



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

**“El poder de la palabra de la lluvia contra el olvido”:
El orden simbólico de género y la participación político-social de mujeres *ñuu savi* en
San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, Oaxaca.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN DESARROLLO RURAL**

PRESENTA

ELSA PASTOR CORDERO

ASESORA DE TESIS

Dra. GISELA ESPINOSA DAMIÁN

Ciudad de México, a 25 de noviembre de 2025

AGRADECIMIENTOS

Con amor y admiración dedico este trabajo a mi madre Hermila Cordero Vázquez, por su lucha cotidiana y sus cuidados para verme crecer en otros espacios de la vida; a mi padre Efrén Pastor Martínez, quien agradezco transmitirme su amor por el conocimiento, la semilla de la lucha digna y la paz de caminar entre los cerros.

A mis abuelas guerreras, Rita y Juanita, a mi abuelo Efraín, que sigue visitándome en sueños. Con admiración y amor a mi hermana Elizabeth, a mis hermanos Eric y Ema, por ser cómplices y compañeros de vida. A mis sobrinas/os Ellani, Ruth, Shaylyn, Layla, Angelina, Keren, Iker y Owen, como una muestra de que existen muchas maneras de habitar el mundo, que la comunidad es la resistencia y propuesta de vida frente a tiempos complejos.

Con un profundo agradecimiento y cariño a las mujeres *ñuu savi* de mi pueblo San Antonio Zahuatlán y de Esperanza el Espinal, que me han cobijado con amabilidad y cariño, a quienes les debo tanto por compartir su palabra y experiencia de lucha cotidiana. A los compañeros de ambas comunidades y en especial a la Familia González. Es por ellas y ellos que es un trabajo de investigación colectivo, de conocimiento compartido, de escucha interesada, una reflexión de ida y vuelta. Espero de corazón haber plasmado en letras sus experiencias, preocupaciones, propuestas, su hacer política y comunidad.

Con dedicación especial a Salvador Olmos y Bety Cariño, con su vida y muerte me recuerdan la dignidad de ser y estar en el territorio *ñuu savi*. A mis amigos, quienes creyeron en mí y me acompañaron en los momentos de luz y oscuridad: Grecia González, Luis Ramírez, Isaac Castillo, Erika Olmos, Pablo González, Faby Navarrete y Vivan Rodríguez. Sus cuidados me dan vida y fuerza.

Mis amigos y camaradas del Posgrado en Desarrollo Rural, mi comunidad entrañable. Estoy profundamente agradecida de poder tejer nuestros caminos: Emmanuel, Juan Carlos, Kari, Esperanza, Jorge Arturo, Elizabeth, Erika, Uvaldo, Perla, Bety y Marcos, les agradezco hacerme sentir en casa, su cariño, dialogo, reflexiones, escucha, confianza, corresponsabilidad y cuidados abonaron y reforzaron que el proceso de investigación es con y para la comunidad, además el conocimiento es colectivo y compartido.

Con cariño, admiración y agradecimiento especial a la Dra. Gisela Espinosa Damián, mi asesora, por acompañarme en este camino y haber dirigido esta tesis con interés, amor, sencillez, experiencia y tiempo para compartir sus conocimientos. Gracias por leerme con dedicación y rigurosidad científica, con observaciones siempre precisas me impulsaron a la reflexión, cuestionamiento y motivación. Y, sobre todo, gracias por arroparme y entenderme en los momentos más complicados cuando mi familia se destejía y tomaba otra forma.

A mis lectores, Dr. Nicolás Cárdenas García, Dra. Laura Raquel Valladares de la Cruz, Dr. Víctor Leonel Juan Martínez y Dra. Andrea Calderón González, que con el mismo interés, compromiso y cariño aceptaron leerme, a través de sus observaciones, sugerencias, enseñanzas, recomendaciones bibliográficas y sus felicitaciones, fue posible este trabajo de reflexión colectiva. Les expreso con el corazón mi gratitud por su tiempo incondicional.

Mi gratitud a la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, mi casa de estudio, al Posgrado en Desarrollo Rural, a mis profesoras y profesores por sus reflexiones en el salón, pasillos y en los viajes de estudio. Sin duda, fue una elección acertada y un andar en comunidad acompañada, de mucho aprendizaje en la extensión de mi vida personal, académica, social y política comunitaria.

Finalmente, al entramado de relaciones que me sostienen como mujer feminista, investigadora y escritora de esta tesis, a Viko y Zahui mis animalitos de compañía, su presencia en mi vida me llena de ternura y aprendizaje que las otras vidas no humanas importan, a mis plantitas, mi relación con el café, los libros, la música, mi plática con los ríos y las veredas, mi andar en moto (Melipal), el gusto por las carreteras y caminos comunitarios me hacen conectar conmigo misma, con todas las relaciones vitales que permiten la reflexión apegada a una realidad contextual y compleja, sin olvidar la ternura y el placer de habitarme como una *ñuu savi* excéntrica de las periferias.

