inmediatos en las maneras de estar en las distintas situaciones, entre ellas también el ámbito político o de

organización. Empezar a adoptar el apoyo entre mujeres como valor central, no quiere decir que de un momento a otro las mujeres estemos libres de esos juicios hacia las otras o hacia nosotras mismas, que hemos introyectado durante generaciones, pero sí de que podemos más alertas para observar cuándo, cómo y por qué lo hacemos. Por eso es importante, antes que otra cosa, crear espacios “seguros”, donde por seguro se entiende un espacio en donde se suspendan el juicio y las expectativas sobre lo que las mujeres “deben ser”, donde cada una pueda sentirse libre de carga y ser quien verdaderamente es. La escucha y las preguntas tienen un papel central en este sentido, así como el espejeo de experiencias.

En un taller que realizamos compañeras del Nodo Solidario con la Asamblea General de Mujeres de ODHON en Marzo de 2019, se planteó la pregunta *¿Qué significa para ti un espacio separado de mujeres en la organización?* Las compañeras presentes contestaron que para ellas se trataba de un espacio para “ser como somos” y “compartir lo que sentimos y vivimos como mujeres”, “compartir cosas que pensábamos ser solo personales”, porque “entre mujeres nos entendemos”. También varias plantearon que es un espacio para “aprender”, en donde se tiene “la seguridad para opinar” y en particular aprender “que como mujeres podemos”. Que se trata de un espacio para “hacernos amigas, trabajar en equipo, sin competencia”, teniendo “cercanía y libertad”, “reconocimiento mutuo y respeto”. En suma, la posibilidad de hacer política desde otro lugar, desde nosotras mismas y construir una *amistad política*.

La cuestión de la amistad política es un principio que se reivindica desde el movimiento feminista. Así lo expresa y lo explica de manera muy clara Edda Gaviola en un texto sobre su amistad política con Margarita Pisano:

*La Amistad, me parece, se construye con un pie en lo privado y el corazón, y el otro, en lo público-político del pensar... del pensar juntas.
Con todo lo que esta dimensión conlleva de valores y de responsabilidades sociales y humanas.
Margarita Pisano*

Hablar de la Amistad Política, es hablar de un proceso que arranca en el encuentro y en la necesidad urgente de cambiar de signos la vida y la historia, pasando por la construcción respetuosa de confianzas y querencias mutuas que se van perfilando en el camino del descubrimiento de la otra, de una misma y de una genealogía de mujeres.

Un elemento central en la construcción de la amistad política es el despojo de la animadversión a la otra, de las envidias y de las rivalidades, y el mantener presente que es necesario trabajarlas, desmenuzarlas y estar atentas, para que no vuelvan a aparecer como parte del mandato histórico de la enemistad entre mujeres y la misoginia internalizada.

Como parte de la misoginia internalizada, las mujeres medimos a la otra con el rasero que nos impone el patriarcado. En este constructo, las mujeres tendemos a rechazar, devaluar, negar u odiar a la que habla fuerte, a la que tiene ideas propias, a la que discute con pasión y sin concesiones, a la que cuestiona y vive su vida con independencia y autonomía atreviéndose a ser, pensar y actuar, fuera de los códigos de la feminidad impuesta.

La enajenación que hemos vivido las mujeres, viene dada por una larga historia de despojo, de privaciones en un círculo permanente de perder el sentido de la vida y, por sobre todo, la capacidad del pensar y actuar con voz propia. Se trata de la naturalización de las relaciones de poder y dominio, con su carga de violencia en todos los ámbitos de la vida. Hemos sido despojadas de una conciencia histórica de la colectividad, de una genealogía de mujeres que nos devuelva la posibilidad de actuar sobre la realidad y que nos sitúe en otros tiempos y espacios no intervenidos por el sistema-mundo que conocemos.

En este contexto, la posibilidad de construir colectivos de mujeres pensantes, donde la autoconciencia se desarrolle en función de la propia vida; de las otras y de las que nos antecedieron como primera referencia, sigue siendo una búsqueda fundamental.

La Amistad Política, como propuesta colectiva se torna más difícil y necesita mayores niveles de análisis y trabajo. Porque nos exige, estar alertas, despiertas, expresadas y atentas a las dinámicas personales e interpersonales que se dan en las relaciones construidas entre mujeres.

A mi juicio, construir Amistad entre Mujeres implica relacionarse desde la horizontalidad, en la ruptura de las jerarquías. Es decir, —y como muy bien lo expuso Margarita—, en el abandono del juego de dominio y el descubrimiento de otros contenidos del poder que hagan posible entrar en el reconocimiento a los saberes, en la reflexión inteligente y en la capacidad de respeto, desde las potencialidades y no desde las carencias humanas.

En los grupos queremos construir nuevas relaciones, sin embargo pocas veces miramos nuestros zapatos para poder sacar la arena de los desiertos que nos

rodean. Esa puede ser una gran aventura, si nos animamos a vivirla”. (Gaviola : 2015)

En el caso de las mujeres de OIDHO la existencia de la Asamblea y los comités locales de mujeres son un importante punto de partida para ir más allá de la división entre mujeres y para la construcción de otras formas de relación entre ellas y con otras mujeres, así como de formación política. Sin embargo, estos espacios se enfrentan a varias dificultades para organizarse. Como se describió en el capítulo 1, en OIDHO existe la Asamblea de Mujeres desde el 2001, conformada por sus comités locales. Este espacio ha sido de enorme importancia para que se formaran políticamente varias mujeres, quienes pudieron tener papeles destacados en procesos como la APPO y otros conflictos con el Estado, en defensa del territorio o de los derechos colectivos de los pueblos, en sus comunidades, o también tener una voz distinta al interior de sus familias, primero enfrentando sus propias opresiones y siendo un punto de referencia frente a atropellos a otras familiares, por ejemplo. Las mujeres que han participado de manera continuada en la asamblea general de mujeres han ido construyendo entre sí relaciones de amistad política, y la entienden así:

“De las compañeras que seguimos firmes en la organización, mi punto de vista es que todas somos compañeras de verdad. Y compañeras que sí nos queremos, compañeras que sí nos extrañamos. Compañeras que tenemos la misma idea de defendernos, de luchar, que no queremos que otras compañeras sufran. Compañeras del mismo nivel, que no pensamos que unas son más y unas son menos. Siento que todas somos capaces de seguir adelante y de enseñar a los demás. Todas tenemos una mirada de dónde pisamos, hacia dónde, qué es lo que queremos. ¿Qué queremos? Pues defender nuestra tierra, luchar contra los poderosos, defender los derechos de las mujeres. Las que estamos somos firmes en lo que estamos. Ya nadie nos pisotea. Eso es lo que yo entiendo”. (Ernestina)

3.2 Entre amistad política y organización

A pesar de esto, es decir, a pesar de la amistad política que se percibe a nivel de la asamblea general, a pesar de la importancia en la transformación de las subjetividades y en las vidas personales, a pesar de las conquistas que las mujeres de OIDHO han obtenido al interior de su

propia organización, también es muy claro, a partir de las conversaciones, de los talleres, de las asambleas y de las visitas a comunidades, que las compañeras encuentran una fuerte dificultad para *organizarse entre mujeres*, especialmente a nivel local, entre las mujeres que comparten una cotidianidad y un entramado comunitario común.

“En las comunidades no hay mucha sororidad, hay mucho pleito, demasiado pleito entre mujeres. No aguantan nada unas de otras. Ahí está fuerte el patriarcado, nos tiene divididísimas. Hasta las de Teojomulco: ‘ay, esas no, con aquellas no y con este no’”. Y parecen unidas, pero echando madres, una contra Aquilina, la otra contra María, la otra contra Tomasa... nosotros mediando.

Fuimos a Río Grande a dar un taller, chingón en mi opinión, y después preguntamos, ‘bueno, ¿qué proyecto autogestivo podrían hacer?’ Se cristalizó que, como la mitad quería bordar y la mitad quería sembrar... Dijimos: ‘no hay bronca, puede haber dos grupos: las sembradoras y las bordadoras. ¿Dónde lo van a hacer? ¿qué día?’ Dice una: ‘si gustan les presto mi casa: los jueves’. Casi había un acuerdo: los jueves van a bordar. Otra dice: ‘los jueves yo no puedo, mejor en mi casa’. ¿Y sembrar? No pues que cada quien siembre cuando puede. Mucho se pelean. Y hasta en Regeneración, nos cuesta mucho trabajo, y nada más porque bueno, ahí está Felipa, está Elena, está Tina, estoy yo, está Celina, como que ya agarramos la onda que a pesar de todo siempre nos vamos a reconciliar. Pero donde no hay esa experiencia... En Tiltepec, una quería dar clases de tejido. Y las otras: ‘¿cómo va a hacer eso en la casa de la organización? Va a hacer su negocio particular’. (Anita)

Más allá del pleito, hay otros elementos que se constituyen como obstáculos en la organización de mujeres. En marzo de 2019, por ejemplo, se tenía que nombrar un nuevo comité general de mujeres, es decir un grupo de mujeres (Presidenta, Secretaria, Tesorera y suplentes) que coordinara las asambleas y los espacios de formación, y que estuviera al pendiente de la relación con los comités locales de mujeres. Cuando llegó la fecha no se pudo nombrar al comité porque ninguna de las compañeras presentes estaba en la disponibilidad o cumplía con los requisitos para asumir esos cargos, según el reglamento de la organización. Algunas porque acababan de salir del comité anterior, algunas porque estaban al frente del comité local en su comunidad, otras porque tenían cargos en la organización a nivel mixto, otras porque no tenían la suficiente experiencia, o estaban estudiando fuera de su comunidad o no podían por enfermedad o cuestiones de cuidado. Para no dejar el trabajo en el vacío, se decidió entonces nombrar una *comisión de resistencia*, es

decir una comisión en la que estuvieran todas las compañeras que tuvieran ánimos de levantar de nuevo el trabajo de mujeres.

Este trabajo implicaba especialmente impulsar una mayor participación de los comités locales, rearticular los que ya no funcionaban, en suma, visitar a todas las comunidades de la organización para convocar a una nueva asamblea de mujeres, en donde el número de mujeres que participara fuera mucho mayor y se pudiera reestructurar el trabajo a nivel general y a nivel local. En este sentido se hizo una planeación, con objetivo y calendario, se repartieron tareas y responsabilidades, se habló de los contenidos y las formas de esta renovada convocatoria a las mujeres de los pueblos. De este trabajo solo se pudo cumplir una muy pequeña porción, se visitaron solo dos comunidades, y en esas visitas no se logró cumplir completamente con lo planeado por falta de organización del comité local y por falta de comunicación entre quien visitaba y quien recibía. Ya las otras comunidades no se visitaron por distintas razones, por ejemplo, porque era tiempo de nombramientos o elecciones en la comunidad y no iba a ser bien visto, o porque tenía que ir primero el comité mixto a aclarar otros asuntos, etc.

Participando de este proceso, pude observar algunas cuestiones. El comité saliente, si bien estaba integrado por al menos dos compañeras con mucha experiencia, ya mayores de 60 años, había asumido su cargo cumpliendo con algunas tareas reproductiva y organizativas, pero cumpliendo “a medias” otras de coordinación política. Es decir, había estado presente, convocando a las asambleas y preparando el orden del día, preparando el espacio y organizando la comida, pero no había asumido cabalmente el papel de fortalecer el proceso de mujeres y darle seguimiento político, descansando en la presencia de otras compañeras o dejando muchos cabos sueltos. Por lo mismo, se llegó a la situación de la escasa participación que impidió el nombramiento de un nuevo comité. Una dinámica parecida se podía deducir y observar también por parte de las mujeres que tenían cargo de comité de mujeres en su comunidad, solo les daba para cumplir en términos de presencia y llevar adelante reuniones y trabajos colectivos del pequeño grupo pero no mucho para tener una incidencia como grupo de mujeres en su comunidad, y mucho menos para levantar la participación en medio de una crisis de motivación a nivel general.

Cuando se dio el “vacío” de comité, las compañeras demostraron que en realidad tenían mucha capacidad política para trazar una línea de acción, que tenían ideas creativas para convocar a otras mujeres, para rearticular los comités, que tenían mucha agilidad en pensar los calendarios y encontrar solución a los problemas, que tenían en la cabeza todas las cuestiones logísticas que implicaba hacer los recorridos a las comunidades y, en general, que tenían mucho entrenamiento en dinámicas asamblearias y en decidir cómo coordinarse. A pesar de todo eso, no pudieron concretar la mayor parte de su plan.

Eso se debe en parte a las cuestiones que ya hemos presentado aquí sobre las dificultades para hacer compatibles sus vidas familiares con las tareas políticas y también a la tendencia a no asumir la coordinación de procesos, por la gran dificultad de llevarlos adelante. No obstante, en este momento del análisis me quisiera centrar en las reacciones y el clima que se genera entre mujeres frente a las dificultades para cumplir sus propios objetivos. Lo que se observa es que la mayoría tiene integrado un mecanismo para aniquilar la frustración y una inmensa capacidad de encontrar explicaciones, que por cierto son válidas y muy bien argumentadas y que, sin embargo, rayan seguido en la justificación o la evasión. El mecanismo implícito que se puede deducir de los comentarios plantea que: 'como se presentaron estos obstáculos, el trabajo no se puede hacer, y no tiene sentido darle más vueltas, porque no queremos hacernos sentir culpables entre mujeres, ya que aquí lo más importante es valorarnos y liberarnos de la sensación eterna de culpa que cargamos'.

3.3 ¿Del juicio a la crítica constructiva?

En efecto, compartir un espacio de manera continuada entre mujeres hace que el entendimiento mutuo de los límites propios y de las otras, así como la empatía, crezcan: se adquiere una nueva conciencia sobre los obstáculos que se tienen como mujeres y se comprende que está en curso, en cada una un proceso de adquisición de autoestima. Sin embargo, si es más fácil entender los dolores y las dificultades, es más fácil también pasar del juicio a la justificación, tanto hacia una misma, como a las otras y a la colectividad. Incorporar la crítica sana y constructiva a esta renovada relación de apoyo y confianza entre mujeres es una tarea muy ardua. En efecto, no es

fácil superar el miedo a sentirse juzgada, culpabilizada, herida; el sentirse alejadas o simplemente saturadas. Asimismo, no es fácil remontar la falta de formación o experiencia colectiva para saber cómo plantear las críticas asertivamente, sin juicio o envidia, o reconocer que el abrirse a hacer una crítica implica también abrirse a recibirlas.

Las maneras en las que las compañeras de OIDHO, y mujeres de otros espacios políticos, utilizan frente a este tipo de situaciones de “incumplimiento”, o cumplimiento “a medias” que se presentan entre mujeres tienden a no centrarse en una crítica directa. Parece haber un entendimiento implícito generalizado de que hay que animarse y no desanimarse. En OIDHO también se hace muchísimo énfasis en aprender a valorar la manera en que las compañeras hacen las cosas:

“Critizamos lo positivo no lo negativo. Porque nosotros hemos aprendido de que, como sea, pero las compañeras, ahora sí que, ellas hacen como nace su idea, ¿no? Y hacen todo lo posible para hacer algún trabajo porque la mayoría de las compañeras son compañeras que no tienen estudios pero tienen muy buenos pensamientos y cualquier trabajo que hacen lo hacen, ahora sí, a partir de lo que piensan”. (Lupita)

Para animarse entre sí, y a otras, las compañeras emplean muchos mecanismos: a veces optan por hacer cosas muy prácticas que les hagan sentir que aprenden algo concreto, que no están perdiendo el tiempo (ya reducido) y que pueden reproducirlo en su casa. Otras veces se dan ánimo en los espacios de talleres y de reunión, promueven que al menos si no se logran organizar, puedan tener espacios de convivencia y de compartir, otras veces, y solo algunas, se avientan a hacer algunas críticas, pero nunca dirigidas a una persona sino a todas y formuladas en términos positivos. Por ejemplo: “tenemos que ser más firmes en nuestras decisiones”. Las frustraciones que tienen sobre uno u otro aspecto del trabajo de una compañera las sacan a un lado, fuera del espacio asambleario, y no directamente con la persona interesada.

Dicho de otra manera, parece que las compañeras evitan que la relación entre ellas pase por la crítica. Encuentran muchos otros satisfactores en los espacios de mujeres y los defienden instintivamente para que sea un espacio que las libere de cargas que no las sature más. Sin

embargo, esta actitud a veces entra en conflicto con sus propios análisis de la realidad y los objetivos que trazan.

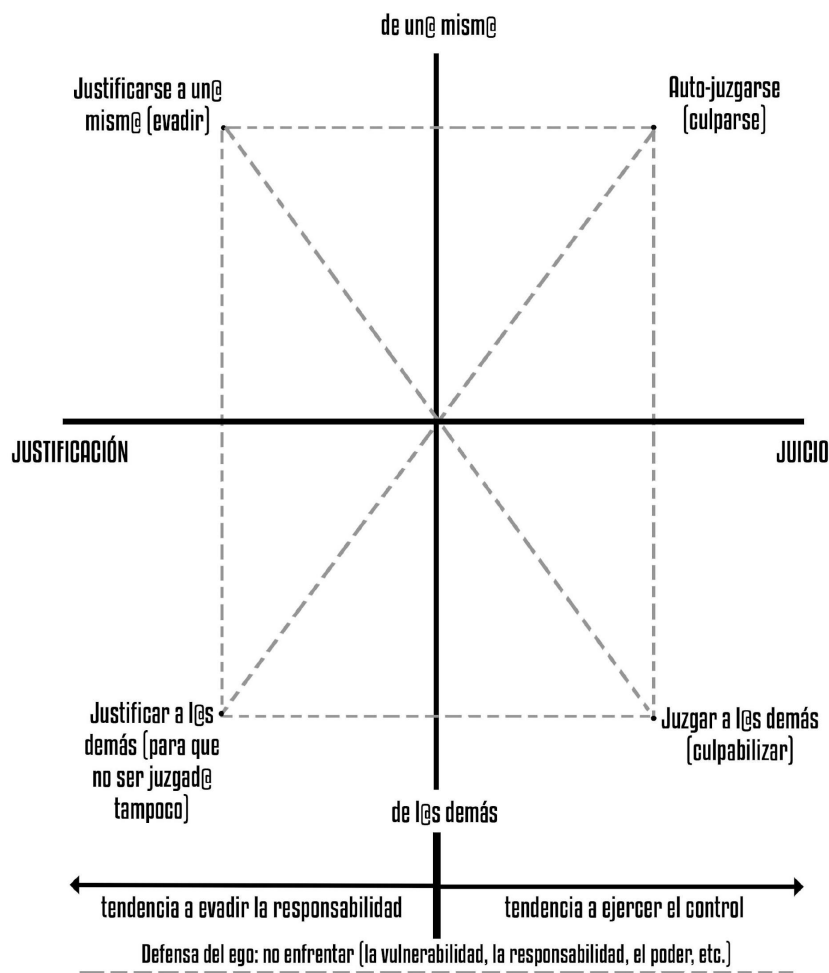
En este sentido surge la pregunta: *¿cómo se puede ir más allá de una dinámica basada en el compartir, aprender, reflexionar políticamente, convivir en sesiones de trabajo colectivo de un grupo de mujeres, para recuperar o asumir procesos organizativos que tengan una mayor incidencia?* Para dar este paso es necesario encontrar la manera entre compañeras de construir motivaciones fuertes colectivas y construir relaciones que se inclinen más hacia la necesidad de cumplimiento sin que, por un lado, se reproduzcan relaciones verticales de mando o de dependencia y, por otra, buscando una manera de construir una responsabilidad que logre superar las dinámicas patriarcales de juicio/culpa, justificación/evasión, sino que *construya una amistad política que las habilite para cuestionarse unas a otras, personal y, también, colectivamente.*

“Entre nosotras tratamos de apoyarnos, siempre hay choques, hasta en las familias hay choques, por la crítica que una tiene. A veces la inmadurez y la falta de responsabilidad en el trabajo hace que no nos podamos llevar bien, pero yo pienso que lejos de la irresponsabilidad y la falta de conciencia sobre lo que estamos haciendo, es porque no tenemos la preparación para llevarnos bien en todo. Yo procuro llevarme bien con las compañeras. Antes yo era muy impulsiva: si me decían algo y veía que no era correcto yo quería decir ‘no es correcto lo que tú dices’ [...] Ahora tolero a las compañeras que cometen errores, antes me enojaba y mejor me alejaba, y ya lo dejaba ahí para que lo solucionaran, porque no permiten que haya una solución de verdad. Sino que nomás se permite cubrirlo con un trapo, para que nadie lo vea. Yo quería un cambio real de que: ‘compañera cometiste este error, sí es cierto, no te vamos a estar excluyendo por esto, puedes participar, puedes seguir aquí pero que no se vuelva a repetir’. Pero no, al contrario, tú llegas y dices ‘compañera, es que cometiste un error’, y las demás compañeras, en vez de apoyarte, mejor te critican a ti: qué tú eres amargada, que tú eres cuadrada y quieres que las reglas se respeten tal cual. Y a mí lo que me molesta demasiado es que me digan que cuando hago una crítica es porque me cae mal la persona”. (Elena)

Se podría representar el *modelo patriarcal de apreciación de lxs otrxs*, en las relaciones de interdependencia (de trabajo, familiares, afectivas, políticas, etc.) entre supuestos pares, y con unx mismx, en donde se encubren y reproducen relaciones de poder, como una línea en la que, en

un extremo, está el juicio, con la correspondiente culpa que genera y, en el otro extremo, está la justificación, con su correspondiente evasión.⁸⁴

Modelo patriarcal de apreciación



84 □ En este diagrama, se puede ubicar la tendencia de una persona en alguno u otro punto de las líneas grises, dependiendo de los temas y dependiendo la persona que está enfrente, también son factores dependientes nuestra personalidad, cultura y género, y, en general, de nuestra subjetividad. Por ejemplo, para las mujeres que se encuentran sometidas a dinámicas de poder es común estar en la línea de la auto-culpabilización, justificando a los demás (que tienen más poder, por ejemplo, los hombres cercanos) y juzgando a las que no tienen tanto poder (por ejemplo, otras mujeres). Esos mismos que ejercen poder sobre ellas, se encuentran en la línea de “juzgarlas” para “justificarse a sí mismos”, y a los demás que se portan como ellos.