Huajuapán de León, Oaxaca, otoño 2025
Elsa Pastor Cordero

ÍNDICE

Introducción	6
 Capítulo 1. El orden simbólico de género de los pueblos de la lluvia: San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, Oaxaca.....	34
1.1. Entre los cerros: una mirada al contexto de San Antonio Zahuatlán.....	37
1.2. Entre la cañada: una mirada al contexto de Esperanza el Espinal.....	45
1.3. El contraste <i>ñuu savi</i> : de las similitudes y a las diferencias contextuales.....	50
1.4. Mujer <i>ñuu savi</i> y espacios de participación público político-social.....	52
1.5. Organización del espacio privado: mujeres, familia y valorización del del trabajo.....	60
1.6. Organización del espacio público: una dimensión de la participación político-social de las mujeres <i>ñuu savi</i>	68
1.6.1. Sistemas Normativos Internos: la asamblea y el tequio.....	72
1.7. La tierra, un elemento simbólico para la participación político-social <i>ñuu savi</i>	78
 Capítulo 2. ¿Cómo una mujer? participación político-social y ciudadanía de mujeres <i>ñuu savi</i>.....	83
2.1. Experiencias de la participación político-social de las mujeres indígenas.....	85
2.2. “Mejorar la vida del pueblo <i>ñuu savi</i> ”: una aproximación al concepto de participación.....	91
2.3. Tensiones entre desarrollo y participación político-social de las mujeres indígenas.....	95
2.4. La ciudadanía y la participación político-social <i>ñuu savi</i>	99
2.5. Ciudadanía, el derecho al voto y a decidir: una demanda feminista.....	106
2.6. La construcción de ciudadanía en contextos comunitarios.....	109
2.7. La ciudadanía enraizada en la mayordomía religiosa-festiva.....	113
2.8. La ciudadanía familiar <i>ñuu savi</i> , una paradoja en la participación político-social.....	115
 Capítulo 3. “voces de lluvia”: participación política-social de mujeres <i>ñuu savi</i>, otra forma de hacer política	121
3.1. Cuerpo, emociones y participación político-social.....	123
3.2. El Comité de la Casa de Salud de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal	128
3.3. El Comité de la festividad de Esperanza el Espinal.....	132
3.4. La Cofradía, espacio de participación las mujeres <i>ñuu savi</i>	135
3.5. La Vela Perpetua de San Antonio Zahuatlán, una participación politizada de mujeres... ..	139
3.5.1. La correspondencia de las mujeres <i>ñuu savi</i>	143
3.6. “Él me aventó a los toros”: la participación político-social de Esperanza el Espinal.....	144
3.6.1. Una mujer autoridad: Agentas Municipales de Esparzan el Espinal.....	146
3.6.2. Un año en el cargo, un camino de dificultades y aprendizaje.....	150
 Capítulo 4. Una participación emergente y estrategias de mujeres <i>ñuu savi</i>	154
4.1. El contraste de la participación de mujeres en San Antonio Zahuatlán y Esparzan el Espinal.....	156
4.2. Sembrando Vida, un programa emergente de participación de mujeres campesinas.....	162
4.2.1. La participación social y de trabajo de las mujeres.....	167

4.2.2. PSV: una participación condicionada de mujeres y hombres <i>ñuu savi</i>	171
4.3. La violencia simbólica de género en la participación político-social de <i>ñuu savis</i>	175
4.4. “Vencer el miedo a la crítica”: estrategias de mujeres <i>ñuu savi</i> para participar política-socialmente.....	180
4.5. Desafíos de la comunidad e instituciones para abrir camino a la participación político-social de las <i>ñuu savi</i>	183
Reflexiones finales	188
Bibliografía	203
Anexos	222
Galería fotográfica	223

Introducción

En esta investigación analizaré cómo participan en el espacio público político-social comunitario las mujeres *ñuu savi*¹ de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, del estado de Oaxaca. En el proceso de investigación buscaré, además, desde el contexto en el que vivimos, acompañar procesos de politización en los espacios de participación política comunal para las mujeres, pues a través de la transmisión y recepción de patrones culturales y sociales marcadas por el género, se nos enseña que nuestro lugar en el mundo es dar vida y cuidar de ella cotidianamente. Esta situación complica el ejercicio de derechos dentro de unos límites estrictamente definidos tanto por la comunidad como por el Estado, bajo la ideología del orden simbólico de género: establecido bajo un entramado de relaciones sociales y de poder jerarquizado, que delimita espacios, conductas, valores, interpretaciones, normas, deberes y prohibiciones sobre la vida de las personas (Lagarde, 1996; Muñiz, 2002).

Asimismo, esta investigación parte de una mirada feminista situada, lo que implica reconocer la dificultad de poder mirar un todo, porque el contexto comunitario está marcado por experiencias, ideologías y conceptos que permiten una cierta visión parcial del problema de investigación y un sesgo que tiene que ver con mi historia, género, edad, educación, migración, entre otros factores. Lo que genera la posibilidad de tejer con las actoras/os sociales a través de la epistemología de la articulación: sentires, experiencias y reflexiones que construyen el conocimiento colectivo (Haraway, 1991; Fernández, 2017).

También tiene un enfoque interseccional feminista, porque no es suficiente analizar únicamente las relaciones de dominación entre hombres y mujeres, sino comprender cómo este sistema de poder patriarcal² se articula con otros (la etnia y la clase), lo que permite entender la complejidad de las situaciones de exclusión en la participación político-social

¹ La palabra *ñuu savi* proviene del mixteco. Aunque puede variar el significado dependiendo de la comunidad donde nos encontremos, su acepción más común es para nombrarnos “pueblo de la lluvia”. Además, utilizo esta palabra como una forma de reivindicar la lengua de las mujeres y hombres que no la han dejado morir.

² De acuerdo con feministas comunitarias, la categoría patriarcado no sólo da cuenta de las relaciones intercomunitarias de poder entre hombre y mujeres, sino también es “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que viven, toda la humanidad [...] históricamente construida, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2016: 77).

que viven las *ñuu savi* y desmarcarme de un feminismo hegemónico³ que limita la capacidad de agencia y autonomía de las mujeres indígenas⁴ (Viveros, 2016).

Finalmente, el trabajo dialoga con epistemologías del sur y descolonizadoras porque me interpela conocer y reconocer saberes negados por la academia eurocentrica, desmenuzar las relaciones de poder en las rígidas dicotomías: hombre/mujer, moderno/tradicional, público/privado, emoción/razón, y abrir camino al reconocimiento y matices de la diferencia; pese al riesgo que tengo, por mi posición como investigadora, no busco reproducir una única historia, la colonialidad del saber, del ser y del poder (Quijano, 2000).

Para el análisis del problema, es importante precisar qué entender por participación político-social en esta investigación, pues si bien la imbricación de sistemas políticos, democrático liberal del estado e indígena (Sistema Normativo Interno), permite que existan múltiples formas de ciudadanía a las que se puede ejercer en menor y mayor proporción según la apertura comunitaria, habilita múltiples espacios de participación en donde resalta o sorprende la presencia de las mujeres. Considerando que la participación dentro de la democracia liberal participativa, planteada por Jean-Jacques Rousseau (2004) como pacto entre los ciudadanos y el Estado a través de un contrato social y político que induce a participar en las decisiones colectivas de un pueblo soberano por la vía de la elección y representación democrática, presenta grandes vacíos desde sus orígenes por no incluir a las mujeres y obviamente no muestra demasiadas similitudes al Sistema Normativo Interno de las comunidades indígenas, el cual responde a contextos socio-políticos distintos.

Además, la democracia moderna como lo plantea Guiovanni Sartori (1987), es una democracia liberal, con un conjunto de instituciones basadas en la representación política

³ Apunta a un feminismo a nivel global, que tiende a generalizar la dominación de todas las mujeres como una opresión en igual de condiciones, y desde esa generalidad reivindica las demandas de una sola clase de mujer (occidental, blanca, urbana, heterosexual), dejando fuera a mujeres pobres, indígenas, migrantes y afrodescendientes. De tal forma que se reitera la reproducción de relaciones basadas en la opresión, inferiorización e invisibilización que el feminismo cuestiona. Esto deja intacta las estructuras que ordenan las sociedades occidentales-patriarcales y anulan el potencial emancipador de los feminismos (Curiel, 2014; Oyèronké, 2017).

⁴ De acuerdo con Linda Alcoff (2002), existe un debate en la teoría feminista al momento de conceptualizar a “la mujer” y sobre la pertinencia de esta categoría. Si bien es el concepto principal de la teoría feminista, también el feminismo a menudo da por hecho que sabe a ciencia cierta qué son las mujeres, en su intento de hablar en nombre de ellas. Tal suposición no deja de ser arriesgada, dado que cualquier semilla de conocimiento sobre las mujeres está viciada por la misoginia y el sexismo. En ese sentido, el concepto “mujeres” se debe deconstruir, alejarlo de todo esencialismo y generalización. Retomo esta propuesta en mi investigación al enunciar el concepto de mujeres indígenas, desde una postura y estrategia política que permite enunciar que no queremos ser una mujer indígena por las implicaciones que tiene pero que, a su vez, hace visible en el contexto de la investigación a un sujeto colectivo con características específicas, cuya identidad enuncian como mujeres y de pueblos indígenas.

(pluralista, el poder se distribuye), donde existen derechos individuales, libertades civiles, la enmarca como la única posible en este mundo moderno. No me refiero a la participación política que se da en estos marcos de referencia, aunque son importantes, sin embargo es una forma generalizada de organización y participación política liberal, que no corresponde a la forma y visión de participación de las mujeres *ñuu savi* (racializadas).

Si bien la participación es un concepto polisémico, Fassler (2003) la describe como una acción que incluye a diversas personas que comparten intereses comunes, puede ser un instrumento para un cambio social o sostén del statu quo —y de control—. En el trabajo de Concepción Suárez (2018) y de Mercedes Olivera, Flor Bermúdez y Mauricio Arellano (2014), en su estudio con las mujeres de Chiapas, coloca la participación en espacios concretos de vida cotidiana, que contribuyen en la reproducción de la vida de sus comunidades.

En ese sentido, la participación, vista desde las *ñuu savi*, es un instrumento que permite el bienestar para todas y todos en la comunidad, en el que se expresa múltiples ciudadanías, tienen un papel activo y representativo en su Sistema Normativo Interno. Se constituye como una relación de poder que en muchos momentos es horizontal entre la asamblea y el sistema de cargos, a través de la cual también se reafirma el lazo de solidaridad, responsabilidad, correspondencia y pertenencia a la colectividad. Se manifiesta principalmente en asistir a la asamblea, el tequio, cooperaciones y tener un cargo de representación en el que se toman decisiones con fines de mejorar la vida comunitaria; esta última forma de participación es la que aborda mi investigación colectiva-reflexiva.

En cuanto a los espacios de participación de mujeres *ñuu savi*, en mi trabajo retomo el espacio privado y público porque considero que tiene sentido discutirse y resignificarse por la riqueza y complejidad que permite para observar y comprender los procesos continuos y emergentes de recomposición social de ambas comunidades. En ellas, la esfera pública está ligada a las actividades de reconocimiento, poder y prestigio y se asigna, preferentemente, a los hombres; lo privado (trabajo de cuidados del hogar, casa, la familia) a las mujeres, aun cuando ambos espacios están relacionados. Estos conceptos serán retomados como una mirada crítica para conocer y analizar el orden simbólico de género: dónde se encuentran las *ñuu savi*, cómo participan, sus estrategias y en qué lugares están ausentes y por qué. También haré uso del concepto público político-social, que refiere a ese complejo de relaciones de

género y de poder en los espacios de participación como una continuidad relacional entre lo social y lo político, con el fin de no caer en dicotomías polarizadas, jerarquizadas y convencionales.

Las *ñuu savi*, protagonistas de esta investigación, con su trabajo de cuidados hacen que todos los días se teja la vida comunal. La mayoría de ellas saben leer y escribir, no tienen la titularidad de la tierra comunal a nombre propio, han ocupado y representado diversos cargos comunitarios a través de la figura de comités (educación, salud, festividad, iglesia, entre otros), están casadas, tienen hijos, se ocupan de muchos trabajos: arreglan y cuidan la casa, el patio y la parcela, recogen plantas (comestibles y medicinales) del monte, trabajan en la siembra de la milpa, el frijol y la calabaza, cuidan de sus animales como de sus hijos... En este sentido, adquieren la carga más pesada de los trabajos, la cual se ve reducida cuando entre ellas se organizan para cumplir con todas las demandas del hogar; sus trabajos son indispensables para la producción y reproducción de la vida cotidiana y la economía comunitaria. Sin embargo, pocas veces se les reconoce.

De este modo, se convierte en un trabajo invisible que repercute en el tiempo e interés de participar en el sistema de cargos comunal. Es una constante que la mayoría de las mujeres indígenas de Oaxaca enfrentan; como en otras partes del país y América Latina, se liga con la división sexual del trabajo que diferencia y jerarquiza las tareas que las mujeres y los hombres deben realizar (Federici, 2004). Sin embargo, otros estudios (Dalton, 2003, Bernal, 2006; Bonfil, Barrera y Aguirre, 2008; Vázquez, 2011) destacan cada vez más la participación de las mujeres indígenas en cargos de representación. Esto significa, por un lado, que se está cuestionando el orden simbólico de género de sus comunidades y del Estado mexicano; por otro, que a pesar de los avances que hay en el tema, las autoras coinciden que, en la práctica, las mujeres se enfrentan a elementos culturales que las excluye de ciertos espacios públicos, limitándolas al espacio privado-doméstico y reservando espacios público políticos, de manera preferente, a los hombres.