Para superar esta dinámica y construir otra no hay una receta y cada espacio de mujeres puede buscar e ir construyendo su propia forma. Un movimiento que tiene mucho que aportar a este respecto porque ha ido compartiendo su método en este sentido es el movimiento de las mujeres kurdas, que ha ido organizando espacios de formación con mujeres de otros movimientos en diferentes partes del mundo. En estas formaciones las mujeres kurdas comparten algunas cuestiones fundamentales que intentaré resumir aquí, a partir de mis apuntes:

En primer lugar, se considera la práctica de la crítica a las y los compañeros de la misma organización como uno de los motores fundamentales para seguir avanzando en el trabajo político. Por lo tanto, es necesario establecer momentos específicos y frecuentes para practicar las críticas. Las críticas tienen la motivación de apoyar a mejorar a las compañeras/os y son movidas por el compañerismo y el amor, no buscan descalificar o juzgar. Las críticas son necesarias para entrar en crisis, ya que solo entrando en una crisis personal muy profunda, que reconozca en qué aspectos de la personalidad se han introyectado las estructuras de poder, se puede hacer el proceso de cambio personal necesario para poder provocar cambios hacia fuera. Se parte de la idea de que el desarrollo histórico de las estructuras de opresión moldea nuestras personalidades: por eso al entrar en crisis se tiene que entrar en diálogo con el análisis histórico de las estructuras de opresión. Para hacer las críticas existe un método, porque no se empieza ni sabiendo criticar bien, ni sabiendo tomar bien las críticas. Este método tiene varias especificidades que cuidan de que no se vuelva un ejercicio de juicio tóxico y entrena a las compañeras y compañeros para ir mejorando en su práctica. El principio fundamental es que no se está criticando a la esencia de la persona sino al sistema patriarcal y a cómo éste se manifiesta en los comportamientos de esa persona. Las condiciones necesarias para poder ejercer una crítica son que se compartan ciertos principios políticos comunes, que se comparta una práctica y que se haga en el marco del compañerismo. En este sentido la crítica va de la mano con la responsabilidad de enfrentarse a unx mismx) y buscar nuevas soluciones a los problemas constantemente. En cuanto a las mujeres y su espacio separado (que también tienen paralelo a su organización mixta), éstas cuidan de no criticarse la una a la otra en frente de un hombre, sino de hacerlo en su espacio de mujeres, para no generar pretextos para que los compañeros se aprovechen de la vulnerabilidad de una compañera o para que no busquen aprovecharse de las críticas para dividir las.

El ejemplo kurdo puede ser un punto de referencia para preguntarse: ¿Qué mecanismos nos hace falta construir para poder salir de lo que aquí llamé “el modelo patriarcal de apreciación”? ¿En qué zona de confort, de comodidad, se ha quedado mi comunidad, mi colectividad o mi espacio de mujeres, que no le permite avanzar, sino que sigue reproduciendo las mismas dinámicas poco sanas?

En general, a partir de las reflexiones aquí compartidas se puede apreciar cómo, al interior de las organizaciones sociales, así como en cualquier tejido comunitario y colectivo, los espacios separados de mujeres son fundamentales: solo estando entre nosotras podemos tomar perspectiva de lo que vivimos, re-centrarnos, politizar nuestras vidas y, por lo tanto, forjar la capacidad de enfrentar a los diferentes machismos y mecanismos de opresión con los que convivimos, tanto en nuestras familias, amistades, relaciones de pareja, como en nuestros espacios organizativos. Sin embargo, parece que nos es más fácil criticar y enfrentar a lo que es diferente a nosotras, a los hombres y a sus abusos/privilegios, inclusive romper como compañeras las fronteras del espacio “privado”, cuando se supera un cierto umbral de violencia, como lo han hecho las compañeras de ODHON en diferentes ocasiones. Pero, mucho más difícil es enfrentarnos entre mujeres cuando hacernos crecer implica criticarnos, tanto a nivel personal como para lograr nuestros objetivos colectivos. A partir de esta reflexión, quedan abiertas algunas preguntas, que son válidas no solo para las mujeres de ODHON sino para los espacios políticos de mujeres en general: ¿qué clase de *amistad política* queremos construir? ¿En qué principios debe basarse? ¿Qué crisis tenemos que atravesar para poder practicar sus principios? ¿La amistad política es en sí una forma organizativa? ¿Necesitamos complementarla con algo más?

4. ¿A qué se enfrentan las mujeres en el espacio mixto?

El proceso de asunción de fuerza interna de las mujeres y del espacio de mujeres hace inevitablemente que éstas empiecen a chocar en la dimensión mixta con micro-poderes, prácticas, modos, antes naturalizados y ahora incómodos. En ODHON las mujeres han ganado importantes batallas dentro de la organización, enfrentando muchas dinámicas y estableciendo nuevos equilibrios entre hombres y mujeres.

4.1 ¿Salir de la casa para ser las trabajadoras domésticas de la organización?

Uno de los primeros planteamientos de las mujeres, y que se remarca frecuentemente, es que “en ODHIO cada quien lava su plato”. Y esto, que pudiera parecer un detalle, se remarca porque antes no era así, sino que en cualquier asamblea, reunión, actividad había una compañera que se quedaba horas lavando los platos de todxs, sin poder participar en las actividades. Esta práctica ha implicado también que compañeros, que nunca en su vida habían lavado un plato en su casa, aprendieran que lo podían hacer y empezaran a compartir esa tarea con las mujeres de su casa, y que, a la par, las mujeres aprendieran que era posible poner en cuestión un rol, el de lavar los platos de todxs, que siempre les había sido asignado.

Algo similar ha pasado con todos los demás trabajos “reproductivos” en el caso de los comités generales, para quienes se quedan a vivir, cumpliendo con su cargo, en la sede de la organización por dos años. Cuando los comités generales empezaron a ser integrados por hombres y mujeres, y no solo por hombres, las mujeres no se dejaron convertir en las que limpiaban, lavaban y cocinaban mientras los hombres iban a las reuniones “importantes”, así que se estableció un sistema de turnos para cocina y limpieza, además de que cada quien lavaba su plato y su ropa. De esta manera, para los compañeros, cumplir con el cargo de comité general se convertía en un gran aprendizaje político, por un lado, por el trabajo en sí que su cargo implicaba, pero, por el otro, porque aprendían a hacerse cargo de sí mismos y sus necesidades. Regresando a su casa muchos ya no reproducían lo mismo.

En cuanto a la tarea de cocinar para grandes cantidades de personas, buscando la practicidad y sabiendo que las compañeras tienen mucha más experiencia y capacidad de hacerlo, se estableció la práctica de que, como se trataba de un trabajo de muchas horas, se pagaría a la persona que lo hiciera, podían ser compañeras de la organización, pero preferiblemente personas de fuera, para que ninguna compañera se perdiera las actividades en curso.

Otra conquista que tiene que ver con la organización de las mujeres, se puede mirar en la disposición del espacio en la sede de la organización. Se trata de un terreno amplio con una

cancha, edificios para dormitorios y oficinas, cocina, baños, ideal para grandes encuentros. En el 2012 en ODHIO hubo la posibilidad económica de construir otros edificios diseñados en colaboración con un arquitecto que trabajaba con el rescate del adobe y materiales tradicionales. De esta manera, se decidió construir un espacio para asambleas generales y talleres mixtos, además se construyó una casa de mujeres, con dormitorio, cocina, espacio para asambleas y talleres. La construcción la hicieron en tequio las mujeres, demostrando que también podían entrarle al trabajo de construcción, con gran sorpresa de algunos compañeros. También se construyó una casita para niños, un cuarto para que pudieran jugar. Y todo esto no se hubiera siquiera imaginado si no hubiese existido un proceso organizativo de las compañeras.

4.2 Pasar de ser “las que no saben” o a las que es “mejor no avisarles” a “las que son imprescindibles”

En el plano de las asambleas y reuniones, que podríamos considerar como ese espacio público del que las mujeres fueron históricamente marginadas, también hubo cambios. Las compañeras, una vez que se sintieron cómodas para hablar en reuniones entre mujeres, empezaron a opinar también en las reuniones mixtas, a tomar la palabra, a tener más claras sus opiniones y a querer expresarlas. Con el tiempo, y con más práctica, y con la confianza entre ellas suficiente para poder analizar conjuntamente las dinámicas, también empezaron a hacerse agudas observadoras de cómo los compañeros pueden pilotear las reuniones y los acuerdos, de cómo pueden no dejar espacio para plantear otras prioridades u otras formas de enfrentar las cuestiones, ocupando todo el espacio de la palabra, de cómo pueden “cabildar” (hablando en corto, previamente, entre ellos), o imponer “suavemente” una agenda o una postura, aparentando democracia.

No solo empezaron a desarrollar la capacidad de identificar y develar todos esos mecanismos de poder en la palabra y la toma de decisiones, que aquí quiero nombrar como “modos machistas de hacer política”, que antes estaban encubiertos, sino que empezaron a enfrentarlos uno por uno. En primer lugar, empezaron a aplicar el principio del “apoyarse entre mujeres” en las asambleas, entre las compañeras presentes y también con las ausentes, si es que por alguna razón alguien hablaba de una compañera que no estaba o la ninguneaba (por ejemplo, no reconociendo su

trabajo). Esto implica que, por ejemplo, si una compañera coloca una postura que es ignorada, otras compañeras la retoman, o recuerdan que no se ha tomado en cuenta lo que dijo la compañera. A partir de este principio básico del apoyo entre mujeres en las asambleas han sabido ir más allá, es decir, han sabido, en las ocasiones en las que consideraron que era necesario, armar una estrategia, teniendo discusiones previas entre mujeres y decidiendo juntas como colocar sus posturas.

Además que las reuniones y asambleas empezaron a identificar otros “modos machistas de hacer política” en otros ámbitos, especialmente a la par de que asumían cada vez más responsabilidades y cargos. Uno de ellos tiene que ver con impedir ser tratadas como “las que no saben”, explícita o implícitamente, las que no tienen suficiente formación política para poder pisar ciertos espacios o encontrar ciertas personas. Este fenómeno no solo se da con las compañeras que apenas están agarrando experiencia, y por lo tanto convertirse en una humillación que puede frenar el proceso de formación, sino también se da con las compañeras que tienen mucha experiencia y mucho trabajo, pudiendo degenerar en apropiación e invisibilización del trabajo político de las compañeras. Es el caso de Tomasa de Teojomulco:

“Y después cuando ella (doña Tomasa, de Teojomulco) termina su cargo en el comité de mujeres, entra al proceso contra las minas, entonces ella empieza decididamente con la defensa del territorio [...] Ellas como grupo de mujeres empezaron a ir a hablar con las autoridades todo alrededor de Teojomulco, en las comunidades, y a trabajar un frente contra la minería. Y ahora que ya está el Frente y todo, pues ahora es un compañero que se puso al frente y dijo: “como ahora estamos hablando con gente más importante, ustedes ya no saben, ahora voy yo”. Ellas están muy ofendidas, pero ellas siguen haciendo el trabajo de base. Como que el trabajo de hormiguitas lo hacen ellas [...] Y ahí están las compañeras, venciendo su miedo en el hogar, de salir a la calle, a la violencia, hasta dejar sus hijos bebés-adultos a que se arreglen su vida solos, a hacer todo ese trabajo de hormiga, y ahora todavía viene un compa a pararse el cuello con su trabajo”. (Montserrat)

Otra reacción machista al aumento de la fuerza de las mujeres que las compañeras de ODHIO identifican es la de ser excluidas. Algunas compañeras se dieron cuenta de que, a medida que los

demás veían la fuerza de sus opiniones, dejaban de avisarles e invitarlas, tanto a nivel general como a nivel local, a veces inclusive utilizando a otras compañeras, para escudarse. Ante este tipo de práctica las mujeres emplean lo que Juliana Florez Florez (2007) llama “tácticas de des-sujeción”, prácticas, a veces complejas, para la gestión de disensos, como un ejercicio que acompaña la búsqueda del consenso de los principios de lucha.

“Y luego también toman sus reservas, saben que no te pueden decir qué hacer entonces mejor ya no te hablan. Por ejemplo, en una comunidad sí afecta porque en la comunidad, ahora que fui, por ejemplo, a mi no me invitaban a las reuniones porque sabían que yo iba a hablar y que no les iba a gustar lo que iba a decir. entonces mejor no te invitan. Y si llegas, se te quedan viendo así como ‘¿qué haces aquí?’ o ‘quién te invitó?’ Pero me volví muy mañosa entonces empiezo a hablar así: “Ay sí, ay sí, tiene razón’ Y ya le vas cambiando y le vas ganando y ya luego le das el golpe. Ya no pueden evitar hacerte a un lado”.
(Elena)

Las maneras de contrarrestar a una o varias compañeras y, sobre todo, neutralizar su visión crítica, pueden pasar por hacer alianzas internas, impulsadas por hombres, y volverlas en contra de ellas. Sin embargo, a pesar de que en algunos espacios y en algunos temas todavía haga falta luchar para ganarse el respeto, en general se puede decir que en los espacios decisionales centrales de la organización las mujeres han logrado volverse imprescindibles.

“¿Tú crees que Melchor y Eusebio algún día se hubieran imaginado de no trabajar con hombres? ¿O decirme: ‘es que no pudimos hacer la reunión porque no estuviste’? ¿O cosas por el estilo? Eso es algo nuevo para ellos, o que ellos mismos, toda la asamblea, votaran por María como presidenta. Eso hace algunos años no pasaba”. (Anita)

4.3 Contrarrestando el manejo arbitrario del dinero y de la información

Otro asunto fuerte, y más conflictivo, ha sido el contrarrestar el manejo poco transparente (y en algunos casos arbitrario) del dinero de la organización, por parte de algunos compañeros. El manejo arbitrario y no transparente del dinero no es en absoluto un fenómeno exclusivo de

OIDHO sino que es recurrente en diferentes organizaciones sociales y es propiciado por la generación de esa “intocabilidad” antes mencionada de algunas personas, muy comúnmente hombres. En diferentes organizaciones sociales del estado de Oaxaca, por ejemplo, un patrón que se observa es que cuando en una misma persona se concentran varios de los siguientes elementos como lo son: ser fundador de la organización, haber entregado muchos años de su vida al proyecto, ser representante legal, ser titular de la cuenta de la organización, ser quien negocia con el Estado o las financiadoras, concentrar información que los demás no tienen, practicar una política interna de lealtades, a veces tener problemas con el alcohol, constituye un terreno fértil para el manejo arbitrario del dinero. Más en general, se puede decir que cuando hay una concentración de poder asociada con el acceso al dinero de la organización, sin un mecanismo de control colectivo, la situación se presta a que exista desvío de fondos para objetivos no acordados democráticamente. Aunque han existido algunos casos de mujeres de organizaciones sociales que caen en este tipo de actos también, y otros casos en donde hay compañeros hombres que los denuncian, por la recurrencia del fenómeno y las otras prácticas de poder a las que está asociado, se puede considerar una típica forma machista de hacer política.

En la misma línea, para contrarrestar y prevenir este tipo de malos manejos, las mujeres de OIDHO han decidido organizarse, empezando a hacer una disputa para que fueran mujeres “no manipulables” quienes asumieran el cargo de tesorera. Lograron su cometido en los últimos nombramientos y, de esta manera, trabajaron para construir un clima de buenas prácticas alrededor del manejo del dinero con mayor confianza y transparencia en la organización.

“Entonces estábamos platicando con Anita de que tenía que quedar alguien muy firme como tesorera, no una mujer que fuera manipulable porque, si no, iban a hacer lo que querían y el presidente iba a convertirse en el tesorero”. (Felipa)

Una práctica muy parecida al manejo arbitrario del dinero es la del manejo arbitrario de la información. Este fenómeno, también ampliamente difundido entre los hombres de las organizaciones, se basa sobre el supuesto de que entre las personas que formalmente integran un espacio decisional, hay unas, que por alguna razón, merecen enterarse y tienen la capacidad política de entender y manejar determinada información y otras que, por alguna extraña razón, a

veces simplemente por ser mujeres, no merecen enterarse o no son capaces de entender la información. Este tipo de mentalidad propicia que, en vez de colectivizar la información, tengan lugar reuniones informales paralelas excluyentes. Las compañeras de OIDHO también se enfrentaron a este tipo de prácticas machistas, y pelearon su derecho a poder estar en todo tipo de reuniones:

“Gil era muy machista y nos costó mucho trabajo con él. Era así de que: ‘vamos a hablar con tal sindicato’, pero te dejaba afuera, ¿no? Entraba él y te dejaba afuera. Hasta que con el tiempo empezó a involucrarnos más, a decir: ‘bueno, pasen compañeras’. Pero fue un proceso muy duro” (Montserrat)

A la larga, la concentración de información también se traduce en concentración de poder y puede degenerar en el manejo de la información como mercancía, como fuente de capital político, para hacer disputas al interior de la organización o entre organizaciones supuestamente aliadas.