San Antonio Zahuatlán, tierra donde nació y Esperanza el Espinal, donde he trabajado sueños en colectivo, son comunidades que me enseñaron la generosidad de compartir el conocimiento, la comida, la fiesta, la tristeza, el amor y el trabajo por la tierra, entre otros tantos saberes propios de la comunidad. Desde este saber también parto para cuestionar el ser mujer, un deber ser condicionado únicamente al trabajo de la casa y alejado de espacios

de participación público político-social a través de los cargos comunitarios donde se toman decisiones colectivas, a pesar de que la organización del espacio público se ha forjado desde el ámbito privado-doméstico. Ese deber ser mujer es el que mueve mi corazón para abordar el problema en estas dos comunidades y contrastar las realidades, porque no todas tienen las mismas posibilidades de participar en la toma de decisiones familiares y colectivas: se nota la ausencia de sus cuerpos, la energía y la voz de su palabra.

Hay que mencionar, además, que estas comunidades son territorios *ñuu savi*, ligados a una memoria histórica de colonización que configuró usos y costumbres a partir de cosmovisiones de género diversas, algunas de origen ancestral y otras producidas durante el proceso de colonización. A lo largo de dicho proceso, a través del racionalismo científico, se estableció un “sistema sexo/género” que se basó en los roles reproductivos de las mujeres para justificar la subordinación y opresión, relegándolas al espacio privado de la casa, al cuidado y afecto de la familia, y a los hombres al espacio público de autoridad y representación (Lugones, 2010). De modo que el orden de género en San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal es de manera sincrética, en el cual coexisten prácticas de participación con mayor o menor tensión y conflicto que desfavorecen a las mujeres *ñuu savi*.

No hay que olvidar que las comunidades indígenas se han conformado históricamente como un segmento de la población de “raza inferior” y sin participación en el Estado-nación en calidad de ciudadanas y ciudadanos, y han padecido la discriminación colonial por la etnia, clase y género (Chisaguano, 2006), estragos que ambas comunidades *ñuu savi* han padecido. Esta situación se manifiesta en que Oaxaca es uno de los tres estados más pobres del país: de 570 municipios, en 175 de ellos el 90% de su población vive en condiciones de pobreza multidimensional (CONEVAL, 2020). San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, al igual que la mayoría de las comunidades mixtecas, tienen altos índices de pobreza, migración hacia a los Estados Unidos de Norte América y a ciudades urbanas del país, impulsada por la búsqueda de mejores condiciones de vida y la precarización de los derechos más fundamentales: salud, educación, trabajo, vivienda y alimentación. Es bajo este escenario que hombres y mujeres participan política-socialmente en las comunidades.

La participación político-social de las *ñuu savi* no es un asunto únicamente de mujeres. También involucra a los hombres de la comunidad, actores sociales e institucionales, ya que es un problema histórico, complejo y multifactorial. Resultado de un

largo proceso de construcción social, cultural, económica, política y jurídica en el que se constituyó el Estado-nación sin considerar a mujeres y hombres indígenas. Desde los orígenes de la democracia liberal en las sociedades hegemónicas, se tomó como referente al hombre (blanco y heterosexual) y a través del proceso de colonización de América Latina se impuso el modelo de organización político-patriarcal “occidental”, el cual se tejió con la organización de las propias comunidades indígenas que igualmente excluyeron a las mujeres de la participación política comunitaria.

Desde el feminismo comunitario (Cabnal, 2010; Paredes y Guzmán, 2016) se enuncia esta imbricación como un “entronque patriarcal” y hace visible un patriarcado ancestral de opresión contra las mujeres, lo que permite afirmar que hay un patriarcado ancestral y uno occidental materializado en los cuerpos de las mujeres, configurando entidades donde se intersectan el género, la etnia y la clase que han determinado la participación político-social de las mujeres indígenas. De ese modo, los roles que asumen las mujeres *ñuu savi* en sus comunidades van a estar marcados tanto por la imposición de una sociedad hegemónica moderna como por las costumbres de sus propias culturas que les dicen también qué debe ser, cómo debe ser y dónde tienen que estar en la estructura social comunitaria.

Esto nos lleva a los estudios feministas y con perspectiva de género (Massolo, 1994; Phillips, 1996; Tuñón, 1997; Bonfil, 2002; Ochoa, 2005; Bernal, 2006; Bonfil, Barrera y Aguirre, 2008; Vázquez, 2011; Curiel, Hernández y Worthen, 2015) que han desarrollado una visión crítica, analítica, explicativa y política del problema de la participación de las mujeres. Han explicado las diversas concepciones que se tiene sobre las relaciones de género y poder, además de la práctica de la democracia entre hombres y mujeres. Se han dado cuenta de la exclusión, así como de los procesos de inclusión y estrategias de las mujeres para participar en el espacio público político e integrarse en otros ámbitos de la vida comunitaria.

En su estudio, Anne Phillips (1996) va a los orígenes de la democracia liberal —que tiene sus antecedentes en la Grecia clásica—, basada en la concepción masculina aristotélica y platónica que dio “origen al republicanismo”, en el cual se estableció la distinción entre la esfera del hogar y la vida pública, una separación que justificó que las mujeres fueran relegadas al hogar ya que se les consideraba sin capacidad de razonar. Esta idea permitió su exclusión de la esfera pública, que no fueran consideradas ciudadanas ni con derechos a votar y ser votadas hasta que surgió el movimiento feminista sufragista en diversas partes del

mundo, incluyendo a México, y se exigió ese derecho pero sin considerar a las mujeres racializadas negras e indígenas. En este aspecto, la participación político-social de las *ñuu savi* tiene otras implicaciones que no se limita únicamente al derecho a votar: tienen un cuerpo en el que convergen opresiones estructurales por su condición de mujer, indígena y además pobre.

En ese sentido, investigaciones de mujeres indígenas y rurales (Hernández, 1998; Bonfil, 2002; Casado, 2003; Dalton, 2002, 2003; Espinosa, 2011, 2014; Pérez, 2017) desmenuzaron la relación de género, etnia y clase como elementos que aparecen y obstaculizan de manera más compleja la participación de las mujeres indígenas. Como es el caso de las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán, no pueden asistir a todas las asambleas, no se les permite elegir y ser autoridad. En Esperanza el Espinal, pueden asistir a las asambleas y ocupar cargos de autoridad; sin embargo, es poco frecuente que suceda. Cuando logran estar en esos cargos de representación, su administración comunal se vuelve complicada y desgastante corporal y emocionalmente por su condición de género, desconocer la administración municipal, color de piel, la forma de hablar, de vestir, entre otros aspectos asociados a lo “indígena” —considerando que viven en comunidades marcadas por la marginación, un sistema educativo y de salud precario.

Bajo ese contexto, el análisis del problema de la participación política-social de las mujeres *ñuu savi* requiere conocer cómo se construye el orden simbólico de género de la comunidad de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal en torno al espacio público y privado. Asimismo, determinar cómo influye su condición de género, etnia y de clase en el momento de participar en ciertos escenarios de la democracia liberal mexicana y de la comunidad. Por lo anterior, las interrogantes que brotan de este “campo de problemas” son: ¿En qué sentido el orden simbólico de género del espacio político-social en las comunidades de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal facilita o dificulta la participación de mujeres *ñuu savi* en el espacio público? ¿Qué implicaciones o efectos tiene el ser mujer *ñuu savi* en el momento de participar representando un cargo comunal en el espacio público político-social dentro y fuera de las comunidades de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal? ¿Qué acciones o estrategias están impulsando las mujeres *ñuu savi* para vencer los obstáculos que imponen sus pertenencias de género, etnia y de clase para participar en el espacio político-social de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal?

Las respuestas a tales preguntas se vinculan a tres propósitos centrales de la investigación: el primero es conocer y comprender cómo el orden simbólico de género del espacio político-social en las comunidades de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal facilita o dificulta la participación de mujeres *ñuu savi* en el espacio público, para encontrar las complicaciones y generar posibles soluciones; un segundo objetivo es comprender qué implicaciones o efectos tiene el ser mujer *ñuu savi* en el momento de participar a través de un cargo comunitario en el espacio público político-social dentro y fuera de las comunidades de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal; y finalmente, me propuse identificar y promover acciones o estrategias que están impulsando mujeres *ñuu savi* para vencer los obstáculos que imponen sus pertenencias de género, etnia y de clase en el espacio político-social de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal y compartirlas con otras mujeres que se identifiquen con la problemática.

Posicionamiento de la investigadora

Vale la pena explicitar que mi proceso de investigación colaborativa se hizo desde una mirada feminista situada, como dice Donna Haraway (1991). Esto implica un reconocimiento del punto de partida de donde construimos y compartimos el conocimiento, visibilizar nuestra implicación e intervención y renunciar a toda pretensión de objetividad científica positivista-patriarcal. Además, me permite escribir desde ser una *ñuu savi* (migrante), representado en un cuerpo de mujer indígena; cuerpo de historia, de luchas internas y externas.

Desde niña, cuidando de los animales en el monte, comencé a cuestionar el mundo: por qué me tocaba cuidar a los animales, ir al molino, a la escuela, a la iglesia, lavar la ropa y, sobre todo, peinarme. No me gustaba estar en casa ni en la escuela: no me sentía libre. Por eso me escapaba cada vez que podía para irme a jugar con mis amigas; eso le causó muchos problemas a mi mamá, en diversas ocasiones me dijo: —*¡tú eres un hombre o qué! Te sales sin decir nada y vuelves a la hora que quieres. ¿La calle es tu casa?*—. La reflexión de esa parte de mi vida fue y es base para buscar las fisuras a ese orden simbólico de género que normaliza esa exclusividad de tareas, comportamientos, responsabilidades, libertades y restricciones por ser mujer y ser hombre, lo cual en muchos momentos se vuelve pesado y doloroso. Sin embargo, llevar un trocito en mi ser de esa fuerza y dignidad de mi genealogía de mujeres *ñuu savi* es la llave para negarme a tener una vida sin sentirme libre; por eso

escribo, porque es el arma que tengo para expresar lo que somos, lo que sentimos, lo que queremos y lo que buscamos transformar como mujeres y hombres del pueblo de la lluvia.

En cuarto grado de primaria había escuchado a mi profesor decirnos que las/os del pueblo éramos difíciles: se refería a que no entendíamos. No supe la carga violenta y racista que había en el mensaje hasta después de migrar, a los 12 años de edad, a San Miguel Amatitlán y después a la Ciudad de Huajuapán de León, Oaxaca. Mi experiencia migratoria, implicó un reconocimiento de que mi dimensión corporal, mis emociones, “lugar donde se gesta la posibilidad de cambio” (Bartra, 2019: 35), me colocó en un cuerpo históricamente (dentro de esta estructura patriarcal, capitalista y colonial) negado, lastimado, violentado, estigmatizado y discriminado por ser mujer y además indígena de San Antonio Zahuatlán, por la forma de hablar, el color de la piel, la estatura y el largo de mi cabello. Era como estar en una nube de rechazo que no había experimentado en mi comunidad, lo que implicó aprender que era mejor negarme, omitir mi lugar de origen como una herramienta de sobrevivencia, sobre todo en la escuela secundaria de la ciudad donde mi compañero Braulio y yo fuimos los indios, es decir, los discriminados, por la mayoría de los alumnos y algunos profesores.

Además, el racismo heredado por la colonización ha normalizado que las y los indígenas somos y debemos estar marginados, sumergidas en la ignorancia para que otros y otras vengan a enseñarnos cómo vivir porque no tenemos conocimientos y de ese modo se nos enseña sutilmente a borrar nuestro cuerpo, memoria y callar la voz indígena. No obstante, migrar me regaló la experiencia por los espacios educativos y alternativos como CACTUS⁵, A.C., espacio político-organizativo donde coincidí con mujeres y hombres que me compartieron su rebeldía en contra del sistema capitalista y a tomar conciencia de mi condición *ñuu savi*, lo cual no dejó de ser un acto violento (Fanon, 2007; Rive, 2012; Méndez, 2013) pero que me volvió a conectar con mi raíz, permitiéndome nombrarme en primera persona y sentirme orgullosa de ser una *ñuu savi*, además de ser crítica frente al sistema capitalista (patriarcal y colonial) que nos ha tratado de extinguir como pueblo, física y espiritualmente.