4.4 La batalla por ser nombradas para cargos

Como se describió en la historia de OIDHO, fue hasta el 2006 que por primera vez se nombró a una mujer en la mesa directiva. 16 años después de la fundación de la organización. A partir de ese acontecimiento, el ámbito de los nombramientos se ha transformado poco a poco en el lugar donde se expresa de manera más visible y frontal la disputa de género al interior de la organización. Ahí es donde ahora se expresa más visiblemente la alianza entre las mujeres frente a los hombres, y donde el género ha empezado, en los últimos años, a pesar más que otras pertenencias, como, por ejemplo, a la comunidad o a la familia. Este contundente testimonio, refleja cómo se enfrentan las mujeres ante la burla, el cabildeo y el abuso de confianza, en el momento del nombramiento.

“Cuando fue el nombramiento de la pasada mesa directiva, Alejandro llegó muy tarde, y eso era raro porque estaba llegando últimamente a la hora. Así que Eutiquio, en tono de burla, me dijo de que si yo quería llevar la mesa, es decir moderar la asamblea. Le dije: ‘¿estás seguro?’ Y bueno, lo que había pasado en

la anterior nombramiento fue que los de Tiltepec habían hecho todo para que Anita no quedara en la mesa directiva. Entonces le dijimos a ella que si esta vez sí se quería anotar, pero ella dijo que no, que no estaba dispuesta a que la trataran otra vez tan mal, que no lo iba a soportar. Pero, a cambio, sí, ella nombró a muchas mujeres, también a las que no estaban presentes, pero que habían trabajado bien en sus comunidades. Entonces ya se empezó con el nombramiento y al principio vimos que quedó Eutiquio como presidente, pues tenía muchos votos, pero ya en la siguiente terna eran puras mujeres. Llegó Alejandro y vio que eran puras mujeres y se molestó mucho.

Hicimos una pausa y salimos para platicar, habían nombrado a Lupita, a doña Tina... Entonces estábamos platicando con Anita de que tenía que quedar alguien muy firme como tesorera, no una mujer que fuera manipulable porque, si no, iban a hacer lo que querían y el presidente iba a convertirse en el tesorero. Lupita está joven, pensamos que estaba bien como secretaria pero no como tesorera, así que vimos que era bueno que doña Tina quedara de tesorera y Lupita de secretaria. Otra comunidad me había propuesto también a mi y cuando fue el momento de los votos, les pregunté, como es el procedimiento, que si estaban de acuerdo en pasar sus votos que eran para mi para Lupita, que tenía más votos, para que quedara ella. Ahí se para Alejandro y me dijo: ‘estás manipulando la asamblea’. Y yo le dije que no, que así se procedía en el nombramiento, que no estaba manipulando nada. Y se fue.

Luego, cuando salimos de nuevo, estaba Anita sentada, llegó él y le dijo muy enojado ‘¿qué estás haciendo? ¿Por qué no les dejas hacer su asamblea y te tienes que meter?’ Yo estaba ahí a un lado y dije: ‘Alejandro, Anita no está haciendo nada, estamos llevando la asamblea así como está en el reglamento’. Me ignoró y siguió hablándole a ella. Le dije: ‘Alejandro, aunque usted me ignore, estoy aquí y le estoy hablando y le estoy diciendo que no se vale que trate así a la compañera. Usted llegó tarde y no sabe como se dieron las cosas, así que si no está de acuerdo vaya adentro y cabildee, como hacen ustedes. Yo también puedo hacerlo’. Y mientras hablaba un montón de mujeres se habían parado atrás de nosotras y pues frente a tantas, ya no dijo nada, se enojó y se fue”. (Felipa)

Este testimonio muestra lo que una compañera una vez, bromeando sobre los nombramientos, llamó “el podercito”, es decir el espacio en donde algunos compañeros hombres sienten la necesidad de proteger “algo” de la incidencia de las compañeras, y donde las compañeras sienten la necesidad de irrumpir para que ese “algo” no se siga reproduciendo. Considero que ese “algo” es un cierto tipo de orden o de costumbre en las formas de hacer política de las que los hombres se sienten “guardianes”. Esto se puede percibir en el cuestionamiento “¿por qué te metes? ¿Y no

les dejas hacer su asamblea?” es decir: “¿por qué tienes que actuar bajo principios feministas y descontrolar una costumbre comunitaria con la que se ha fundado la organización?” A otro nivel, a veces más inconsciente, considero que ese “algo” que se protege es lo que Rita Segato llama “relación entre cofrades”, es decir, la conciencia de que entre hombres se maneja un código de lealtad y jerarquía latente que no aplica con las mujeres y que, por lo tanto, una vez que las mujeres entran a un espacio que se rige implícitamente por ese código, o ese mandato de masculinidad (como se profundiza en el siguiente apartado), y lo cuestionan, cambian las reglas del juego político.

“El grupo de pares o cofrades constituye, en términos sociológicos, una corporación. Los dos trazos idiosincráticos del grupo de asociados que constituye una corporación son: 1. La fidelidad a la corporación y a sus miembros es, en un sentido axiológico, su valor central, inapelable y dominante sobre todos los otros valores, es decir que cancela cualquier lealtad u obediencia a otro valor que se coloque en conflicto con su égida y los intereses asociativos que protege [...] y 2. La corporación es internamente jerárquica”. (Segato: 2019, 30)

Una vez que las mujeres ocupan el cargo no es que desaparezca mágicamente ese código masculino, esa “relación entre cofrades”, pero al menos en el espacio político mixto, y ya no solo masculino, la presencia de las mujeres hace que ese “código masculino” aparezca políticamente incorrecto: en algunos casos se modifica el código para construir otro y, en otros, el “código masculino” se vuelve más discreto o “clandestino” y conspira aparte (en múltiples ocasiones con alcohol de por medio). A pesar de esto, como reporta la compañera Anita en una ponencia sobre la experiencia de OIDHO:

“Se rompió hasta cierto grado el pacto patriarcal,⁸⁵ y hoy las compañeras de OIDHO participan en las asambleas comunitarias de sus pueblos, en las asambleas, en los cargos y en todas las acciones de nuestra organización, a pesar de los múltiples obstáculos que presenta la vida de las mujeres”. (Bayer: 2021, 4)

En la experiencia de las mujeres de OIDHO, a medida de que algunas fueron avanzando y teniendo más experiencia, asumiendo algunos procesos en sus pueblos y de la organización en

85 La cursiva no es de la autora.

otras alianzas, se enfrentaron también a las formas machistas de hacer política del mundo exterior a OIDHO; en algunos casos mucho más intensas que las de su propia organización, tanto en el trato a las mujeres, como, sobre todo, actuando con modos muy impositivos en la construcción de alianzas, marcados por una visión de acumulación de capital político, protagonismo, dinero y hegemonía (y, por lo tanto, descalificación del trabajo de los otros, chismes y veto). En el trabajo de alianzas, algunas mujeres aprendieron también a relacionarse con otros espacios y buscaron compartir su experiencia con las mujeres de esas otras organizaciones, debilitando el control masculino absoluto de las articulaciones políticas.

4.5 Reeducar a los compañeros y problematizar el mandato de *masculinidad militante*

En el proceso de empezar a tener todos estos choques, y los que paralelamente se daban en sus vidas “privadas” en sus casas, las compañeras de OIDHO, y también algunos compañeros, empezaron a sentir la necesidad de compartir en espacios de formación política mixtos los análisis que estaban teniendo en la Asamblea de Mujeres. Fue así que se organizaron tanto a nivel general, como en espacios de alianzas o en encuentros entre distintas organizaciones, talleres sobre las violencias de género, el movimiento feminista, y discusiones sobre las reacciones de los hombres a los procesos de las mujeres en sus propias organizaciones. En este sentido, las mujeres se han tomado también la tarea de profundizar y ampliar el análisis y el discurso en su organización, complementando la visión de sus propios compañeros de los sistemas de opresión y explicando que la lucha de las mujeres no es algo “a un lado” o solo de las mujeres, que nada más hay que aplaudir como un asunto ajeno, que no los toca, sino que se trata de una lucha que los cuestiona y que implica que hagan un profundo trabajo de transformación personal como hombres también.

A este respecto hay que subrayar que, al interior del movimiento feminista hay posturas en contra de la reeducación de los hombres por parte de las mujeres, que argumentan que no tendría que ser nuestra responsabilidad, ya que tenemos suficiente trabajo para hacer nuestro propio proceso y no tendríamos que ser las mamás de nuestros compañeros. Sin embargo, hay otras posturas, como la de las compañeras de OIDHO, que consideran que es necesario trabajar con los hombres si

queremos que modifiquen sus patrones de comportamiento y se modifiquen las relaciones de género. La contribución de Rita Laura Segato es fundamental para avanzar en esta problematización. La autora identifica en la relación entre hombres un nudo fundamental de la estructura patriarcal y en particular en “la necesidad de dar cuentas al otro, al cofrade, al cómplice, de que se es potente, para encontrar en la mirada de ese otro el reconocimiento de haber cumplido con la exigencia del mandato de masculinidad” (Segato: 2019, 30). Aquí vale recordar, como ya se mencionó en el primer capítulo, que tanto Öcalan (2016) como Segato (2016) consideran que la historia de la masculinidad dominante es la historia del Estado. El mandato de masculinidad, según la autora, refleja la supuesta ausencia de debilidad que los hombres sienten la necesidad de demostrar a los otros hombres:

“Ser capaz de un acto de dominación, de vandalismo, de ‘tumbarse una mina’ de contar que se desafió un peligro; en fin, esos delitos pequeños que hacen a la formación de un *hombre*, a partir de la doctrina del *mandato de masculinidad*. Esa “‘formación’ del hombre, que lo conduce a una estructura de la personalidad de tipo psicopático —en el sentido de instalar una capacidad vincular muy limitada— está fuertemente asociada y fácilmente se transpone a la formación militar: mostrar y demostrar que se tiene ‘la piel gruesa’, encallecida, desensibilizada, que se ha sido capaz de abolir dentro de sí la vulnerabilidad que llamamos *compasión* y, por lo tanto, que se es capaz de cometer actos crueles con muy baja sensibilidad a sus efectos. Todo esto forma parte de la historia de la masculinidad, que es también la historia viva del soldado. (Segato : 2019, 31)

En el caso de los hombres militantes de izquierda el mandato de masculinidad se mezcla, y en algunas cuestiones pero no todas, choca con los mandatos militantes, que varían dependiendo del tipo de organización, movimiento, ideología de referencia, y en este sentido el mandato de masculinidad para los hombres militantes se transforma, pero no deja de estar vigente. Podríamos hablar de una *articulación de mandatos*.

En contraposición con el mandato de masculinidad, los mandatos militantes tienen como una de sus bases un cierto grado, a veces muy alto, de sensibilidad y compasión: sensibilidad ante las injusticias, compasión con el oprimido, solidaridad. También se basan sobre la aversión por la dominación y por la crueldad impuesta por las fuerzas de opresión externas o “el enemigo”, así

que en cierto sentido se oponen al mandato masculino de quienes están en “el poder”. Sin embargo, aunque con sus variantes, dependiendo de las corrientes políticas, los mandatos militantes también tienen una fuerte componente de lealtad y, algunos, de jerarquía, especialmente los que se inspiran en la tradición guerrillera o de “partido revolucionario”.

En cuanto a la lealtad, la lealtad militante es muy diferente a la lealtad intrínseca a la cofradía masculina, ya que es un tipo de lealtad que se basa sobre la pertenencia a un pueblo oprimido y en contra del opresor, una lealtad para la liberación y no para la demostración de fuerza o crueldad. Sin embargo, la presencia de esta lealtad militante o popular, no elimina la otra lealtad masculina, sino que convive con ella hasta que ambas no entran en conflicto entre sí: ahí es donde se develan cómo en realidad operan las lealtades y las motivaciones dentro de los compañeros hombres. Normalmente estas lealtades entran en conflicto en casos de violencia sexual hacia mujeres al interior del movimiento o de la organización. Preguntarse como hombre militante *¿cómo operan los mecanismos de lealtad en mí?*, hacerse consciente de ellos, y trabajarlos, es fundamental para problematizar de qué manera se está en la lucha y qué tipo de relaciones sociales y políticas se construyen y si éstas están caminando hacia la libertad o la reproducción de la cofradía masculina como núcleo del sistema patriarcal.

En cuanto a la jerarquía, hay organizaciones políticas y sociales más declaradamente jerárquicas y otras que, en cambio, construyen estructuras no jerárquicas y rotativas. Aún en estas, nunca están completamente exentos de la jerarquía, aunque sí es importante diferenciar, porque en las organizaciones jerárquicas ésta se justifica y aplaude, mientras que en las “horizontales” o comunitarias, hay una búsqueda constante por invertirla. En ambas hay jerarquías más implícitas que operan sobre la base del género, de las relaciones familiares o sentimentales, del nivel de escolaridad, de la edad, de la clase y del origen étnico, y que es necesario identificar. La jerarquía hace que el hecho de “cumplir” con los acuerdos, o con los objetivos y las tareas de la organización, además de ser motivado por el interés colectivo y la autodisciplina, se mezcla con el “mandato” de cumplir hacia las/los compañeros en una posición jerárquicamente superior (sea esta jerarquía explícita o implícita), y esto en ciertos casos puede distorsionar completamente el

sentido de lo que se hace. A las jerarquías implícitas hay que agregarle las jerarquías entre hombres de “la cofradía masculina”.

Otros elementos más que cabe destacar en el mandato militante son el ser combativo, el sacrificarse por los demás, el ser disciplinado/cumplir con las responsabilidades, la capacidad de análisis y la capacidad de convencer a otr@s (o ejercer algún tipo de carisma). Las maneras en que estos “mandatos militantes” se articulan con el mandato de masculinidad producen innumerables tipos de *masculinidad militante* que no es posible generalizar. Pero sí es posible destacar algunos elementos tóxicos repetitivos en las *masculinidades militantes*, elementos que a veces son emulados también por parte de algunas mujeres.

1. *Protagonismo*. El protagonismo es la tendencia a estar siempre en el primer plano, a veces escondida atrás de la tendencia a hacer que la organización/colectivo o movimiento esté en primer plano, aún cuando no hay un trabajo que lo sustente.
2. *Mi ego = la “línea”*. La disputa por la mejor definición del *deber ser y de lo que se debe hacer para llegar al deber ser*, con base en la visión de las características de la sociedad libre deseada y de los objetivos particulares de un movimiento u organización, es una típica disputa masculina de egos que ha marcado la historia de la izquierda, en donde resulta más importante quién define mejor estrategia en las palabras, y así tiene la capacidad de imponerse, que efectivamente ponerse de acuerdo de manera eficaz y construir consensos estratégicamente. Especialmente peligroso para el tejido social del movimiento es cuando hay una identificación entre “la línea”, “la definición de lo que hay que hacer”, “la revolución”, “la unidad” y el ego de uno o más dirigentes, por lo cual cualquier otro punto de vista, que agrieta el ego masculino, de alguno o varios de los principales dirigentes, se descalifica como un “atentado contra la unidad”, una “actitud contrainsurgente” o, simplemente, una “debilidad”.
3. *Demostración constante de fuerza*. La demostración de fuerza y de (una supuesta) falta de vulnerabilidad, típica del mandato de masculinidad, se traduce a nivel político de múltiples maneras. Una, es tener que demostrar siempre a los aliados o los pares que se tiene fuerza y capacidad política, aún cuando se está en un momento de dificultad o de

trabajo interno. Esto puede llevar a tomar compromisos más grandes de la capacidad de la organización y desgastarla. A nivel personal y colectivo se puede traducir en un desmesurado nivel de estoicismo y falta de auto-cuidado.

4. *Paternalismo*. El paternalismo es la actitud según la cual una o más personas aplican formas de autoridad y protección, típicas del padre de familia tradicional, tomando decisiones que consideran beneficiosas para alguien, pero sin el consentimiento de esa persona. Muchas veces en las organizaciones políticas algunos líderes consideran que saben “lo que es mejor para la organización” y que tienen un voto de confianza por parte de los demás integrantes, por lo cual pueden desarrollar la tendencia a tomar decisiones unilaterales, justificándolas con la protección de la persona o grupo frente al posible daño que esa persona o grupo pudiera causarse a sí mismo en caso de disponer de mayor autonomía y libertad.
5. *Fetichismo por el conflicto, por el heroísmo y por las armas*. En las organizaciones de lucha política, la existencia del “conflicto” está en la base de su propia existencia: se trata de un conflicto latente, en términos marxistas, “la lucha de clases” que indica que los intereses del pueblo están siempre en conflicto con los intereses de los que están en el poder. Por eso cuando alguna situación hace que esa lucha latente se haga patente y se exhiba abiertamente se considera, por lo general, una oportunidad política para dar una lucha. El conflicto se puede llevar de muchas maneras, más o menos pacíficas, más o menos colectivas. Sin embargo, la búsqueda del conflicto, en algunas personalidades militantes, sobre todo masculinas, se puede desvincular de un análisis concreto de la correlación de fuerzas y transformarse en un fetichismo, en un deseo en sí mismo, en un placer por el riesgo, en una oportunidad para demostrar heroísmo y hombría. En la misma dirección se puede encontrar un fetichismo por las armas, desvinculado de un análisis real de los riesgos y desvinculado de la disciplina y de la ética. Estas actitudes pueden llegar a poner en grave riesgo a las colectividades.
6. *Afirmación sexual a través del poder político*. Es común encontrar, entre los elementos que integran este tipo de masculinidades militantes tóxicas, o francamente nocivas, el aprovechamiento sexual del estatus político que tienen. Estos supuestos compañeros se

sienten autorizados a obtener satisfacción sexual por el solo hecho de tener capacidad política.

7. “*Farol de la calle, oscuridad de su casa*”. También es común encontrar entre las masculinidades militantes una fuerte contradicción entre la ética y el comportamiento de un compañero al interior de la organización y su actitud en casa, con su familia, o en su vida personal.

Es en este sentido que las mujeres de ODHIO y de muchas otras organizaciones hacen un llamado a sus compañeros: no para que apoyen “su lucha de mujeres” sino para que se transformen como hombres y, así, transformen la manera en la que hacen política. Como dice Segato:

“Esto lleva a pensar que los hombres deben entrar en las luchas contra el patriarcado, pero que no deben hacerlo *por nosotras* y para protegernos del sufrimiento que la violencia de género nos inflige, sino *por ellos mismos, para liberarse del mandato de la masculinidad*, que los lleva a la muerte prematura en muchos casos y a una dolorosa secuencia de probaciones de por vida”. (Segato: 2019, 31)

Esto no está para nada claro para todos al interior de la mayoría organizaciones sociales mixtas, ya que el hecho de que las mujeres deciden organizarse como mujeres y, con eso, posicionar la cuestión de las desigualdades de género, causa aún incomodidades, cuestionamientos, choques y, a veces, crisis en los compañeros hombres. Sus percepciones y reacciones varían, dependiendo del momento en el que se encuentre el proceso de las mujeres y de su propia apertura o cerrazón. Hay compañeros que tienen reacciones de menosprecio. Plantean que las mujeres no hacen política sino hacen “mermeladas” o “galletas”, y siguen pensando que es una pérdida de tiempo, además de pensar que no los implica en lo más mínimo. Algunos otros celebran que las mujeres hagan su proceso, y las dejan, mientras no les toquen nada a ellos. Otras veces los compañeros se sienten amenazados o sienten su lugar político de confort puesto en cuestión, y se ponen a la defensiva, necesitados de reafirmar su lugar, por ejemplo, retan a las mujeres o les disputan poder. Una de las formas en la que lo hacen es excluyendo a las compañeras que sienten con más capacidad de crítica e intentando manipular a las que sienten que pueden poner de su lado. Otras

veces hay compañeros que con respeto aceptan, al principio no porque estén realmente convencidos de la necesidad, sino porque saben que están obligados a hacerlo. Otros más se abren y se cuestionan, y tienen curiosidad de entender. Sin embargo, entre éstos hay unos que usan su manejo del análisis del patriarcado para hacerse “los que saben” y sintiéndose inmunes, replican el modelo otra vez, porque solo lo entienden con la cabeza pero no se permiten entrar en procesos de crisis. Otros más, muy pocos aún, entran en crisis y además de estar alerta y cuidar su relación con las mujeres, se preguntan sobre cómo pueden modificar su relación entre hombres, y se preguntan si se pueden cuestionar mutuamente, es decir, que empiezan tímidamente a cuestionar el *pacto patriarcal* entre hombres, aunque aún estamos muy lejos de que esto pase a nivel social.