⁵ CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos, A.C.) organización liderada por una *ñuu savi*, Bety Cariño Trujillo. Durante mi experiencia allí, se trabajó con cinco horizontes: comunicación indígena, economía comunitaria, educación para la autonomía, defensa de la madre tierra y derechos humanos para la justicia y la dignidad. Fui la responsable de este último horizonte.

Posteriormente, migré a la ciudad de México para estudiar la maestría, lo que implicó dejar a mi familia, mi colectivo “arado mixteco”, amigas/os, mi equipo de futbol, el trabajo y mi espacio de seguridad. Fue romper con muchos miedos que en otras ocasiones me habían paralizado y me hacían retroceder; después fue un encuentro con la historia y el presente de los feminismos, que era mi historia en otras mujeres (indígenas, rurales) de diferentes tiempos y geografías. Ese encuentro me marcó profundamente y cambió la dirección de mi vida a través de sus muchos aprendizajes; desde el espacio académico hasta caminar en entre la gente de la ciudad, tejido con la amistad feminista (tan fuerte y amorosa), el llanto, la soledad, el cuestionamiento de mi propia existencia, romperme, tejerme y desde la complejidad mirar con otros ojos la vida y los problemas que enfrentamos las mujeres indígenas, dejar de romantizar a los pueblos y nombrar el grado de violencia que viven las mujeres dentro y fuera de las comunidades (Pastor, 2021).

Asumirme feminista fue y es encontrarle otro sentido a mi vida: con cuerpo de mujer, cantar, bailar y caminar más libre, reconocirme en la otredad, redefinirme como *ñuu savi*, sobre todo direccionar y reposicionarme en mi camino (complejo) políticamente feminista, “sin regreso y sin garantía”. Y en ese camino es donde ahora estoy: me interesa la vida de las mujeres *ñuu savi* y sus problemas. Pienso que la participación político-social de las mujeres es necesaria, más cuando vemos que este mundo se direcciona a la mercantilización de todo, de la vida misma; eso implica que las mujeres estemos en los espacios político-sociales y que podamos formar parte de las decisiones familiares y colectivas. Son las voces de lluvia que faltan, hablar de ellas es pensar que ahí estoy, que no me he ido, que sigo cuestionando, ahora con ellas, las raíces del orden de género patriarcal.

En ese sentido, la historia que busco presentar como investigadora en este trabajo habla de nosotras las *ñuu savi*; estoy consciente de los peligros que implica contar solo una historia como advierte Chimamanda Ngozi Adichie (2009), o de caer en la subordinación en torno a las ideas, creencias, pensamiento y conocimientos comunitarios, cuando la apuesta es construir el conocimiento en colectivo, en el “nosótrico”, conocer el mundo desde mí y los otros (Peyloubet, 2014). No sólo quiero quedarme con lo que está al alcance de mis ojos y de mis oídos para contar la historia, sino dialogar con las diferencias y conectar desde las similitudes, lo que me parece un desafío necesario para llevar a la reflexión todas las aristas

del problema con mujeres y hombres de ambas comunidades, como una charla de un día cualquiera y tejer una comunidad dialógica.

La investigación que presento se propone también aportar a la discusión que se está dando entre mujeres de las comunidades, organizaciones, colectivos y espacios académicos. Esta conversación permite generar información específica sobre la diversidad de contextos *ñuu savis* y los procesos de cambios en los que se hacen visibles los obstáculos y las posibilidades de participación político-social de las mujeres indígenas, desde el marco situado de dos Agencias de Policía Municipal⁶ de la Región de la Mixteca Baja, con el fin de reconocer y registrar a través de contrastar los procesos de participación político-social de las *ñuu savi*, en los que las condiciones, intereses, oportunidades, escolaridad, tenencia de la tierra, red familiar, migración, entre otros elementos contextuales, marcarán la pauta de las diferencias y similitudes de estrategias para enfrentar este problema.

Mi trabajo se inscribe en la teoría feminista porque “pone al descubierto todas aquellas estructuras y mecanismos ideológicos que reproducen la discriminación y exclusión, sobre todo hacia el grupo social de las mujeres, la mitad de la humanidad” (Curiel, 2013: 3), analiza condiciones, relaciones de género y de poder de las mujeres y los hombres de etnias, religiones, costumbres y tradiciones diversas. También dialoga con las epistemologías que proponen el análisis, crítica y discusión sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser, basado en el racismo, clasismo y sexismo. Busca indagar acerca de cómo sigue operando la categoría de raza que estructura nuevas categorías dicotómicas: centro/periferia, interés/desinterés, teoría/práctica, privado/público, social/político que se materializan en las formas de pobreza, exclusión de las comunidades, en la participación de las *ñuu savi* en la investigación, en la escritura y el pensamiento (Quijano, 2020). En ese sentido, me posiciono teórica y políticamente desde el feminismo decolonial, comunitario e indígena⁷.

⁶ Las agencias son comunidades que componen una cabecera Municipal. La diferencia entre una Agencia de Policía con una Agencia Municipal se basa en la cantidad de población con la que cuenta: la Agencia de Policía debe tener un mínimo de cinco mil habitantes, mientras que la Agencia Municipal no debe ser menor de diez mil habitantes. Esto conforme a los artículos 10 y 11 de la Ley Municipal para el Estado de Oaxaca (2003).

⁷ Porque han centrado su interés en las mujeres de contextos comunitarios y su propuestas es con y para las mujeres (indígenas y rurales) en relación con el territorio-tierra y la comunidad en su conjunto, visibilizando la lucha y protección de los bienes comunes, acción subversiva en contextos rurales, pues, como afirma Federici (2013), para la reconfiguración del sistema capitalista ha sido indispensable la separación de los/as campesinos, en especial de las mujeres, y su relación con la tierra. Esta afirmación cobra sentido en las inmensas luchas que la mayoría de las mujeres siguen llevando a cabo para resistir la mercantilización y despojo del territorio-tierra por las concesiones mineras, por la vida misma.