A partir de la necesidad de problematizar estas cuestiones que las compañeras de OIDHO llaman “los machismos de los compañeros”, es que en la organización se han realizado algunos talleres de género mixtos. En particular, las compañeras recuerdan uno en donde cerraron la dinámica pidiendo a los compañeros que “hicieran un trato”:

“Entonces, como los hombres en las comunidades son muy formales y les gusta sellar los acuerdos y los compromisos, los pusimos en dos filas y les pedimos que le dieran la mano al compañero de enfrente y dijeran en voz alta a qué se comprometían. Uno dijo que ya no iba a exigir a su esposa que le hiciera todo, y así, dijeron cosas por el estilo. Entonces cada quien lo decía en voz alta y el compañero de enfrente le respondía ‘trato hecho’”. (conversación con Anita, Apuntes de campo)

4.6 Enfrentando el maltrato y la violencia: ¿cuándo derribar las fronteras entre familia o pareja y organización?

La cuestión de la violencia ejercida en casa por parte de compañeros de la organización es un tema que ha preocupado a las mujeres de OIDHO al grado que, en ciertos momentos, más allá de problematizar la cuestión con los mismos compañeros, han decidido tomar acción y derribar las fronteras de “lo privado”. La politización de la violencia doméstica por parte de los compañeros

no es un tema exclusivo de OIDHO sino que se trata de una problemática que ha atravesado diferentes movimientos desde hace algunas décadas.

A este respecto, es interesante retomar un relato de Raquel Gutiérrez, quien reflexiona sobre estas mismas cuestiones, viendo a distancia de años su experiencia en Bolivia en la organización político-militar Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) entre el 1984 y el 1992. Raquel Gutiérrez reflexiona sobre cómo las compañeras de la organización exigían respeto como mujeres militantes al interior de la organización, pero se quedaban cortas en cuestionar el comportamiento violento de sus compañeros con sus parejas e hijas, volviendo a reproducir la separación entre lo público, que, en este caso, la autora llama lo “orgánico”, y lo privado.

“En realidad con las compañeras, es decir con las militantes de la organización, efectivamente se daba y se exigía respeto, no se aceptaba ningún tipo de discriminación ni en las tareas, ni en las responsabilidades, ni en la toma de decisiones.

Pero esto no sucedía con la relación que cada compañero entablaba con su esposa o pareja, o con su hija, sobre todo si la mujer no era militante. Habían compañeros que maltrataban a su compañera, que le impedían asistir a reuniones, que no la impulsaban ni compartían con ella ni sus aspiraciones revolucionarias ni sus logros ¡Y con eso sí transigíamos!

Aceptábamos, pues, la hipócrita división entre lo privado y lo público, en este caso haciendo un corte entre lo “orgánico” y la vida privada. Si un compañero era “buen militante” en lo que hacía a las tareas y responsabilidades de la organización, su vida familiar –privada– podía ser una desgracia, pero eso no era relevante, a lo más algunas actitudes las soportábamos con incomodidad, pero no las combatíamos con la fuerza de la convicción que da el compromiso con la no-opresión”. (Gutiérrez: 2008)

En el caso de OIDHO no se puede decir que pase lo mismo en su totalidad, aunque sí en parte, especialmente con los compañeros más viejos. Hay varios compañeros que participan en la organización cuya esposa o pareja no participa. En un taller mixto sobre violencia de género, uno de los miembros del consejo político compartió, sin pena:

“Mi esposa hubo un tiempo en que se quejó mucho. Decía que me desentendía de mis responsabilidades con ella, con la casa y con los hijos, para estar aquí en la organización y en la lucha. Además me acusaba de que yo usara las salidas como excusa para ejercer infidelidades”. (Pedro, San Andrés Lovene)

Otra compañera, viuda de un compañero muy apreciado por OIDHO, me compartió, sentadas en un plantón por la liberación de un compañero preso político, en el zócalo de Oaxaca:

“Cuando él estaba vivo, yo no pisaba aquí. Para mi siempre fue muy difícil pensar en poder estar aquí con él... que todos dicen que cambió mucho aquí y fue muy buen compañero, pero conmigo nunca cambió. Siempre me trató de la misma manera, siempre fue muy machista, sin ningún tipo de cuidado o cariño, hasta su muerte. Eso me dolió mucho. De todas maneras estoy contenta que mi hija sí siga participando y aprendiendo, le gusta mucho estar aquí”. (Florentina)

La actitud de las mujeres de la organización frente a estas situaciones no es la de mirar para otro lado: si tienen la oportunidad, preguntan a sus compañeros y los cuestionan de frente sobre el trato con sus esposas. Pero también reconocen que, en general, es muy complicado “meterse” mucho, sobre todo, ante de un cierto umbral de violencia. Esto solo lo han hecho consciente y contundentemente durante la época de la “Comisión de Género”, cuando se enteraron de casos de violencia graves.

El trabajo de la Comisión de Género, (que se describió en el capítulo 3, apartado 4.2 *La Comisión de Género: los trapos sucios no se lavan en casa*) fue, en mi opinión, una de las experiencias más valiosas del trabajo de las compañeras de OIDHO. Esta comisión, que se dedicó durante un tiempo a acompañar compañeras que estuvieran viviendo situaciones de violencia y dificultades con sus parejas o, en un caso, inclusive con sus padres, logró ir más allá de las fronteras entre lo organizativo y lo privado, politizando la violencia intrafamiliar, sin la necesidad de contar entre ellas con “expertas”, sino solo con la fuerza de sus convicciones.

La relación entre parejas y organización abre más temáticas que solo la de la violencia. Por ejemplo, es interesante notar que tampoco las parejas, si las tienen, de la mayoría de las compañeras de OIDHO participan actualmente en la organización. Sin embargo, su dinámica no

es la misma que la de los compañeros. En primer lugar porque ellas no delegan al hombre todo el trabajo doméstico y de cuidado para poder estar en la organización; al contrario, lo ejercen y se parten en muchos pedazos para poder hacerlo todo. Y en segundo lugar, porque han tenido que enfrentar un proceso de liberación personal en el ámbito familiar para poder estar ahí y en muchos casos de reeducación de sus esposos.

“Antes él era un borracho y yo sabía que si no hacía algo iba a ir de mal en peor mi vida. Me iba a quedar como todas las mujeres aquí en Lovene: teniendo un hijo tras otro, haciendo todo el trabajo y sin apoyo. Entonces le dije que si quería seguir conmigo nos tendríamos que ir de la comunidad, porque aquí no había forma de que dejara de tomar, hay mucho alcoholismo aquí. Y así nos fuimos a Oaxaca, y ahora ha mejorado mucho, también se hace cargo de los niños y lo siento de cuánto tiempo perdió con el más grande por estar alcoholizado”.

(Celina)

En las situaciones o temporadas en donde sí hay parejas o exparejas que comparten el espacio organizativo, en el caso de ODHON pocas en la actualidad, es posible detectar otra serie de “modos machistas de hacer política”, escondidos en lo privado. Junto con el amor, la intimidad y las motivaciones compartidas se construye una especie de confianza política “de nivel superior”, que, si bien puede ser muy fértil en ciertos momentos, fácilmente se puede transformar en una lealtad ciega y un bloque de poder, a menudo dirigido silenciosamente por el hombre, lo que no es sano para la organización.

“Ella es la más luchona y la más feminista de todas. Pero cuando se trata de él, siempre encuentra justificaciones, le cuesta mucho enfrentarlo”. (Felipa)

Otra cara de la misma cuestión de la “lealtad política con la pareja” puede ocurrir cuando la mujer decide apartarse y tomar decisiones propias, entrando en conflicto la lealtad a la pareja con la lealtad a la organización, como lo muestra este elocuente comentario, que termina con la reflexión de que lo más importante es lograr salir de ese “conflicto de lealtades” y ser leal a las propias convicciones:

“Él ya no quería participar y ahí sí fue un obstáculo para mí. Él no me decía que no fuera, pero tampoco me decía que fuera. Yo era la que sentía que él estaba

molesto porque yo seguía participando y él ya no porque ya no quería nada con ellos. 'Tú si quieres ir ve pero yo no quiero ya nada con esa gente'. Pues ese fue el mayor problema porque hay cosas que pasan en la organización que me hubiera gustado hablar con él y no las pude hablar. En ese momento me sentía así, bien bloqueada, pero luego ya él mismo me dijo 'tú eres libre de participar donde tú quieras'. Incluso me escudé en que 'a nivel general no estoy participando, yo solo estoy participando a nivel de mujeres porque creo que es ahí donde debe de avanzar la organización para poder tener un avance significativo de manera general'. Tuve que hablar de esa manera para sentirme de que él no me reprochaba de que yo estaba participando. Pero ahora que lo pienso, creo que es porque yo no tuve el valor de decir 'es que yo quiero participar, no me importa si es mixto, si es de mujeres. Yo quiero participar, tú no quieres, pues es un sentimiento que tú tienes que resolver. Yo también lo tengo pero más allá de eso quiero estar y lo hago por los compañeros que me necesitan no por los que me afectan'. Entonces pues creo que ese fue mi error. Yo fui la que se sintió ahí toda atrapada” (Elena)

4.7 Abuso sexual en las organizaciones ¿hacia una justicia comunitaria antipatriarcal?

Finalmente, otras cuestiones a las que se pueden enfrentar las mujeres en organizaciones mixtas, y lamentablemente hay muchas historias que lo confirman, más o menos públicas, en los diferentes espacios organizativos del país, es el acoso o violencia sexual o el uso por parte de compañeros de su posición de relevancia en la organización y estatus político para obtener favores sexuales. OIDHO, con su larga historia, no ha estado exenta de este tipo de episodios, que dejan un desgaste muy fuerte y cicatrices difíciles de sanar, que pueden conducir, dependiendo de cómo se enfrentan, al abandono de la organización por parte de la compañera abusada o del compañero que abusó, o a situaciones de incomodidad, pero también a un crecimiento político fuerte.

Frente a este tipo de casos, muchas organizaciones no tienen una instancia o un protocolo a seguir, o lo tienen que improvisar cuando sucede. Entonces puede pasar que la compañera en cuestión no sepa qué hacer, a dónde acudir y se lo cuente a quien más confianza le tenga. A partir de ahí puede empezar un proceso de abrir y politizar el asunto o un proceso de encubrimiento. Politizar el asunto no significa necesariamente poner letreros y que todo el mundo se entere. Cada compañera, idealmente junto con la organización, pero no necesariamente, debería poder decidir

en cada caso el nivel de discreción a manejar, pero en todos los casos debería implicar hacer un proceso en donde la compañera pueda salir del miedo, se sienta escuchada y tenga el acompañamiento necesario para exigir una reparación del daño y la posibilidad de seguir en la organización.

Estamos hablando de un entorno político en donde no se cree en el Estado y se pregona la autonomía y el compañerismo, entonces es muy difícil que una compañera quiera poner una demanda frente a las instituciones públicas, teniendo la convicción también de que el Estado, con su carácter intrínsecamente patriarcal, suele revictimizar a las mujeres. Pero entonces, esto implica la creación de protocolos de justicia autónomos y con principios antipatriarcales. Estos protocolos intentan tomar en cuenta los principios que ponen en el centro la no revictimización de la mujer, pero sin dejar de lado los derechos de quien cometió el abuso, de saber de qué se le acusa, quien lo acusa, de poder argumentar a su favor. Es particularmente difícil, a veces, encontrar un equilibrio entre el principio feminista del “yo te creo, hermana” y el principio básico, de cualquier proceso de justicia, de “presunción de inocencia”, hasta que se demuestre lo contrario. En el caso en que se logre, sea improvisado o no, aplicar un buen protocolo de seguimiento, se trata de una oportunidad para provocar cambios a nivel personal y a nivel social de mucha importancia.

En la experiencia de OIDHO, ha habido más de un caso de acoso sexual o de intento de violencia sexual a compañeras de la organización por parte de alguno de sus propios compañeros. Ningún caso se trató en asamblea, pero, sí, en algunos casos más que en otros, se buscó tratarlo entre el pequeño grupo de personas implicadas y con la ayuda de una mediación de otras compañeras y compañeros. Se podría decir que estos casos se han enfrentado a veces mal, y a veces “a medias”, y que terminaron diluyéndose de una manera poco satisfactoria para las compañeras implicadas, quienes siguen guardando dentro de sí la necesidad de una reparación del daño pendiente, aunque no la piden. Quiero subrayar aquí que fue más fácil para las compañeras de OIDHO enfrentar y politizar casos de violencia intrafamiliar que enfrentar el acoso sexual a compañeras por parte de compañeros de la organización ajenos a sus familias. Es necesario poder abrir esta conversación para sanar las heridas pendientes y seguir abriendo camino en la construcción de justicia.

La discusión sobre la justicia autónoma y antipatriarcal frente a casos de violencia física y sexual en contra de las mujeres, en un país con los índices de feminicidios más altos del mundo, es un tema que actualmente está muy álgido al interior del movimiento social. La ola del “#mee too”,⁸⁶ un movimiento iniciado como *hashtag* en las redes sociales para denunciar la agresión y el acoso sexual, ha colocado un debate que ya estaba latente desde hace algunos años, frente a múltiples casos de denuncias públicas a luchadores sociales, defensores de derechos humanos, e integrantes de espacios políticos radicales. El debate que todavía no encuentra un terreno fértil para la discusión abierta y pública, pero que permea diferentes espacios organizativos, feministas y no feministas, encuentra diferentes posiciones. Unas que apuestan más a la centralidad de la denuncia pública (o *escrache*)⁸⁷ y no piensan que sea válido ocuparse o preocuparse de los efectos que ésta provoque en las vidas del denunciado o de su entorno, sino que el objetivo es que el acosador/violador, y a veces su organización junto con él, sean vetados de la mayoría de los espacios posibles, y que todas las mujeres se enteren de lo que hizo para su propia seguridad. Y otras posiciones, que le apuestan más al proceso de una justicia reparadora y reeducadora. Esta matriz tiene entre sus referentes en las experiencias de los pueblos indígenas de justicia comunitaria (como, por ejemplo, la de la Policía Comunitaria de Guerrero, o la justicia autónoma zapatista y de muchas otras comunidades indígenas que practican los usos y costumbres), pero

86 «Me Too» (o «#MeToo», en español: «Yo también», con alternativas locales en otros idiomas) es el nombre de un movimiento iniciado de forma viral como *hashtag* en las redes sociales. Surgió en octubre de 2017 para denunciar la agresión sexual y el acoso sexual, a raíz de las acusaciones de abuso sexual contra el productor de cine y ejecutivo estadounidense Harvey Weinstein. La frase, utilizada durante mucho tiempo en este sentido por la activista social Tarana Burke, fue popularizada por la actriz Alyssa Milano, quién animó a las mujeres a tuitear sus experiencias para demostrar la naturaleza extendida del comportamiento misógino. Desde entonces el *hashtag* ha sido utilizado por más de 500 000 personas, entre ellas muchas celebridades. En México, el 23 de marzo de 2019, cientos de mujeres denunciaron la violencia psicológica y sexual de escritores mexicanos creando el *hashtag* #MeTooEscritoresMexicanos, al día siguiente día 134 escritores fueron mencionados, ocho de ellos por más de cinco personas. Después de esta cuenta surgieron otras de ámbitos como el periodismo, cine, teatro, activismo, agencias de publicidad, la programación y la política. La Red de Periodistas Mexicanas (PUM) movió también la etiqueta #MeTooPeriodistasMexicanos; en el comunicado que publicaron el 25 de marzo consignaron más de 120 denuncias.

87 *Escrache* es el nombre dado a un tipo de manifestación en la que un grupo de activistas se dirige al domicilio, lugar de trabajo o en lugares públicos donde se reconozca a alguien a quien se quiere denunciar. Se trata de una palabra en jerga para referirse a un método de protesta basado en la acción directa, que tiene como fin que los reclamos se hagan conocidos a la opinión pública. La palabra nació en su uso político en 1995 en Argentina, utilizada por la agrupación de derechos humanos HIJOS (Hijos por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio) para denunciar la impunidad de los genocidas del Proceso, liberados por el indulto concedido por Carlos Menem. El movimiento feminista ha retomado esta práctica en diferentes países para denunciar a violadores sexuales.

busca complementarse con una postura que se coloca más firmemente en contra del machismo. Sin embargo, hay pocas experiencias de referencia exitosas a las cuales remitirse. Entre estas dos posturas hay muchos matices, que tienen que ver con el contexto, con el caso, con la posición de la mujer que denuncia, con la reacción del denunciado, etc. En general, se trata de aprendizajes colectivos que están en proceso de ensayarse, así que a menudo se perciben como incompletos y no completamente satisfactorios.

Reflexiones finales: los retos políticos de las mujeres, un proceso integral e intergeneracional

En este cuarto y último capítulo se analizaron los retos políticos de las mujeres que participan en organizaciones sociales mixtas a partir de los diálogos con las mujeres de OIDHO y a partir de la propia experiencia. La cuestión de los retos políticos se analizó desde diferentes ángulos. En primer lugar se analizaron los factores que determinan la compatibilidad o incompatibilidad de la participación política y la vida de las mujeres, a partir del análisis de sus diferentes tareas y obligaciones, tanto a nivel familiar como comunitario. Entre los elementos que se evidenciaron, destacan las relaciones de poder al interior de la familia en las que están insertadas las mujeres, la manera de las mujeres de entender la maternidad y las políticas de las organizaciones hacia las madres, y el papel fundamental de la formación y el descubrimiento de motivaciones para construir una compatibilidad entre vida y política. A partir de este análisis resulta fundamental, para las organizaciones mixtas, politizar y cuestionar los roles y las relaciones de poder al interior de la familia, no considerarlas como un asunto privado de cada quien, así como plantear políticas organizativas que intencionen la participación de las mujeres organizando el cuidado, cada vez que se organiza una actividad.

En segundo lugar, se analizó la cuestión de la división sexual del trabajo político, es decir qué hacen las mujeres y qué hacen los hombres al interior de la organización, vinculándolo a los procesos de transformación subjetiva de las mujeres e identificando en él diferentes pasajes de politización que conllevan una división del trabajo más equilibrada por género. En esta cuestión se evidencia la necesaria e inevitable relación y retroalimentación, aunque no coincidencia, entre

el proceso de transformación subjetiva personal y el colectivo. También se resalta que las mujeres, muchas veces, tendrían la capacidad política (potencial) de asumir mucho más de lo que sus condiciones concretas les permiten, por lo cual es necesario, en medida de lo posible, tener una sensibilidad para facilitar que lo hagan en vez de asumir como dato que simplemente no pueden. El proceso de equilibrar la división sexual del trabajo pasa por diferentes cuestiones: que las mujeres estén en la posibilidad y en la voluntad de aprender nuevas cosas, que los hombres no obstaculicen, comprendan, faciliten y se abran a su proceso de aprendizaje político (algo que no siempre pasa), que los hombres también se abran a un proceso de aprendizaje sobre las tareas reproductivas que suelen delegar a las mujeres y que comprendan la importancia de ceder el espacio político para crear mejores equilibrios.

En tercer lugar se profundizó sobre las relaciones y la organización entre mujeres. Gracias al hecho de que en OIDHO, a diferencia de otras organizaciones, ha existido durante años un espacio separado de mujeres paralelo al mixto que ha empujado fuertes transformaciones internas (a las personas y a la organización), se tuvo la oportunidad de reflexionar sobre el carácter de las relaciones políticas entre mujeres en un espacio en donde se buscó ir más allá de la división y trabajar sobre la adquisición de autoestima. En este sentido, se planteó el significado de la 'amistad política', como forma típicamente femenina y feminista de entender las relaciones de compañerismo, con un pié en lo íntimo y un pié en lo organizativo, y como una propuesta de relacionarse más allá del *mandato de masculinidad militante*, evidenciando también los retos especialmente entre mujeres, de aprender a criticarse constructivamente, paralelamente al darse ánimos, para fortalecerse como personas y compañeras,.

Finalmente se pasó a analizarlas cuestiones a las que las mujeres se enfrentan en el ámbito mixto de su organización. Se evidenció que hay unas relativas a no cargar solas con el trabajo reproductivo de la organización y otras que tienen que ver con reconocer y enfrentar los “modos machistas de hacer política”, tanto los que se expresan verbalmente como los que se expresan en comportamientos viciados o violentos. Develar estas formas de relacionarse naturalizadas y encubiertas es muy importante tanto para mujeres como para hombres para poder visibilizar el poder y el abuso entre compañerxs y para pensar nuevas formas de relación más libres y

respetuosas. En cuanto a las mujeres y sus retos políticos, en tanto que deciden participar en una organización mixta, y no en una de puras mujeres, aunque exista un espacio separado también, toman en consideración la necesidad de provocar un proceso de reeducación de los compañeros hombres y eso implica luchar para que entiendan las razones de las posiciones de las mujeres, no solo que las acaten porque no tienen de otra. Hacer esto implica también un esfuerzo de análisis y argumentación política estratégicos, que provoque al mismo tiempo crisis y apertura al cuestionamiento personal de los compañeros. Finalmente las mujeres que participan en espacios mixtos tienen la responsabilidad política de cuestionar con su práctica la separación público-privado y re-politizar lo privado (haciendo que deje de serlo), no solo su propio “privado” sino el de sus compañeras/os también, especialmente cuándo éste es territorio de violencia.

Con esto no quiero decir que es exclusivamente tarea de las compañeras, sino lo es de todas y todos, pero siendo que somos nosotras quienes estamos impulsando la liberación de las mujeres, o el respeto de nuestros derechos, y somos el sujeto en cuestión, resulta imprescindible para nosotras. En este mismo sentido es fundamental y urgente construir protocolos de acción frente a casos de violación y acoso sexual al interior de cualquier organización, no solo para enfrentar las situaciones que ya ocurrieron sino también como medida preventiva y proceso de educación popular. Todas estas cuestiones, que en algunos espacios representan ya victorias y transformaciones, y en otros todavía son retos que se tienen por delante, se pueden enfrentar verdaderamente solo si está vigente el principio de apoyo entre mujeres y la consciencia de que no se trata de una lucha individual sino colectiva.

No todas las organizaciones y grupos están en el mismo punto de enfrentar estas cuestiones: algunas mujeres de organizaciones apenas se están planteando la necesidad de encontrarse para hablar de esto; otras, como las compañeras de ODHON, llevan un camino recorrido de años; algunas están en camino y algunas están tal vez temporalmente estancadas en algún punto. Sin embargo, lo que se quiso mostrar es que los retos de las mujeres en las organizaciones sociales mixtas están íntimamente vinculados a las estructuras sociales en las que las organizaciones se desarrollan y por lo tanto están conectados a los desafíos que las mujeres tienen en sus otros ámbitos de socialización y consigo mismas. Como se puede apreciar en la siguiente tabla que

resume los diferentes desafíos descritos, tanto en este capítulo como en los anteriores, para las mujeres organizadas que tienen la voluntad política de transformar el orden establecido, se trata de enfrentar muchas cuestiones simultáneamente en diferentes ámbitos o decidir cuál priorizar en diferentes periodos de sus vidas.

Tabla: Los retos políticos de las mujeres en sus diferentes ámbitos de socialización

<u>Consigno mismas</u>	<u>En la casa</u>	<u>Entre mujeres</u>	<u>En la organización mixta</u>	<u>En la comunidad</u>
Forjar una relación de autocuidado y de amor al propio cuerpo	Construir una compatibilidad entre su vida y la participación política.	Superar la mentalidad y las prácticas de la división entre mujeres.	Problematizar la participación de las madres para buscar soluciones colectivas.	Problematizar y cuestionar la herencia masculina de la tierra y la virilocalidad/ patrilocalidad impuesta.
Cuestionar el rol de mujer que nos es asignado y atreverse a imaginar otra forma de ser mujer.	Compartir, también con los hombres, el trabajo de cuidado.	Construir relaciones de amistad política.	Cuestionar con la práctica la división sexual del trabajo político y organizativo. Animarse a hacer cosas nuevas. Compartir tareas reproductivas.	Problematizar los mandatos sociales impuestos por la iglesia y revitalizar elementos espirituales de armonía con la naturaleza y el cuerpo de las mujeres.
Problematizar la manera en la que se es madre.	Enfrentar y salir de relaciones de poder y/o violencia en la casa.	Recuperar y construir nuevos espacios políticos de mujeres de los que hemos sido despojadas históricamente.	Ser solidarias entre mujeres frente a las dinámicas masculinas predominantes en el espacio mixto.	Participar en las asambleas.
Aprender a medir las responsabilidades que es posible asumir, lidiar con la frustración y la renuncia	Poder salir de la casa libremente.	Subir la autoestima colectiva. Motivarse y animarse entre mujeres.	Tomar la palabra en asamblea y en público.	Poder asumir cargos y tener respaldo y apoyo en la casa.
Decidir asistir y ser firmes en las propias decisiones, encontrar un	Construir estrategias de autonomía económica como mujeres.	Apoyar concretamente a las madres para que participen	Tener que demostrar que se es capaz y merecedora de estar en los espacios políticos.	Balancear el trabajo comunitario con el prestigio y la autoridad moral en la toma de

equilibrio entre no autojustificarse y no castigarse.				decisiones que deriva de ello.
Formarse políticamente y construir una capacidad de análisis crítico y saber ponerlo sobre la mesa.	Construir relaciones de solidaridad con otras mujeres de la familia, aún con las de la familia del marido.	Apoyarse a salir de relaciones de poder y de violencia.	Identificar y contrarrestar los modos machistas de hacer política. Contrarrestar el manejo arbitrario del dinero y de la información.	Fortalecer la capacidad colectiva de resignificar los planes asistenciales para mujeres; decidir colectivamente qué exigir al Estado.
Asumirse como agentes de cambio, asumir responsabilidades.	Educar a l@s niñ@s en otro sistema de valores. Educar a l@s niñ@s, especialmente a los varones, en ser autónomos en el cuidado de si mismos y de otr@s.	Aprender a organizarse para concretar objetivos políticos más allá de la amistad.	Lograr ser nombradas para cargos.	Compartir con los hombres las responsabilidades hacia las escuelas como padres de familia.
Aprender a autocriticarse y a criticar constructivamente.	Recobrar centralidad como mujeres en las políticas de la casa.	Aprender a criticarse constructivamente e entre compañeras.	Re-educar a los compañeros y problematizar la lucha contra el patriarcado como hombres.	Tomar acciones colectivas en torno a la cuestión de los partos y la salud sexual y reproductiva.
Asumir responsabilidad sobre un proceso o un cargo, formar a otr@s.		Lograr hacer análisis y sueños de largo aliento para trazar un camino político de largo plazo (una política de mujeres).	Enfrentar el maltrato y la violencia intrafamiliar de las otras compañeras/os. Cuestionar la separación público-privado.	Incidir políticamente en la comunidad de manera relevante.
			Problematizar dinámicas de excesiva lealtad política o rencor con la pareja o ex-pareja.	
			Construir caminos de justicia antipatriarcal ante situaciones de acoso o violación internas a la organización.	
			Incidir políticamente en la organización de manera relevante.	

El proceso de cada mujer puede empezar en diferentes “cuadrantes de la tabla”, por ejemplo desde una lucha más personal a nivel doméstico, desde la experiencia de ser madre, o desde el encuentro con otras mujeres, o desde las dinámicas en la comunidad o las experiencias en la organización mixta. Empiece donde empiece su proceso de cambio, una vez que una mujer necesita o decide empezar a chocar con las estructuras de poder que rigen sus dinámicas sociales, el enfrentar una cuestión fácilmente desencadena otros enfrentamientos y procesos de transformación.

También hay que subrayar que hay algunos retos o desafíos, los que se refieren a la relación consigo mismas o con los familiares, que aunque sean estructurales, sociales y políticos, cada una tiene que enfrentar personalmente o en cierto grado “sola”. Aunque el acompañamiento y el apoyo moral ayudan mucho, las compañeras de ODHON seguido recuerdan “es que ella tiene que querer y enfrentarse, si no quiere no hay mucho que hacer”. En cambio hay otras cuestiones que se presentan más como retos colectivos, como por ejemplo las que se refieren a las políticas internas de la organización. Experimentar que es posible entre mujeres realizar un cambio de dinámica, experimentar las resistencias al cambio de los hombres pero saberlas superar entre todas, definitivamente invita a las mujeres a pensar que es posible cambiar las cosas en casa y en la comunidad también.

Se puede decir que para que unas mujeres puedan ser agentes de cambio, provocar y sostener procesos colectivos, cuestionar estructuras comunitarias patriarcales de siglos, incidir en la lucha política de una organización e incidir en su comunidad, (lo que en algunas organizaciones llamarían “ser cuadro político”) no pueden estar sometidas cotidianamente a relaciones de violencia o de poder, por lo cual su liberación colectiva está estrechamente vinculada a su liberación personal.

En algunas historias de vida se puede ubicar un círculo virtuoso de la liberación personal en diferentes ámbitos y de aportes al trabajo político más amplio. En otros casos se ve más claramente como diferentes situaciones pueden provocar dificultades que obstaculizan las posibilidades de que dicho proceso florezca. Esto no solo a nivel personal: el proceso colectivo

de “conquistas” no es lineal, no siempre sostiene un mismo ritmo y no todas las cuestiones se pueden enfrentar juntas o una tras otra sin pausa. Por eso se trata de un proceso largo e intergeneracional que excede las personas y que excede las organizaciones, sino que es social e histórico y, como tal, puede también tener estancamientos y retrocesos, pero en que las conquistas de las generaciones pasadas tienen que servir para dar más fuerza para las que vienen.

Más en general, en este capítulo se evidenció que, tanto mujeres como hombres, estamos empujados por diferentes motivaciones y atravesados por diferentes lealtades superpuestas y a veces contradictorias entre sí. Hacernos conscientes de las motivaciones 'ocultas' que nos empujan, muchas veces determinadas por las relaciones de poder (y afectividad) en las que crecimos, y revisarlas, es parte del proceso de transformación, de los modos de hacer política y de las relaciones sociales, al que apostamos implícita o explícitamente muchas compañeras de procesos organizativos sociales en el mundo.

CONCLUSIONES

**Hacia la construcción de una política de mujeres
para una política de todxs**

En este trabajo se analizaron los retos políticos de las mujeres que participan en organizaciones mixtas, colocándolos frente a las estructuras sociales e históricas de poder que regulan sus relaciones. El ejercicio de reflexión sobre el desarrollo de estas estructuras de poder que se realizó en la primera parte de la tesis, responde a la necesidad de ampliar la comprensión y la narrativa sobre el funcionamiento de la dominación sobre los pueblos y sobre las mujeres, articulando sus diferentes niveles, rompiendo con la separación público/privado, y explicando cómo los mecanismos patriarcales se han desarrollado simultáneamente y se articulan hoy en día, desde el Estado hasta las comunidades, las familias y los cuerpos.

Colocar en la discusión la cuestión de las “huellas matriarcales” se debe a la necesidad de profundizar sobre el significado de la no universalidad y naturalidad del patriarcado como única forma de organización social y humana posible. Para imaginarnos fuera de la reproducción de las mismas dinámicas sociales es útil tener puntos de referencia y, más importante aún, es útil hacer el ejercicio de memoria larga para saber de lo que fuimos despojadx. De este trabajo de reflexión y estudio se puede concluir que en el continente americano, así como casi en todo el mundo, fuimos despojadx, una y otra vez, de una forma de organización y relación, el clan materno y matrilineal como núcleo social, espiritual, económico y político, capaz de organizar las relaciones afectivas, la crianza, las relaciones entre hombres y mujeres, las relaciones espirituales, económicas y las relaciones políticas, en suma la reproducción de la vida, de una manera más libre, más comunitaria y no bajo el principio del mandato de masculinidad y del poder masculino del jefe de familia, del Estado, de la iglesia.

Entender los pasajes del despojo, las vueltas de tuerca que ha dado el patriarcado para instalarse, aprender a mirar donde están las resistencias culturales bajo este lente y politizarlas, aprender a mirar todo lo que tenemos internalizado en nuestros cuerpos y subjetividades, es fundamental para andar el camino de la construcción intergeneracional de relaciones sociales (y de sociedades) no patriarcales. Este camino y esta construcción no pueden pasar, en mi opinión, por el desarraigo y de la falsa creencia auspiciada por la mentalidad moderna de que cada quien es un individuo con libre albedrío y que de la suma de libertades individuales surgen las soluciones

óptimas y deseadas. Al contrario, es necesario hacer análisis colectivos y promover lecturas del mundo compartidas que permeen en la sociedad.

Aplicar este enfoque teórico y político al territorio y la sociedad de los pueblos chatino y zapoteco, analizando sus prácticas, relaciones e instituciones sociales desde el lente del desarrollo histórico patriarcal y la resistencia de las huellas matriarcales, ha sido un ejercicio que ha implicado, primero, entender cuáles son los principios matriarcales de las sociedades que han existido en el mundo para saber cómo rastrear sus huellas cuando en la realidad actual están escondidas, mezcladas y articuladas con instituciones y prácticas patriarcales. Luego ha implicado comprender los macro-procesos de poblamiento y de desarrollo social patriarcal en el continente (institución de la organización patrilineal, institución de una clase gobernante sacerdotal mayoritariamente masculina, institución de su fuerza armada y de cobro de impuestos, conquista europea e imposición del monoteísmo católico, re-ordenamiento de la población para su mejor control y explotación económica, tanto a nivel de municipios como a nivel de pareja conyugal, individualización moderna) para luego ver cómo estos han aterrizado en México, Oaxaca y en especial en la Sierra Sur entre los pueblos chatino y zapoteco. No se pudo hacer una reconstrucción precisa de los momentos y las formas en las que una u otra transformación se dio, por ejemplo en qué momento entre los chatinos se perdió la tradición matrifocal a favor de la patrifocal o el momento en que entre los zapotecos se transformó el culto a la Madre Tierra en un el culto a diferentes dioses, muchos de los cuales masculinos. Sin embargo, se intentó dar cuenta de que la particular combinación de formas de relaciones sociales de la realidad actual de estos pueblos es el resultado de al menos 2400 años de procesos de patriarcalización, acentuados violentamente durante los últimos 500, aunque no exentos de resistencias políticas y culturales, algunas de las cuales traspasan de generación en generación principios muy antiguos de reproducción de la vida (ej. cultivo del maíz, relación con las plantas medicinales y lugares sagrados, trabajo de la arcilla y del telar, culto a la abuela del temazcal, etc.).

Este mismo ejercicio realizado con los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur se puede repetir con cualquier territorio/sociedad, ya que en todo el mundo aunque en momentos distintos y con métodos distintos, se ha procedido a un progresivo aniquilamiento de las sociedades matrifocales y de sus rastros, junto con un continuo ataque de las libertades de las mujeres (ej.

caza de brujas en Europa, expulsión de las mujeres de las responsabilidades políticas y religiosas en la colonización de África, institución de la poligamia bajo dominio masculino en las regiones influenciadas por la religión islámica, etc).

Colocar esta discusión es importante para entrar en diálogo con las narrativas y los análisis de los movimientos sociales y políticos. Primero, entre los diferentes feminismos no hay necesariamente una idea compartida de lo que es el patriarcado. En las marchas hay consignas como “el patriarcado se va a caer”, “lo vamos a tirar” y, aunque es claro que se entiende algo más que solo “el machismo” o “la violencia contra las mujeres” no hay muchos espacios de profundización política de lo que se entiende con estas consignas. En segundo lugar, en los movimientos sociales mixtos latinoamericanos hay algunas *ideas-fuerza* que, aunque varíen un poco dependiendo del contexto, han forjado una orientación y dirección de las luchas. Entre ellas por ejemplo se encuentran “la defensa del territorio”, “los derechos humanos”, “la construcción de autonomía”, la “autodeterminación”, “autogestión”, “el anticapitalismo”, “el buen vivir”, “el contrastar la violencia de género y la discriminación”, etc. A pesar de que estas *ideas-fuerza* vayan todas en la dirección de la búsqueda de la libertad, hoy en día, hay, cada vez más, formas de comprender la lucha diferenciadas por género. Es decir: el multiplicarse de espacios y acciones de mujeres han hecho que se provoque una brecha de visión significativa entre mujeres y hombres de los mismos espacios políticos, de las mismas familias y comunidades.

Si bien esto es importante y natural, porque es una señal de que las mujeres están en parte enfrentando a los hombres, será necesario, en algún momento, salvar esta brecha con nuevas *ideas-fuerza* compartidas. En el continente americano hay ya algunos movimientos feministas que han propuesto algunas, como por ejemplo: “descolonización de los cuerpos”, “política del cuidado y el autocuidado”, “[hacer comunidad sobre la base de una] complementariedad no jerárquica” (Paredes: 2013) ; “despatriarcalización”, “recuperación de lo común” etc. En esta misma dirección, las preguntas y reflexiones que se han reunido en la primera parte de este trabajo pueden ser de ayuda para el análisis de la realidad y la discusión de los horizontes políticos en diferentes espacios/territorios.

Recuperar la historia y la experiencia valiosa de 30 años de lucha en OIDHO, en la tercera parte de la tesis, es una muestra de cómo en la práctica se dan los procesos de lucha y de cómo es posible, de parte de las mujeres, con acciones organizativas concretas, cuestionar lo establecido y modificar los equilibrios de poder, creando nuevas subjetividades femeninas capaces de incidir en la sociedad que habitan, y también creando nuevas tradiciones democráticas. En particular, el hecho de instituir espacios políticos de puras mujeres, como lo hicieron las compañeras de OIDHO, y el hacerse conscientes de que hemos sido despojadas de ellos sistemáticamente (desde la destrucción de los clanes maternos en adelante), es un pasaje político que considero fundamental y que puede servir para desencadenar procesos de liberación múltiples y simultáneos, develando los retos que tenemos a nivel personal y colectivo.

Hacer el ejercicio de sistematizar los retos políticos de las mujeres organizadas, sobre la base de la experiencia de OIDHO, espejeada de alguna manera más o menos explícita con mi propia experiencia y las experiencias que se comparten en diferentes “espacios entre mujeres”. De este análisis se destaca que los retos políticos que tenemos las mujeres son a diferentes niveles (con una misma, en la casa, entre mujeres, en la organización mixta, en la comunidad) y simultáneos, y que enfrentarlos es al mismo tiempo una cuestión personal y colectiva. Sistematizar este análisis, que se comparte entre muchas compañeras, ha sido motivado por la necesidad de ampliar y contribuir a la construcción en curso de una política de mujeres.

En efecto, a partir del análisis realizado, queda claro que, cuando las mujeres se organizan entre sí, construyen una política diferente a la hegemónica. Aunque exista una tradición política popular que se enfrenta y/o resiste a la lógica del poder, que busca reproducir otro tipo de relaciones con diferentes nombres (comunitarias, autonómicas, de poder popular, etc.), y aunque estas tradiciones políticas populares se identifiquen como “otras” frente al Estado y a la forma de poder que éste reproduce, inclusive dentro de esas tradiciones populares políticas hay poderes, imaginarios, prácticas y relaciones que responden a una mentalidad patriarcal instalada de manera muy profunda y que siguen reproduciéndose generación tras generación. En este sentido los procesos organizativos de las mujeres están poniendo en cuestión muchos de estos aspectos

incrustados. Sin embargo, los de las mujeres son procesos en curso, que hacen su camino al andar, y que todavía están en construcción de horizontes sociales comunes.