Las *ñuu savi*, sujetas politizadas

La mayoría de las mujeres *ñuu savi* que dan vida a este trabajo de investigación colaborativa feminista transmiten los saberes de la siembra de la milpa, del frijol y de la calabaza, pues desde pequeñas nos educan acerca de cómo sostener una casa y sobre los cuidados de la familia, por lo que adquirimos conocimientos en el uso y manejo de plantas medicinales que nos curan el corazón-el cuerpo. Estas mujeres han ocupado diversos cargos del Sistema Normativo Interno. Sin embargo, poco se nos enseña o habla de aprender a cambiar un fusible cuando se nos va la luz, manejar un carro, una bicicleta, instalar las bocinas de la iglesia, de ocupar cargos de representación de mayor grado, tener la tierra a nombre propio, entre otras actividades inusuales para las mujeres. En cambio, los hombres son los que tienen la tierra a nombre propio y mejor posición para heredarla, pueden participar con menos dificultades en el espacio público político-social, tienen más libertad de salir fuera del hogar y de la comunidad, pero también tienen la carga de sostener económicamente a la familia, lo que los obliga en muchas ocasiones a migrar y vivir lejos de la familia y la comunidad.

Como parte del proceso de formación de este orden simbólico de género, niñas y niños son enseñados a desarrollar los papeles que representarán de grandes y a desplazarse por los espacios que “les toca”: para las niñas, el espacio privado-doméstico, la casa, la parcela. Después, con ciertas responsabilidades, se va interiorizando una identidad femenina *ñuu savi*. Algunas feministas han definido el ámbito del espacio privado “como el locus de la subordinación, negador de las potencialidades de las mujeres que buscan alguna expresión de transcendencia individual o colectiva” (Barbiere, 1991: 203), pues el hogar (la casa) está ampliamente ligado con la figura femenina y la capacidad de gestar de las mujeres: el embarazo, el parto, maternar y todos los trabajos de cuidados son vistos como propios para las mujeres y quienes se resisten son fuertemente cuestionadas y criticadas como “mujer pública”. Así lo han revelado también otras investigaciones.

La identidad de los hombres *ñuu savi*, por su parte, está relacionada con el rol de proveedor y jefe de familia, el trabajo de la siembra, el que toma las decisiones, la seguridad comunitaria, entre otras cargas de género. En ambas comunidades, los varones participan en cuanto son considerados ciudadanos, lo que sucede al cumplir los 18 años de edad o si se

convierten en padres antes de esa edad; es entonces que pueden tener obligaciones y derechos diferentes como ocupar cargos de mayor grado. En San Antonio Zahuatlán, ellos son los únicos que toman las decisiones de asuntos que le conciernen a la comunidad en general, como proponer y elegir autoridades, organizar y asistir a las asambleas de la Agencia y del comisariado; también son quienes resuelven los conflictos por tierras que se dan entre familiares o vecinos, violencia física en contra de las mujeres, entre otras controversias. En contraste, los hombres de Esperanza el Espinal comparten la responsabilidad de organizar y ser autoridad con las mujeres, aunque históricamente son ellos en su mayoría quienes organizan, gobiernan y administran el sistema de cargos comunal.

En ese sentido, la participación político-social de mujeres *ñuu savi* de ambas comunidades se expresa en el espacio religioso, la cofradía, el comité de salud, educación y festividad. Las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán aún no son consideradas para asistir a las asambleas donde se eligen autoridades comunales (Agente de Policía Municipal y Comisariado) e implementación de proyectos del Estado, ni en la conformación de las mayordomías de las festividades. Sin embargo, hay un grupo de aproximadamente 35 *ñuu savis* de distintas edades que pertenece a la organización del “Santísimo de la Vela Perpetua”; en ese espacio ellas toman sus propias decisiones en cuanto a la estructura interna, manejo de dinero, organización de la fiesta del aniversario, visitas a otras comunidades, reuniones con las autoridades comunales y religiosas. La mayoría de las *ñuu savi* que forman parte de la Vela Perpetua han tenido experiencia de asumir cargos en los diversos comités que se les permite por costumbre y son beneficiarias del Programa Sembrando Vida, punto de oportunidad que abre otro espacio de participación desde el trabajo de la tierra comunal.

En Esperanza el Espinal, las *ñuu savi* pueden asistir a todas las asambleas, ocupar cargos de autoridad y representación, aunque es poco frecuente que ellas sean Agente Municipal y formen parte del comité de seguridad. Sin embargo, hace trece años, por primera vez, a seis décadas de que se reconociera la ciudadanía femenina, una *ñuu savi* fue propuesta y elegida para el cargo de Agente Municipal. Este hecho simbólicamente fracturó el sistema de cargo de autoridad comunal, históricamente ocupado sólo por los hombres, aunque falta el análisis de su administración y aceptación como mujer-autoridad. La asamblea para la elección del Agente Municipal del año 2022 propuso y eligió nuevamente a Ruth para ocupar

ese cargo de alto grado, decisión que indica que el orden simbólico de género se está cuestionando y reconfigurando con la presencia de las mujeres.

De ese modo, mi investigación se centra en las *ñuu savi* de ambas comunidades que comparten la experiencia de participar en diversos cargos del Sistema Normativo Interno y el interés por participar en otros espacios del sistema de cargos, así como en reforzar en los que ya están participando. En San Antonio Zahuatlán, con las mujeres integrantes del “Santísimo de la Vela Perpetua” —que si bien tiene un carácter religioso, es un espacio de organización donde expresan sus voluntades, escuchan su palabra y se organizan para la solución de problemas— quienes, por su responsabilidad del cargo, enfrentan tensiones en la familia, con el Agente Municipal, mayordomías de otras festividades y con organizaciones de mujeres de otras comunidades; esto las lleva a estar inconformes en diversos momentos en las condiciones y de los espacios que les toca representar. Además son beneficiarias del Programa Sembrando Vida, con mujeres del Comité de Salud y Cofradía. En Esperanza el Espinal, con *ñuu savis* que participaron en el cargo de gestión y representación, de Agente Municipal, Comité de festividad, Salud y Cofradía, ya que son cargos que se derivan directamente de la asamblea comunitaria.

El territorio de las *ñuu savi*

Debo mencionar que, para este trabajo de investigación, la comunidad se debe pensar en mujeres y hombres con un entramado de relaciones que van más allá de las personas, la comunidad multidimensional; es decir, hay una dimensión espacial territorial, una historia (regularmente es oral), un orden religioso, jurídico, cultural, político y social comunitario (Díaz, 2007), donde hay tensiones que configuran las relaciones sociales y de poder, de modo que, evitar esencialismos en la comunidad permite reconocer la complejidad, respetar las diferencias y no esconder privilegios (Paredes y Guzmán, 2016).