Una de las razones principales de que no sea fácil aún discutir imaginarios sociales alternativos al patriarcado es que, en los encuentros de mujeres, en las reivindicaciones y las acciones, la discusión que aparece como más urgente e impostergable es el cómo asumir un compromiso concreto en contra de la violencia hacia las mujeres. En México, donde hay cientos de feminicidios y miles de mujeres desaparecidas al año, esta violencia es tan abrumadora que no se puede dar otra discusión que no sea: ¿cómo se detiene la masacre? Y esto, si bien es ciertamente lo que es más doloroso, visible y urgente, es la punta de un iceberg de poderes patriarcales muy arraigados socialmente y no nos deja el tiempo de discutir sobre cómo construir una sociedad más allá del patriarcado.

A pesar de esto, si reconocemos que está en curso un proceso de transformación de la lucha política popular a mano de las mujeres, vale la pena decir y preguntarnos en qué sentido entendemos esta transformación, hacia dónde se dirige y hasta dónde ha tenido alcance hasta ahora. Un elemento que se desprende del análisis hasta aquí presentado, es que la práctica política de las mujeres tiende a volver a colocar la reproducción en el centro y, de esta manera, incluye criterios de cuidado en los modos de hacer política, tanto de cuidado mutuo como de autocuidado, que re-equilibran la relación entre la lucha hacia afuera y la lucha hacia adentro. Otra transformación se puede observar en el hecho de que las mujeres fortalecen la capacidad de construir saberes colectivos a partir de las experiencias, de los dolores y de los sentires, y del análisis y pensamiento que parte de ahí, que está enraizado en el cuerpo.

Esto plantea una importante modificación de las reglas sagradas de la política masculina, basada en la disputa de la razón, de quien la tiene, de quien se cree que la tenía, de quien colocó el mejor razonamiento y el mejor análisis, la mayor cantidad de información, la mejor definición del *deber ser* (y que muchas veces no hizo nada para concretarlo) y que descalifica todo lenguaje que no se de en esos términos. La tendencia de la política de las mujeres (lo cual no quiere decir que todas las mujeres lo hagan siempre) tiene el sello de cuestionar las disputas de hegemonía y de

acumulación de capital político, y de construir afinidades en la pluralidad, de aceptar las diferencias, con mayor humildad y menos arrogancia.

Es en este sentido que, en este texto-tejido de muchas voces, quiero retomar, en estas conclusiones que dejan abiertos nuevos caminos, la atinada descripción que hace la compañera Lili López sobre la *construcción de otra forma de hacer política desde las mujeres*, en su experiencia en la Asamblea de Mujeres de Nuevo León:

“Cuando nos expresamos, nos escuchamos, rebotamos las palabras y aprendemos a espejear esa fogata de ideas que yace en todas; arrojando como resultado una conjunción de voluntades libres, organizadas por comisiones de trabajo y con iniciativa propia y, permitiendo una convivencia de saberes organizados sin enfoque en las jerarquías de edad ni de clase; creando algo nuevo que nos cobije, que nos brinde seguridad y aprendizaje en nuestras formas de romper con el patrón organizativo patriarcal.

Hacernos conscientes de que centralizar las decisiones conlleva a un abuso de poder, donde se invalidan e ignoran otras voces, ha sido clave para adquirir información sobre nuestras problemáticas y para formular propuestas de trabajo en base a los intereses y necesidades de todas. Hemos estado aprendiendo a gestionar entre todos recursos y herramientas, a transmitir nuestros contextos y demandas de manera oral y escrita y a realizar talleres para construir protocolos de seguridad para cuidarnos colectivamente.

[...]

Estamos abrazando causas a través de las generaciones, con nuestras propias formas y ritmos, con nuevos despertares y esperanzas, recuperando nuestra dignidad y valía como mujeres desde el plano íntimo, sexual, maternal, emocional, social, político, laboral, medicinal para finalmente auto-cuidarnos. Los lemas “si tocan a una, tocan a todas” y “me cuidan mis amigas, no la policía” cobran encanto cuando verdaderamente respondemos y nos movilizamos para protegernos y pelear por nosotras.

Y aunque también nos equivocamos, discutimos y nos enojamos, aunque seguimos aprendiendo en el camino, sé que vamos ganando la batalla pues, hay mujeres que se acercan a nosotras. Aún les persigue el pesar de hablar y no se sienten capaces de manifestar su sentir, pero sabemos que en algún momento se va a originar en ellas una sensación de poder, porque las redes feministas son espacios de habla y escucha. A todas nos dio miedo hablar, esa ha sido una semilla implantada, a todas nos pasó por la mente decirnos: "no sé si está bien esto, no sé si es inteligente, o no sé si va a sonar como una buena participación política." Pero, cuando empezamos a hablar entre nosotras, poco a poco logramos enfrentar nuestras más profundas heridas, que todas tenemos.

[...]

Es importante por eso la pedagogía del amor que se da en las luchas feministas, ahí aprendí a manifestar mis dolores y mis inquietudes, me di la oportunidad de confiar y participar en redes que arropan, ahí desarrollé una conciencia social que me inspiró a comprender las entrañas de una violencia estructural que permea el terreno privado y que se complejiza en las áreas públicas con las políticas estatales y económicas”. (López: 2021, 44-46)

A partir de experiencias como la de OIDHO o como la que describe Lili López en Nuevo León, cabe preguntarse: ¿en los movimientos populares, pueblos indígenas, barrios y comunidades organizadas que no tienen como horizonte político el Estado (y su supuestamente posible democratización), sino lo comunitario, la defensa del territorio, lo colectivo, lo autonómico, los usos y costumbres, etcétera, *¿qué está significando y que implica la construcción de una política de las mujeres?* Las mujeres tienen mucho que aportar y la oportunidad de subvertir algunas cuestiones. En efecto, desde el análisis realizado en esta investigación, sus prácticas y sus planteamientos apuntan a que la defensa de la vida significa no solo construir autonomía y/o contrapoder al Estado y el mercado como dos expresiones del sistema de opresión patriarcal, sino significa también trabajar sobre los elementos del patriarcado colonial internalizados por los pueblos, por las familias, tanto por las mujeres y como por los hombres.

Esta defensa de la vida interesa múltiples aspectos que hemos analizado a lo largo de todo el trabajo: las relaciones en el ámbito familiar (que incluyen la división del trabajo, la libertad de decisión, las responsabilidades de cuidado mutuo, la libertad de la violencia, etc.); una organización política comunitaria que recupere la mirada de las mujeres, su manera de ver el mundo y de gestionar las relaciones, que subvierta los modos machistas de hacer política en las comunidades también, donde sea necesario, y que proponga otra forma de gestionar los conflictos y la justicia comunitaria, que aporte una visión de la comunidad que no reproduzca la división público-privado, sino busque tejer una relación más orgánica entre lo personal/íntimo y lo comunitario, como lo enseñan los clanes matriarcales. También los aportes de una política de las mujeres apuntan a trabajar sobre el tema de la tenencia de la tierra y una nueva visión del territorio y de los bienes comunales desde las mujeres, así como a recuperar la posibilidad de una espiritualidad no patriarcal. En general la política de las mujeres ha estado apuntando a incluir la

defensa integral del cuerpo-territorio (y todas sus implicaciones) como eje transversal del imaginario social y político y de las prácticas ya existentes en las comunidades y en el movimiento social.

Un movimiento social que en Oaxaca, desde múltiples frentes, ya trabaja y lucha en defensa de la tierra y el territorio de mega-proyectos y de cárteles, la no injerencia de los partidos políticos en las asambleas comunitarias, la lucha frente la represión y el hostigamiento, la defensa del maíz criollo y de la soberanía alimentaria, y el fortalecimiento de la economía, la comunicación y la educación comunitarias. Pero que todavía tiene mucho camino por recorrer:

“Fui en nombre de OIDHO a este seminario en defensa del territorio al que nos invitó EDUCA⁸⁸. Y ahí estaban un montón de “expertos del territorio”, abogados y académicos que se disputaban entre sí la mejor definición de territorio. Hablaban tanto, que nosotros, los de los pueblos sentimos que no teníamos nada qué decir y nos íbamos quedando callados. Pero al final nos preguntaron y cuando me tocó hablar yo dije: “tal vez no manejamos los conceptos como ustedes, así que me disculpo, pero yo voy a hablar como mujer indígena que me he formado en esta organización. El territorio para mi empieza desde mi cuerpo y no tiene límites. El territorio es todo lo que quiero defender, es todo el planeta y más allá, no tiene límites, es el universo”. Y todos se sorprendieron mucho y valoraron mucho nuestra participación y la de los otros compañeros de los pueblos que estaban ahí. Ahí vi la diferencia de qué significa hablar de la experiencia de haber estado tantos años en la organización y en la defensa”. (Elena)

A partir de su larga experiencia, las mujeres de OIDHO tienen muchos elementos para construir y fortalecer un proyecto político desde las mujeres, desde los derechos humanos, en el sentido en que los entiende la organización, es decir desde su defensa con el cuerpo, en la calle, y desde el asumirse como defensoras/es en cualquier momento. Y aunque, como dicen ellas, “tenemos todavía mucho que aprender”, también tienen los elementos para tener una incidencia real en la lucha en contra de la violencia hacia las mujeres en las comunidades. Tienen por ejemplo elementos y experiencias para promover y construir instancias de justicia comunitaria de/para las mujeres, también tienen elementos y formación política suficiente para construir un

88 Servicios para una Educación Alternativa AC (EDUCA) es una organización no gubernamental de Oaxaca que asesora a organizaciones y comunidades indígenas en la defensa de sus derechos ciudadanos, especialmente en regiones indígenas, fomenta la educación ciudadana, capacita a autoridades indígenas e impulsa proyectos de desarrollo local.

posicionamiento frente al Estado como mujeres. Tienen experiencia de sobra para enfrentar la sumisión de las mujeres en las familias y también una reflexión basada en la experiencia sobre el “hacer comunidad entre mujeres”. En diferentes grupos y a nivel personal, han empezado procesos de autogestión económica y de trabajos productivos en pos de caminar hacia una autonomía económica de las mujeres, fundamental para modificar las relaciones de poder. Esta autonomía económica no solo incluye la no dependencia de los hombres para los ingresos monetarios, sino, como ya vimos en el transcurso del capítulo, también mayor autonomía frente a las cuestiones de la explotación del cuidado y a los planes asistenciales del Estado. También tienen muchos elementos sobre los procesos de educación popular y de aprendizaje colectivo, con claridad sobre las temáticas que a las mujeres les atañe aprender en conjunto por ser mujeres. Finalmente tienen una profunda experiencia en la cuestión de las alianzas, entre pueblo y entre organizaciones, por lo cual tienen elementos para construir una política de alianzas entre mujeres de otros espacios. Esto no había sucedido más que de manera informal con las mujeres de las alianzas mixtas, hasta ahora. Sin embargo, es una enorme alegría compartir que esta tesis se concluye mientras se convoca para el 27 de noviembre de 2021 a la primera Asamblea de Mujeres en Oaxaca co-convocada por las mujeres OIDHO⁸⁹ y cuyo antecedente inmediato fue la marcha-calenda del 1 de Agosto de 2021, a quince años de la marcha de las cacerolas y la toma del canal 9, es decir en memoria de las acciones de puras mujeres que se realizaron en la APPO.

A pesar de todas estas potencialidades y experiencias acumuladas, los desafíos siguen estando vigentes, especialmente tomando en cuenta la fuerte necesidad de la organización de pasar la estafeta intergeneracional, y de que cada compañera nueva que se incorpore al trabajo organizativo tendrá que enfrentar en carne propia todos los retos políticos y desafíos cotidianos que se resumieron al final de la cuarta parte: los desafíos ligados a la relación consigo mismas y su autoestima, los choques con las estructuras de poder en su ámbito familiar y comunitario, y los esfuerzos por construir relaciones sanas, honestas y respetuosas entre mujeres y con los hombres en la organización. Por esto, es necesario que las victorias ya alcanzadas por una generación logren afianzarse y que los hombres también se comprometan a realizar un pase de estafeta

89 Junto a: Colectivo Mujer Nueva, Universidad de la Tierra, Consorcio, VOCAL, UCIO EZ, Coordinadora Estatal de Padres de Familia, Colectiva Chicatanas, GesMujer, Educa.

intergeneracional con los nuevos compañeros: enseñándoles a honrar las luchas de las mujeres que vinieron antes; a valorar el trabajo de cuidado y reconocer que es un asunto de todxs, para que las decisiones también lo sean; que la democracia comienza en casa; que las luchas no se hacen para demostrarle nada a nadie, sino para vivir más libres; que la defensa del territorio es también la defensa y respeto de los cuerpos propios y de las compañeras, y que la construcción de la autonomía es colectiva y personal, al mismo tiempo, de mujeres y hombres.

Las mujeres, por nuestra parte, para lograr no bajar la guardia, tenemos que comprender que nuestros desafíos, luchas y logros, personales y colectivos, no son solo para nosotras sino para las que siguen, que somos anillos de una cadena larga de resistencia, sabiduría y fuerza que empezó milenios atrás, dejando huellas dentro de nosotras, que lejos de borrarse se incorporaron, y que seguirá después de nosotras, como decía sabiamente mi amiga y compañera Bety Cariño:

“Es necesario, la vida nos exige, por nosotras, por nuestras hijas, y por las hijas de nuestras hijas y más generaciones que vienen: pues yo creo que ellas tienen que ser mujeres mucho más fuertes que nosotras, [...] en mi caso por ejemplo, yo no soy yo, sino que soy muchas, que vinieron antes de mí y que hicieron que yo fuera esta”. (Bety Cariño, 2009)

, y como lo declaran las mujeres oaxaqueñas en resistencia y rebeldía en su manifiesto:

“Con orgullo continuamos la resistencia que nos han heredado nuestras ancestas, abuelas y madres Zapotecas, Mixtecas-ÑuSavi, Mixes-Ayuuk, Chatinas, Chontales, Cuicatecas, Chinantecas, Huaves-Ikoots, Mazatecas, Triquis, Tacuates, Afromexicanas, Ixcatecas, Chocholtecas, Zoques y también Mestizas, para defendernos de todo despojo de nuestra vida, nuestra dignidad, nuestros derechos y nuestros territorios

[...]

¡Y por supuesto, somos FEMINISTAS! Por más que desde la presidencia de la República y desde todas las esferas del ignorante y tóxico poder masculino nos estén atacando, difamando y minimizando, afirmamos esta nuestra posición política, porque ser feminista simplemente significa luchar por la liberación de todas las mujeres, y de todas las personas. Significa oponernos al mortal sistema capitalista-patriarcal que hunde a la gran mayoría de seres humanos en la miseria y en la violencia, y está a punto de destruir el planeta entero. Ser feminista significa continuar con valentía la lucha de las feministas históricas de varios

siglos y de todos los continentes, quienes con grandes sacrificios lograron los derechos que hoy gozamos e iniciaron un movimiento en el cual actualmente militamos millones de mujeres en el mundo”. (AAVV: 2021, *Manifiesto de Mujeres Oaxaqueñas*)

Bibliografía

AAVV (2019). *Pronunciamento: Jornada de los Pueblos Indígenas en Defensa de Nuestros Territorios “Samir Flores Vive”*, Oaxaca, 12 de octubre de 2019. Disponible en: <https://endefensadelosterritorios.org/2019/10/12/pronunciamento-jornada-de-los-pueblos-indigenas-en-defensa-de-nuestros-territorios-samir-flores-vive/>

AAVV (2021). *Manifiesto de las mujeres Oaxaqueñas*, Oaxaca, 1 de Agosto de 2021, Educa - Servicios para una Educación Alternativa, Barabas, Disponible en: <https://www.educaoaxaca.org/manifiesto-de-mujeres-oaxaqueñas/>

Aguilar Gil, Yásnaya (2021). *Mujeres indígenas, participación política y estados nacionales*, La Cosecha, México.

Aguilar Medina, Iñigo; Rodríguez Shadow María; Molinari, María Sara (2004). *Procesos de significación de roles en la sociedad chatina*, en Perspectiva de género, Serie Género y Trabajo Social n. 1, UNAM, México.

Arendt, Hannah (2009), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Barabas, Alicia (2015), *Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca* en “Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías”, Gámez Espinosa A. y López Austin A. (coordinadores), Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Barrera, Marcelo Silvio (2011). *Mujeres y militancia: la división sexual del trabajo en una organización sociopolítica argentina*. Revista Sociedad y Economía, núm. 20, 2011, pp. 197-221, Universidad del Valle Cali, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/996/99618649007>

Bayer, Anita María (2021). *La victoria no es de los más poderosos, sino de los mejor organizados*, Ponencia presentada en el Seminario “Movimientos Sociales, Estrategias y Alternativas en la defensa de los territorios”, organizado por Educa el 26 y 27 de Junio de 2021 en Oaxaca, México.

Beyer, Bernd Fahmel (2013), *El “corazón del monte” entre los zapotecos del posclásico*, Anales de Antropología, Volume 47, Issue 1, 2013, Pages 9-29, ISSN 0185-1225, [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(13\)71004-X](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(13)71004-X).

Brayboy, Duane (2017), *Two spirits, one heart, five genders*, disponible en línea en Indian Country Today: https://in-diancountrytoday.com/archive/two-spirits-one-heart-ve-genders-9UH_xnbfVEWQHwKjNn0rQQ

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2011). *Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina*, Revista Pueblos y fronteras digital v. 6, n. 11, junio-noviembre 2011, págs. 38-88.

Cabnal, Lorena (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*, en “Feminismos diversos: feminismo comunitario”, Acsur Las Segovias, España.

Cariño, Alberta (2009). *Entrevista a Bety Cariño realizada el 8 de marzo de 2009 en las oficinas de CACTUS en Huajuapán de León*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=yWpo4X2Hibk>

Chance, John K. (1998). *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*. Instituto Oaxaqueño de Las Culturas, México.

Chirix, Emma (2019), *Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya*, en Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) “En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias”, Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen (2012). *Stina Jo’o Kucha. El santo padre sol*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Miguel Ángel Porrúa, México.

Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf (Coords.). (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, Barcelona, España.

Cumes, Aura (2019), “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma”, en Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Diamond, Jared (2013). *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Penguin Random House, USA.

Echeverría, Bolívar (2008). *Modernidad y anti-modernidad: el caso de México*, texto presentado en el Coloquio “Modernidad y anti-modernidad en México”, organizado por el Seminario Universitario: La modernidad versiones y dimensiones, 25 y 26 de Agosto de 2008, Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en: <http://bolivare.unam.mx/ensayos/modernidad_y_anti_modernidad>

Errázuriz, Jaime. (2005). *Cuenca del Pacífico: 4.000 años de contactos culturales*. Palimpsestvs, 5. Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8076>

Espinosa Damián, Gisela (2020). *Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y Desencuentros con la izquierda y el feminismo*, La Cosecha, San Cristóbal de Las Casas, México.

Esteva, Gustavo (2013). *Nuevas Formas de Revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO*, El Rebozo y Zapateándole al Mal Gobierno, México.

Falquet, Jules (2017). *Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*, Ed. Madreselva, Buenos Aires, Argentina.

Federici, Silvia (2011). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Federici, Silvia (2018), *La guerra contra las mujeres y las nuevas formas de acumulación capitalista*, Palabras de Silvia Federici, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara, 2 de marzo, 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qjSR9iIIHs0>

Filgueiras Nodar, José María (2019). *La cosmovisión de los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca (México) y la ética ambiental comparada*, Universidad del Mar, Huatulco, México. Disponible en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2803/2284>

Florescano, Enrique (2004). *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Santillana Ediciones Generales, Taurus, México

Flórez Flórez, Juliana, *Tácticas de des-sujeción: disenso, subjetividad y deseo en los movimientos sociales. Relaciones de género en la red 'Proceso de Comunidades Negras' del*

Pacífico colombiano. Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social [en línea] 2007, (otoño). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53701233>

García García, Edgardo Leonel (2017). *Relatos de las abuelas y abuelos de San Mateo Piñas*, Editorial Catorce Fuerzas, El Rebozo Palapa Editorial y Alianza. Global Ecoverdades, Oaxaca, México.

Gargallo, Francesca (2018). Transcripción de su participación en el conversatorio “La lucha de las Mujeres Kurdas por la liberación de la Vida”, en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), 27 de junio en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Gaviola, Edda (2015). *Apuntes sobre la amistad política entre mujeres*, Guatemala, disponible en línea en: <https://www.mpisano.cl/apuntes-sobre-la-amistad-politica-entre-mujeres-por-edda-gaviola/>

Gimbutas, Marija (2008). *Il linguaggio della Dea*, Editorial Venexia, Roma, Italia.

Goettner-Abendroth, Heide (2013). *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*, Editorial Venexia, Roma, Italia.

González Pérez, Damián (2017). *Mujeres tejedoras, diosas guerreras. Mitos de la tradición textil de comunidades zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca*. Desacatos, (54), 138-157.

Gómez Martínez, Emanuel (2005) *Zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca*. Proyecto Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, CDI.

Gómez Montes, Liliana (2014) *Chatinos: los hijos del mar, en sus fuentes escritas*, Cuaderno del Sur, Revista de Ciencias Sociales, Año 19, núm. 36, Enero-Junio 2014 .

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. New York, International, EEUU.

Grillo, Eduardo y Rengifo, Grimaldo (2021). *Recuperar el cariño*, El Rebozo, México.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Ser mujer*. Disponible en: <https://mujeresylasextaorg.com/2008/02/15/ser-mujer-de-raquel-gutierrez-aguilar/>

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

Hernández Díaz, Jorge (1999). *El pueblo de las palabras que trabajan: los chatinos*, Inventario antropológico 5, Instituto de Investigaciones Sociológicas-UAB.

Illich, Iván (2008). *El género vernáculo*, en *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, México.

INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) (2018). *El resto de maíz más antiguo encontrado hasta la fecha en el noroeste de México, emergió en bandejas de agua*, Boletín n. 13, 15 de enero 2018

https://www.inah.gob.mx/attachments/article/6838/20180115_boletin_13.pdf

López, Lili (2021). *Aprender a hermanar. Por una pedagogía del amor*, en “Las cómplices. Narrativas feministas de aprendizaje en movimiento”, El Rebozo (comp. y editor), México.

López Bárcenas (2014). *Sierra Sur de Oaxaca. Minería y Resistencia Popular*. La Jornada, 4 de abril 2014. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/04/04/opinion/019a1pol>

Marcos, Sylvia (2008), *Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género*, Planetaria, México.

Marx, Karl (2004) «XXIV». *El Capital. Tomo I / Vol. 3. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina.

Mendoza Paz, Betzabé (2009). *Participación social armada en Oaxaca. Ejército Popular Revolucionario. Estudios Políticos, 9 (17), 61-83*. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426439976004>

Mijango Casas, Xochitl Irene (2007). *El animismo en la concepción del cuerpo, la salud y la enfermedad entre los chatinos*, Boletín de Antropología Americana, Enero-Diciembre 2007, Pan American Institute of Geography and History.

Mujeres de OIDHO (2019). *Las mujeres en OIDHO*. Publicación de uso interno.

Öcalan, Abdullah (2013), *Liberar la vida. La revolución de las mujeres*, International Initiative. Disponible en línea en: <http://ocalan-books.com/#/book/liberando-la-vida-la-revolucion-de-las-mujeres>

Öcalan, Abdullah (2016), *Orígenes de la Civilización. La era de los dioses enmascarados y de los reyes cubiertos*, Sudestada, Buenos Aires, Argentina.

Ochoa Muñoz, Karina (2011). *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*. Tesis doctoral del Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.

OIDHO (2012). *Nuestra Palabra: Ponencias y Declaraciones*, Editorial Redez, México.

OIDHO (2014). *Boletín de prensa: desalojan con lujo de violencia Cooperativa de acuacultura y pesca, Cacalotillo, 11 de marzo de 2014*. Disponible en: <http://colectivoautonomagonista.blogspot.com/2014/03/desalojan-con-lujo-de-violencia.html>

OIDHO, CODEDI (2013). *Comunicado conjunto sobre la toma de la Finca Alemania*, 23 de abril de 2013. Disponible en: <https://radiozapatista.org/?p=7985>

OIDHO (2021), *Denuncia pública por violencia de género y abuso de autoridad*, 4 de mayo 2021. Disponible en: <https://www.facebook.com/OIDHO90/posts/1614352152287540>

Paredes, Julieta (2013). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*, El Rebozo, Grietas y Lente Flotante, México.

Pineda Téllez, Oscar (2014). “*Portadores de otros mundos: activismo político transnacional Europa-América Latina 1994-2005*”, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Relaciones Internacionales, UAM Xochimilco, Ciudad de México.

Prebish, Raúl (1981). *Capitalismo periférico, crisis y transformación*, Fondo de cultura económica, México.

Quijano, Aníbal (2014) *Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas*, en “Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder”, CLACSO. Disponible: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>

Ragazzini, Irene (2011). *Economías Comunes en la Mixteca. El alcance de las instituciones económicas comunales en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía*, Tesis de la maestría en Economía Social, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Ragazzini, Irene (2021). *Huellas matriarcales y poder patriarcal*, El Rebozo, México.

Ramírez, Susan Elizabeth (2008). *Negociando el imperio: el Estado inca como culto*, Bulletin de l'Institut français d'études andines, 37(1),5-18 ISSN: 0303-7495. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=126/12611728002>

Robichaux, David (2007). *Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar*, en “Familia y Diversidad en América Latina”. Estudios de casos. Robichaux, David. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Robles, Fernando (2012). *Epistemologías de la Modernidad: entre el etnocentrismo, el racionalismo universalista y las alternativas latinoamericanas*, Cinta moebio 45:169-203, Disponible en: https://www.moebio.uchile.cl/45/robles_resumen.html

Ruíz Medrano, Ethelia (2011). *Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca*, en Dimensión Antropológica, vol. 52, mayo-agosto, 2011, pp. 57-80. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=6916>

Santillana Ortíz, Alejandra (2020). Apuntes del taller virtual sobre Economía Feminista, septiembre de 2020.

Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños, España.

Segato, Rita Laura (2019). *Pedagogías de la crueldad. El mandato de la masculinidad (fragmentos)* Revista de la Universidad de México.

Vidaurrázaga Aránguiz, Tamara (2015), *Subjetividades sexo genéricas en mujeres militantes de organizaciones político-militares de izquierda en el Cono Sur*. Revista de Estudios de Género. La ventana [en línea] V. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88442801001>

Villavicencio Rojas, Josué Mario (2013). *Tierra y violencia en la Sierra Sur de Oaxaca, México*. Revista Historia Y MEMORIA. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325127482003>

Villavicencio Rojas, Josué Mario (2013). *Tierra y violencia en la Sierra Sur de Oaxaca, México* Revista Historia y Memoria, vol. 6, pp. 67-100, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado*, El Rebozo, México.

Yannakakis, Yanna P. (2006). *Hablar para distintos públicos: testigos zapotecos y resistencia a la reforma parroquial en Oaxaca en el siglo XVIII*. *Historia Mexicana*, LV(3),833-893
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60055303>

Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis del sistema mundo: una introducción*. Siglo XXI, México.

Zibechi, Raúl (2015). *Latiendo Resistencia. Mundos nuevos y guerras de despojo*, El Rebozo, México.

Entrevistas a profundidad:

Entrevista a la compañera Felipa, Santa María Atzompa, Oaxaca, febrero de 2019

Entrevista a la compañera Montserrat, Oaxaca, Oaxaca, julio de 2019

Entrevista al compañero Alejandro, Santa María Atzompa, Oaxaca, julio de 2019

Entrevista a la compañera Anita, Oaxaca, Oaxaca, octubre de 2019

Entrevista grupal a las compañeras Lupita y Ernestina, Santa María Atzompa, Oaxaca, septiembre de 2020

Entrevista grupal a las compañeras Elena, Rosa, Felipa y Celina, San Lorenzo Cacaotepec, Oaxaca septiembre de 2020

Cuestionario a preguntas cerradas:

Sobre división sexual del trabajo a la compañera Anita, julio de 2021

Apuntes de campo a partir de:

Conversaciones largas y a profundidad, sin grabadora, con las compañeras:

- Anita, muchas, en diferentes momentos entre 2019 y 2021
- Celina y Elena durante la visita a Lovene y Ozolotepec, mayo de 2019
- Florentina, plantón por la liberación de Fredy García, noviembre de 2019

Talleres, asambleas, salidas a comunidad:

Primer taller introductorio y participación en la Asamblea de Mujeres, Casa de Mujeres, Sede de OIDHO, Santa María Atzompa, Oaxaca, abril de 2018

Taller sobre “Qué es el patriarcado” en reunión de la Alianza Magonista Zapatista, Sede de OIDHO, Santa María Atzompa, Oaxaca, junio de 2018

Visita a comunidad y taller en Santo Domingo Teojomulco con el Comité Local de Mujeres, Oaxaca, noviembre de 2018

Taller sobre “Nuestro trabajo de mujeres”, Casa de Mujeres, Sede de OIDHO, Santa María Atzompa, Oaxaca, abril de 2019

Participación en la Jornada de los Pueblos Indígenas en defensa de nuestros territorios “Samir Flores Vive”, Oaxaca, Oaxaca, octubre de 2019

Organización y participación en el II Encuentro por la Resistencia Global Autónoma, sede de ODHIO, Santa María Atzompa, Oaxaca, noviembre de 2019

Taller sobre nuestro papel como mujeres en la organización y participación en la asamblea de mujeres, Casa de Mujeres, Sede de ODHIO, Santa María Atzompa, Oaxaca, abril de 2019

Visita a comunidad y taller/reunión en San Andrés Lovene, mayo de 2019

Visita a comunidad y taller/reunión en San Antonio Ozolotepec, mayo de 2019

Anexos

Anexo 1: Carta del Nodo Solidale a OIDHO y CODEDI: propuesta de proyecto de investigación

Queridos compañeros de OIDHO y CODEDI,

Les escribimos del Nodo Solidale para hacerles una propuesta de colaboración.

Hemos reflexionado como Nodo, en particular a partir del Encuentro por la Resistencia Global Autónoma, que nos gustaría construir caminos compartidos de colaboración política con las organizaciones presentes en el encuentro. Con ustedes pues ya hay un camino andado en este sentido a partir de la larga relación de confianza al interior de la AMZ.

Sin embargo, hay en nosotros un deseo de poder profundizar un poco más, no sólo en reuniones, encuentros y artículos, sino también en nuestros territorios. En estos últimos años en los que han nacido muchos bebés al interior de nuestro pequeño colectivo, ha sido un poco más difícil para la mayoría de nosotros/as movernos mucho de nuestros lugares (y por eso estamos dándole fuerzas a nuestros espacios comunitarios y cooperativos más inmediatos). Pero a la par estamos buscando las maneras de construir acuerdos de colaboración de mediano plazo con nuestros procesos hermanos, a pesar de nuestras limitaciones.

Mientras estábamos en esta reflexión, salió la propuesta de nuestra compañera Irene, quien recién está empezando un doctorado y que nos propuso poner su trabajo de investigación a servicio de la colaboración que se puede hacer con ustedes. Esta propuesta nos ha emocionado como colectivo ya que, más allá de ser un trabajo de la compañera, su disponibilidad se puede convertir en un espacio valioso de trabajo colectivo. Queremos decirles que la compañera Irene ha participado en el Nodo durante los últimos 5 años y tiene nuestra completa confianza.

Como colectivo hemos manifestado nuestro interés en acompañarla en las medidas de nuestras posibilidades y también a vigilar sobre su manejo de los planos político y académico presentes en su trabajo ya que pensamos que existen riesgos implícitos en este sentido.

Sin embargo pensamos que hay que aprovechar esta oportunidad, en particular teniendo en mente la petición repetida que se nos ha hecho como colectivo cuando hemos visitado la Finca Alemania, de aportar en espacios de formación política. El trabajo de Irene iría en el sentido de abrir espacios (o participar en espacios ya existentes) de **formación política con mujeres**.

Pensamos que el trabajo de Irene se podría complementar en futuro con otros espacios de formación política sobre diferentes aspectos que acordemos, sin embargo en este punto tenemos que seguir platicando al interior, para llegar con una propuesta más definida.

En adjunto va una carta personal de Irene, quien les explicará de manera más detallada su propuesta.

Les abrazamos,

Colectivo Nodo Solidale – México

Anexo 2: Puntos propuestos por OIDHO ante la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca⁹⁰

Desde las comunidades más marginadas de la Costa, de la Sierra Sur y de los Valles Centrales, hacemos un llamado a todas las organizaciones de base de la APPO, a todos los pueblos indígenas, a todos los colonos, a los estudiantes, a todas las barricadas, a todas las mujeres valientes, a no caer en el juego de los que nunca aprenden y apoyar las siguientes propuestas:

1. Ningún concejal de la APPO podrá ser candidato/a a diputado o presidente municipal
2. Quien quiera ser candidato/a diputado o presidente municipal, será automáticamente depuesto como concejal de la APPO.
3. Las organizaciones que quieren proponer candidatos, no lo harán a nombre de la APPO.
4. Para efecto del “voto de castigo” en las elecciones de julio de 2007, se impulsarán asambleas de base, comunitarias, municipales y regionales para tomar acuerdos sobre estrategias a seguir, NO para candidatear personas en nombre de la APPO.
5. La APPO refrenda sus principios como organización plural de lucha popular-magisterial pacífica con una estructura horizontal.
6. La APPO continuará su proceso de organización y consolidación desde abajo como movimiento de lucha social contra las dictaduras neoliberales y por los derechos fundamentales de los pueblos.
7. La APPO refrenda sus demandas principales:
 - Deposición de Ulises Ruiz Ortiz y desaparición de poderes en Oaxaca
 - Libertad a todos los presos políticos encarcelados en el periodo de URO y antes
 - Presentación con vida de los desaparecidos
 - Anulación de todas las órdenes de aprehensión fabricadas por las “autoridades” espurias en contra de miembros de la APPO y demás ciudadanos y ciudadanas que luchan legítimamente por la restitución de las garantías constitucionales y contra las dictaduras neoliberales
 - Cese de represión contra el pueblo de Oaxaca

90 Extractos del pronunciamiento de la organización (OIDHO, 2007; en OIDHO: 2012, 139-140)

- La APPO hace alianzas a nivel nacional e internacional con movimientos populares y plurales de lucha social conforme a las decisiones de sus asambleas; pero NO hace alianzas electorales con partidos políticos, tengan o no registro”.

Anexo 3: Cartas descriptivas talleres

Taller introductorio: Abril de 2018

Tiempo total: 3 horas y media

Actividad 1

Romper el hielo y generación de un clima de confianza
Para empezar a calentar, se pide a las compañeras que caminen por el espacio libremente y que cuando se encuentren con alguna compañera, la saluden y si no la conocen se presenten con ella. A continuación se pide hacer lo mismo, seguir caminando pero se pide saludarse como se saluda una vieja amiga que no hemos visto en mucho tiempo.
Tiempo: 5 minutos
Materiales:
Observaciones:

Actividad 2

Presentaciones
Nos sentamos en círculo y nos presentamos. Nuestro nombre, de dónde venimos, algo más que querramos agregar (a qué nos dedicamos, si somos mamás, abuelas, tenemos algún cargo en nuestra comunidad u organización etc.). También se pide que cada quien elija un animal o elemento de la naturaleza (montaña, río etc) con el que se identifica y por qué.
Tiempo: 30-40 minutos

Actividad 3

Introspección
Se pide que cada quien se ponga espalda contra espalda con la compañera de al lado (sentadas)

en las sillas) y que apoye su cabeza a la cabeza de la compañera. Se pide que cierren los ojos. Se pone una música de fondo (o tambor). Y se pide que se viaje con el pensamiento:

- Vamos a viajar a un tiempo muy muy lejano, tiempo de nuestras ancestras, las que empezaron a sembrar el maíz por primera vez. Nos imaginamos como era su vida, totalmente inmersa en la naturaleza, aprendiendo de ella, sin sentir vergüenza por sus cuerpos, dando vida y consideradas al interior de sus pueblos como las más sabias, como diosas madres.
- Viajamos ahora hasta el útero de nuestras madres. Estamos en un lugar seguro, caliente, ... un día nos asomamos al mundo y empezamos a descubrirlo...
- Vamos atrás a cuando éramos niñas, curiosas de conocer a cada hoja, cada animal, jugando, con nuestros sueños de niñas, nos sentimos libres.
- Nuestros cuerpos comienzan a cambiar, nos empiezan a salir los pechos, los pelos, empezamos a menstruar, nuestros cuerpos empiezan a experimentar cambios. Alguien nos explica que nos pasa? Podemos platicarlo? Tal vez nos da vergüenza? Tal vez nos gusta alguien y tal vez este alguien también nos mira...
- Las que hemos estado embarazadas viajamos a cuando sentíamos moverse a nuestros bebés en nuestras panzas como unos peces en nuestro mar interior, recordamos como fue cuando nacieron, cuando los parimos abriendo todo nuestro ser para que ellos o ellas pudieran salir.
- Viajamos ahora hasta quienes somos ahora y todas las experiencias que nos han hecho ser quienes somos hoy. Recordamos los dolores que cargamos en nuestros cuerpos, nuestros llantos y frustraciones, y todas las alegrías que nos recuerdan por qué vale la pena vivir.
- Reconocemos todo el trabajo que hacemos como mujeres, con nuestras manos, con nuestros corazones, con nuestra inteligencia, vamos a pensar en quienes cuidamos. ¿Hay alguien que nos cuida a nosotras? ¿Nosotras mismas nos cuidamos?
- Pensamos si hay algo en nuestras vidas que sentimos como injusto hacia nosotras mismas o las otras mujeres que queremos. ¿Hay algo que nos da miedo?
- Sentimos nuestro cuerpo y sentimos si está bien o si hay algún dolor atorado que se ha quedado ahí y que tenemos que sanar.
- Sentimos el cuerpo de nuestra compañera que está atrás y nos imaginamos como ha sido su vida también, ¿habrá vivido algo parecido a nosotras?
- Respiramos profundo (varias veces) y nos centramos en nuestra fuerza.
- Abrimos lentamente los ojos cuando nos sentimos listas.

Todo eso que sentimos o que recordamos lo guardamos y si alguien quiere decir algo, al final habrá tiempo para compartir.

Tiempo: 10 minutos

Actividad 4

Tres generaciones de mujeres

Nos dividimos en grupos de 5. Cada grupo va a tener un papelógrafo,

Cada grupo responde a las siguientes preguntas:

- ¿Cómo es/era mi abuela (o mis abuelas)? (¿A qué se dedicaba? ¿tenía saberes que yo admiraba? ¿tenía muchos hijos? ¿era fuerte, libre? O sumisa, sufría violencias? ¿qué relación tengo/tenía con ella)
- ¿Cómo es/era mi mamá? (mismas preguntas...)
- ¿Cómo soy yo? (¿en qué soy parecida a mi mamá y mis abuelas? ¿En qué me siento diferente?)

Se anota en un papelógrafo:

Abuelas	Mamás	Nosotras

Se comparte en plenaria lo que salió de todos los grupos. Se comenta... hay similitudes? Hay rupturas?

Tiempo: una hora

Materiales: papelógrafos, plumones

Actividad 5

Nosotras en nuestra comunidad y en la organización: ¿a qué nos enfrentamos las mujeres a la hora de querer luchar?

Se hacen dos grupos (cada uno entre 7 y 12). Cada grupo va a armar una escena corta (de 5-7 minutos). El grupo 1 va a armar una escena de mujeres que se organizan en su comunidad, ¿a qué se enfrentan? Puede ser a partir de sus experiencias reales o algo que se imaginan que podría pasar.

El grupo 2 va a armar una escena de mujeres que luchan al interior de su organización. ¿A qué se enfrentan?

Tiempo: 25 minutos para armar la escena, 15 minutos para enseñarlas, 15 minutos para comentarlas

Materiales: conseguir materiales de la vida cotidiana (rebozos, sombreros, tenates, muñecos para bebés, herramientas de trabajo... cartulinas)

Actividad 6

Conclusiones

¿Alguien quiere compartir algo, de lo que sintió cuando cerramos los ojos? ¿O algo que se haya dado cuenta en lo que antes no había pensado... o algo que aprendió de otra compañera que haya sido importante? ¿Algo que es relevante para el momento en que se encuentran en su organización o en su comunidad?

Compartir la intención de ir trabajando más a fondo en los grupos de mujeres que quieran hacerlo en su comunidad para fortalecer nuestros espacios de mujeres, tan necesarios en nuestras organizaciones. No son los mismos los obstáculos que tenemos cuando nos decidimos a luchar, no es lo mismo tampoco lo que podemos aportar, y es tan importante nuestra mirada, nuestro aporte, pero la lucha que tenemos que hacer es doble...

La propuesta es partir de nosotras, de nuestra vida cotidiana, de nuestro trabajo, nuestro cuerpo, nuestros problemas, los de nuestra comunidad, los de nuestra organización y a partir de ellos pensar juntas como poderlos enfrentar y a través de vernos como compañeras y hermanas de lu-

cha.

Tiempo: media hora

TALLER DE MUJERES (diseñado por las compañeras de OIDHO con mi p
SANTO DOMINGO TEOJOMULCO, NOVIEMBRE DE 20
CARTA DESCRIPTIVA

Primer día

HORA	TEMA	OBJETIVO	ACTIVIDADES
12 hrs	Dinámica de Presentación	Romper el hielo y conocernos	Bailando al son de Chilenas, se forman binas al parar la música. Se presentan primero mutuamente y luego presentan a su compañera al grupo.
12:30 hrs	Dinámica de Ambientación e Integración	Compartir como nos sentimos	Las mismas binas, primero de espaldas y luego platicando, externan como se sienten; se comparte en círculo de todas
13:00 hrs	TEMA 1: NUESTRAS EXPERIENCIAS EN EL TRABAJO ORGANIZATIVO a) como mujeres b) trabajo mixto	Valorar el trabajo y conocer el contexto del taller	En 3 equipos contestan las preguntas: qué trabajos organizativos hemos hecho a) cómo mujeres de OIDHO Teojomulco (en papelitos morados); b) cómo OIDHO Teojomulco (en papelitos verdes). En plenaria lo pega en la pared y compartimos.
14:00 hrs	----- COMIDA -----		
15 hrs	Dinámica de Relajación	Integración	Juego del pañuelito (afuera)
15:15 hrs	TEMA 2: LAS	Conocer, recordar y	Proyección de Power Point; Comentarios abiertos

	MUJERES EN OÍDHO	valorar la lucha de las mujeres en nuestra organización a nivel general	
16 hrs	TEMA 3: FUEGO Y SEMILLA	Reflexionar/profundizar sobre nuestra vida como mujeres	1. Individualmente, las participantes escriben en papelitos rojos (2 c.u.) sus dolores y en papelitos amarillos (2 c.u.) sus sueños. 2. Se comparten los dolores alrededor de fogata y se queman 3. Se comparten los sueños alrededor de un arbolito y se entierran junto con el arbolito.
18:00 hrs	-----		Convivir, Proyección de Película y Cena -----
Segundo día			
9 hrs	Tema 4: NUESTROS DERECHOS COMO MUJERES Primera Parte	Introducción y/o recordatorio sobre nuestros derechos fundamentales	1. Contemplando una manta con el dibujo de una mujer de la Sierra Sur, las participantes escriben en círculos de cartulina de colores “lo que necesita esta mujer para vivir una vida digna y feliz” (palabras claves en letras grandes). 2. Se le pegan los círculos a la mujer y se explican. 3. Se analiza entre todas que estos son los derechos y q para saber de ellos no hace falta haber estudiado mucho, sino simplemente ser humano y mujer. 4. Se comenta si realmente tenemos estos derechos .
9:30 hrs	Segunda Parte	Se analiza los desafíos	En plenaria, se elabora dos enlistados: ¿Para lograr estos derechos, qué tiene que cambiar 1. En las mujeres 2. En los hombres? (Tal vez 3. En los gobiernos y la sociedad)

10:15 hrs	TEMA 5: EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO Primera Parte	Analizar y valorar experiencias propias y ajenas; reflexionar sobre posibles estrategias de lucha	1. Introducción, retomando la experiencia de Teojomulco 2. Proyección de 2 videos cortos a manera de introducción; comentarios en plenaria 3. Proyección de video sobre mujeres en Honduras: Trabajo por equipos: 1. ¿Qué tenemos en común con las mujeres en el video? 2. ¿Qué amenazas a su territorio han sufrido? 3. ¿Cuáles han sido sus formas de lucha? 4. En plenaria se exponen las respuestas
12:30 hrs	Segunda Parte: CONCLUSIONES	Crear propuestas de lucha	Preguntas en Plenaria: 1. ¿Qué podemos aprender de todas estas mujeres? (se anotan las respuestas en el papelógrafo 1) 2. ¿Qué podemos hacer nosotras para fortalecer la defensa del territorio a) en nosotras mismas b) en nuestra comunidad c) en nuestra región d) en ODHIO ? (se anotan las respuestas en cuatro columnas del papelógrafo 2)
13:45 hrs	Dinámica de Despedida y Clausura	Concluir con agradecimiento mutuo	En círculo, damos un abrazo a la compañera a nuestra izquierda, le damos las gracias y le expresamos un deseo
14:00 hrs	----- Comida -----		

Taller: Nuestro trabajo de mujeres

Este taller tiene el objetivo de reflexionar conjuntamente sobre el tipo de trabajo que hacen las mujeres al interior de una determinada economía. De esta manera se busca por un lado comprender colectivamente cómo funciona la economía de la que somos parte (y cómo se vincula al sistema capitalista), dónde están nuestras resistencias a nivel económico y cuál es nuestro papel como mujeres. Por otro lado también se busca reflexionar sobre lo que nos dicen algunas experiencias de organización económica colectiva.

Actividad 1

Nuestras necesidades		
Después de una ronda de presentaciones (Mi nombre, de donde soy, a qué me dedico)		
Se hacen 2 grupos y se pide que en 20 minutos escriban:		
Grupo 1: ¿Cuáles son las necesidades que queremos cubrir para vivir bien?		
NUESTRAS NECESIDADES		
Personales	Colectivas	
Grupo 2: tres preguntas sobre su economía familiar familia:		
ECONOMÍA FAMILIAR		
¿de qué trabajamos/qué producimos?	¿qué compramos?	¿de dónde obtenemos dinero?
Luego se ponen en común y se ponen en un papelógrafo ¿hay alguna necesidad que actualmente		

no podemos satisfacer? ¿por qué?

Tiempo: 40 min

Actividad 2

Reflexionando sobre la economía de nuestra comunidad, de nuestra familia y de nuestra organización

Luego en plenaria se hace una pequeña presentación sobre qué es la economía como la manera en qué resolvemos nuestras necesidades y garantizamos la reproducción de la vida (por esto tiene que ver con la economía: de qué trabajamos, qué producimos, qué compramos, cómo nos relacionamos con nuestro territorio, como nos organizamos).

Se van a presentar 5 diapositivas (que también se pueden imprimir)

1. Economía (ciclo)
2. De la economía familiar a la economía mundial
3. Economía mixta: popular, de mercado y de estado
4. Economía de la comunidad
5. Economía de la organización.

Una vez terminado el esquema, se hace una reflexión colectiva sobre el hecho de que la economía capitalista tiene diferentes formas de mantener sometidos a los pueblos. Se puede complementar con los siguientes puntos.

- considerándolos mano de obra barata que se reproduce sola, o muere sin que eso tenga ninguna importancia, en donde el estado tiene que gastar poquísimo para que sobreviva
- a través de los precios de sus productos, por lo cual se ha convertido en muy difícil para los campesinos sacar sus productos al mercado
- a través del saqueo de sus territorios
- a través de transformarlos en consumidores de chatarra,
- con planes asistenciales unidos a la promoción del consumo (chatarra, alcohol)
- destruyendo los sistemas de autogobierno y de reciprocidad para implementar formas de corrupción en donde siempre hay quienes se ponen el bolsillo el dinero del pueblo.

Y los pueblos también han resistido...

---> ¿hemos perdido o hemos ganado autonomía económica en las últimas generaciones? ¿podemos ver donde está nuestra resistencia en lo económico?

Tiempo: 1 hora

Actividad 3

Nuestro trabajo de mujeres

En plenaria entre todas se busca construir como es una jornada típica de trabajo de una de ellas. Se anota todo en un papelógrafo, desde que se despiertan hasta que se van a dormir. Describir la jornada y decir que tipo de trabajo es cada cosa, con la ayuda de unos tarjetones (trabajo de cuidado directo de otras personas, trabajo productivo para el mercado, trabajo productivo para el autoconsumo, trabajo doméstico o reproductivo, trabajo asalariado, trabajo organizativo, trabajo comunitario (servicio), etc.)

Pregunta: ¿consideran que todos estos trabajos se valoran igual? ¿se valora igual que el trabajo de los hombres? ¿resulta invisible a los ojos de los demás? ¿Tenemos tiempo en el que no trabajamos?

Tiempo: 40 minutos

Actividad 4

¿Cómo es nuestro trabajo de mujeres adentro de esta organización económica?

Dentro de todo este panorama que hicimos, tanto sobre nuestra jornada sobre la economía de nuestra comunidad. Vamos a platicar ahora de qué nos toca a las mujeres y que a los hombres. Vamos a empezar con qué trabajos, pero también actividades en general.

Nos dividimos en grupos y escribimos en un papelógrafo:

¿Qué hacemos sólo las mujeres?	¿Qué hacen sólo los hombres?	¿Qué hacemos los dos?

Ponemos en común y hacemos una reflexión sobre esto. ¿Cómo nos sentimos con esto? ¿Hay co-

sas que queremos hacer y no nos dejan, o no podemos aprenderlas? ¿Hay cosas que pensamos que los hombres deberían/quisieran también hacer? ¿Quiénes toman las decisiones sobre qué cosas?

¿Si quisiéramos hacer otras cosas, cómo le haríamos, regresando a nuestra jornada tipo que hicimos al principio, a qué horas?

Materiales:

Tiempo: 1 hora

Actividad 5

Organizándose en lo económico, algunas experiencias

En muchas diferentes partes del mundo ha habido familias y también mujeres en particular que han decidido unirse para resolver juntas algunas necesidades que no lograban satisfacer solas. Vamos a conocer alguna una experiencia, a través de un video y vamos a platicar de lo que nos dicen.

- Por ejemplo, mujeres que vieron que querían tener más autonomía sobre la administración del dinero en la casa, empezaron a ahorrar juntas y a crear su propio fondo.

Tiempo: 30 min

Materiales: proyector, pantalla

Actividad 6

¿Y nosotras?

A partir de toda esta reflexión, en plenaria platicamos si tuvimos alguna idea de lo qué podríamos hacer poco a poco. No siempre se trata de proyectos o cambios que podemos hacer de un día para otro, sino que se trata de tener un horizonte y caminar hacia él. A veces serán nuestras hijas quienes podrán cosechar los frutos, y otras veces podremos ver un cambio muy sustantivo en nuestras vidas también.

- en nuestras familias
 - consumir los productos de las compas
 - motivarse y organizarse personalmente
 - aprender a hacer nuevas cosas

- entre nosotras como mujeres
 - en cada organización local, vender algo y producir para gastos colectivos
 - elaborar más productos
 - trabajar en la difusión

- en nuestra organización/comunidad
 - participar en el mercadito de OIDHO
 - elaborar más productos
 - llevar nuestros productos elaborados colectivamente a las comunidades
 - difusión
 - construir una red de consumidores (ejemplo para productos de Mitzral)
 - vender trastes de barro/muebles que se hacen en Atzompa en otros lados

Observaciones sobre esta actividad:

Taller: Nuestras experiencias de organización entre mujeres

Actividad 1

¿Qué significa un espacio separado de mujeres en la organización?
Se da uno o más papelitos a cada quien y se pide que se escriba el significado de tener un espacio separado de mujeres adentro de la organización. Después se pide que cada quien comparta y se comenta entre todas para construir un significado colectivo.
Tiempo: 1 hora
Materiales: papelógrafos, papelitos, plumas, plumones

Actividad 2

Propuestas para fortalecer la Asamblea y los Comités de Mujeres
En equipos se pide que se discuta y se formulen propuestas para fortalecer la Asamblea y los Comités de Mujeres. Luego cada equipo comparte. Se discute si se pueden tomar acuerdos sobre algunas de las propuestas.
Tiempo: 1 hora y media
Materiales: papelógrafos, papelitos, plumas, plumones

**Talleres para visita a las comunidades de
San Andres Lovene y San Antonio Ozolotepec, Mayo 2019**

Lovene:

Actividad 1: Dinámica de presentacion
Toda caminamos y, cuando se dice Alto, nos quedamos en frente de otra persona y nos presentamos con ella. Luego cada quien presenta la persona que ha conocido (nombre y a que se dedica)
Facilita:
Tiempo: 20 minutos
Materiales: ninguno.

Actividad 2: Objetivo de la visita
Explicar el objetivo de nuestra visita y cual quisieramos que fuera el rol de la organización de mujeres para las mujeres de las comunidades.
Facilita:
Tiempo: 10 minutos
Materiales: Ninguno

Actividad 3: Compartir del trabajo local
Se pregunta: ¿qué trabajo hacen juntas como mujeres? (De aquí en adelante, apuntar las respuestas en un papelografo)
Facilita:
Tiempo: 20 minutos
Materiales: Papelógrafos

Actividad 4: Logros y dificultades

Vamos ahora a reflexionar cuales son o han sido los logros y cuales las dificultades de estos trabajos. Se comparte puede ser en pareja o grupos o en plenaria, dependiendo de cuantas son, y luego se anotan en un papelógrafo.

Una vez que estén ahí plasmadas se pregunta ¿porqué creen que tienen o han tenido estas dificultades? La idea es reflexionar sobre las causas profundas que dificultan la vida social y la organización.

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: Papelógrafos, plumones y cinta

Actividad 5: Nuestros sentires frente a las dificultades

¿Cómo te hace sentir esta situación?

Se hace una ronda de sentires...

Al final de la ronda: se preguntar: ¿qué podemos hacer para enfrentar esta situación?

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: Papelógrafos, plumones y cinta

Actividad 6: Experiencias que nos pueden ser útiles para pensar en otras posibilidades

Se muestra un video/ o testimonios sobre casos de resolución de violencia comunitaria en contexto comunitario indígena y por las mismas mujeres.

Preguntar: ¿que pensamos ahora? ¿El video nos dio alguna idea?

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: Computadora, proyector, bocinas

Actividad 7: compromisos para seguir nuestro trabajo organizativo

¿A qué nos comprometemos?

Se anotan los compromisos. Lo que sí es posible empezar a hacer.

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: Papelógrafos, plumones y cinta

Actividad 7: Quemando nuestros miedos

Individualmente cada participante escribe en un papelito dos de sus miedos. Luego se hace una fogata y cada uno los comparte y luego se queman. La idea es que juntas podemos transformar los miedos de las compañeras y los nuestros en algo diferente y tomar fuerza.

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: papelitos, plumas, lumbre

12 de mayo por la mañana: Taller

Actividad 8: La historia de las mujeres de OIDHO

Se proyecta y se explica la presentación en power point del trabajo de las mujeres de OIDHO. Se distribuyen los folletos para que los tengan y se sepan parte de esa historia, y también para que las puedan contar a otras.

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: computadora, proyector

Actividad 9: Taller práctico de herbolaria y entrega de lo que sale
En colectivo se prepara una medicina con hierbas y luego se entrega a cada quien una parte.
Facilita:
Tiempo: 1 hora -hora y media
Materiales: receta escrita

Actividad 10: Sembrando sueños
Cada quien escribe 2 sueños en un papelito. Se cava un hollo para enterrar una planta/arbolito. Se comparten los sueños y se siembran junto con el arbolito.
Facilita:
Tiempo: 30-45 minutos
Materiales: planta

Actividad 11: Compartir el calendario de actividades
Invitar a todas las mujeres a las proximas actividades en OIDHO. Llevar bien las fechas apuntadas
Facilita:
Tiempo: 1 hora -hora y media
Materiales: calendario de actividades

Ozolotepec:

Actividad 1: Dinámica de presentación
Toda caminamos y, cuando se dice Alto, nos quedamos en frente de otra persona y nos presentamos con ella. Luego cada quien presenta la persona que ha conocido (nombre y a que se dedica)
Facilita:
Tiempo: 20 minutos
Materiales: ninguno.

Actividad 2: Objetivo de la visita
Explicar el objetivo de nuestra visita y cuál quisieramos que fuera el rol de la organización de mujeres para las mujeres de las comunidades.
Facilita:
Tiempo: 10 minutos
Materiales: Ninguno

Actividad 3: La historia de las mujeres de OIDHO
Se proyecta y se explica la presentación en power point del trabajo de las mujeres de OIDHO. Se distribuyen los folletos para que los tengan y se sepan parte de esa historia, y también para que las puedan contar a otras.
Facilita:
Tiempo: 30-45 minutos
Materiales: computadora, proyector

Actividad 4: Nuestros derechos como mujeres
1. Contemplando una manta con el dibujo de una mujer de la Sierra Sur, las participantes escri-

ben en círculos de cartulina de colores “lo que necesita esta mujer para vivir una vida digna y feliz” (palabras claves en letras grandes).

2. Se le pegan los círculos a la mujer y explican.

3. Se analiza entre todas que estos son los derechos y que para saber de ellos no hace falta haber estudiado mucho, sino simplemente ser humano y mujer.

4. Se comenta si realmente tenemos estos derechos .

En plenaria, se elabora dos enlistados: ¿Para lograr estos derechos, qué tiene que cambiar 1. En las mujeres 2. En los hombres? 3. En los gobiernos y la sociedad

Tiempo: 1 hora

Facilita:

Materiales: Manta; Círculos de cartulina; marcadores; cinta adhesiva, papelógrafos

Actividad 5: Taller práctico de herbolaria y entrega de lo que sale

En colectivo Se prepara una medicina con hierbas y luego se entrega a cada quien una parte.

Facilita:

Tiempo: 1 hora -hora y media?

Materiales: receta escrita,

Actividad 6: Sembrando sueños

Cada quien escribe 2 sueños en un papelito. Se cava un hollo para enterrar una planta/arbolito. Se comparten los sueños y se siembran junto con el arbolito.

Facilita:

Tiempo: 30-45 minutos

Materiales: planta

Actividad 7: Compartir el calendario de actividades

Invitar a todas las mujeres a las proximas actividades en OIDHO. Llevar bien las fechas apuntadas

Facilita:
Tiempo: 1 hora -hora y media
Materiales: calendario de actividades