Hablar del lugar donde están las *ñuu savi* se debe reconocer la diversidad de la región de la Mixteca, territorio donde los y las antepasadas se nombraban como el pueblo de la lluvia. Actualmente abarca los estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca, los náhuatl lo nombraron Ixtlan, que significa lugar de nubes o mixtecapan, país de mixtecos/as. Se divide en Mixteca Alta, Baja y Costeña, hay una diversidad de zonas geográficas, culturales, sociales, económicas y políticas; ahí es donde se enmarcan diferencias y similitudes del pueblo de la lluvia (Terraciano, 2013; Pastor, 2019).

El estado de Oaxaca, se conforma por 570 Municipios y más de 10 mil localidades con reconocimiento administrativo de Agencia Municipal, Agencia de Policía, Tenencia de Policía o Núcleo Rural. Son comunidades que integran una cabecera Municipal. La diferencia entre una Agencia de Policía con una Agencia Municipal, se basa en la cantidad de población con la que cuenta: la Agencia de Policía debe tener un mínimo de cinco mil habitantes y la Agencia de Municipal no menor de diez mil habitantes. Se puede ostentar la categoría correspondiente por dos formas; por petición del mismo Municipio, con la aprobación de la Legislatura del Estado, y por declaración del mismo Congreso, previo procedimiento del ente interesado. Lo anterior conforme a los artículos 10 y 11 de la Ley Municipal para el Estado de Oaxaca (2003).

Esta división territorial permite distribuir administrativamente los recursos económicos: participaciones y aportaciones federales del ramo 28 y 33, dinero que históricamente no llega en su totalidad a las agencias municipales y genera conflictos entre San Antonio Zahuatlán y su Municipio, San Miguel Amatitlán, así como entre Esperanza el Espinal y Santiago Huajolotitlán, su propio Municipio. Cada año implica para el Agente entrante dar una pelea para que les den los recursos económicos que les corresponden por derecho y se prioricen las obras públicas que la comunidad proponga. Esto tiene un efecto poco favorable para la vida de hombres y mujeres de ambas comunidades: se refleja en las malas condiciones de las carreteras de acceso a las comunidades, problemas con la luz eléctrica o el agua potable, precarios sistemas de salud y educación, la falta de gestiones de políticas públicas para mejorar las condiciones de vida y frenar la migración.

Bajo ese escenario, se ha configurado una relación compleja entre: mujeres indígenas, desarrollo, ciudadanía y democracia, cuyo discurso y materialización del desarrollo ha cambiado la vida cotidiana de los pueblos. La idea de modernidad y su promesa: el desarrollo, ha operado como estrategia de dominación cultural, social, política y económica. Ha reconfigurado el racismo, clasismo y sexismo, así como la devastación de la tierra y el territorio a través del capitalismo y el neoliberalismo que está cifrado en varios mecanismos de dominación patriarcal, escenario en donde las mujeres indígenas se vuelven importantes para las políticas del desarrollo (Quijano, 2000; Escobar 2014).

En ese sentido, el Estado establece una ciudadanía genérica y abstracta, que tiene como referente a un hombre de cierta clase, religión, heterosexual que poco representa a las

mujeres (indígenas y rurales). En los artículos 34°, 35° y 36° de la Constitución mexicana, regula una ciudadanía reducida a los derechos político-electorales, sin considerar la diferencia, y en la práctica difícilmente mujeres y hombres indígenas puede ejercer plenamente sus derechos. En ese sentido, la ciudadanía del modelo Estado-nación es reducida, acartonada (Hernández y López, 2004; Vázquez y Reyna, 2011).

San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal pertenecen a la región de la Mixteca Baja del estado de Oaxaca. San Antonio Zahuatlán es un territorio montañoso y su clima es de templado a moderado, lluvioso, de invierno seco; durante todo el año regularmente hace calor y la tierra es árida y erosionada, la propiedad de la tierra es comunal y la mayoría de las mujeres no tiene acceso a ella a nombre propio. Esperanza el Espinal está en medio de una cañada, su clima es templado y lluvioso, tiene un río que se desprende de la multitud de los cerros. Esta configuración, en ambas comunidades, ha permitido históricamente la dedicación casi exclusiva al cultivo temporal y de riego (en el caso del Espinal) de maíz, frijol, calabaza y pepino, lo que impuso un sello característico en el quehacer productivo, en la división sexual del trabajo, en la cultura y en la vida cotidiana de las mujeres y los hombres.

Con base en el Sistema Normativo Interno de las dos comunidades, existe un sistema de cargos de alto y bajo grado que tiene el carácter de obligatorio más que un derecho para los hombres: ellos asumen la responsabilidad de representar a la comunidad y trabajar para el beneficio colectivo. Los miembros de la autoridad son electos en una asamblea comunitaria; en ella participan únicamente los hombres mayores de edad y que estén en una mayordomía, para el caso de San Antonio Zahuatlán. Es aquí que las *ñuu savi*, con una ciudadanía reducida, pueden ejercer el derecho al voto, en su mayoría bajo el consenso del jefe de familia. Esto contrasta con Esperanza el Espinal, donde las mujeres tienen la posibilidad de asistir a las asambleas de decisión y representación comunal.

Para la mayoría de las *ñuu savi*, la forma de participación político-social dentro y fuera de las comunidades se ve menguada por la cultura del orden simbólico de género vigente (patriarcal, capitalista y colonial), que define y estructura las relaciones sociales y de poder en la vida cotidiana de hombres y mujeres, de tal manera que la supremacía masculina se fortalece y se mantiene en todos los espacios (Muñiz, 2002). Esta situación, sin embargo, no está exenta de fisuras, pues las mujeres cada vez más tienen una participación en los asuntos públicos de los pueblos, como es el caso de Esperanza el Espinal, en donde, desde el

año 2022, es una mujer quien representa el cargo de Agente Municipal. En San Antonio Zahuatlán, el comisariado se vio obligado a extender actas de posesión de tierras a más de 60 mujeres para que fueran beneficiarias del Programa Sembrando Vida, falta ver los alcances y rupturas de esos espacios de participación, punto de reflexión de la investigación.

Estos ejemplos nos indican que las cosas están cambiando, que no se mantienen igual; en este escenario clave de cambio cultural es donde haré uso de “los estudios culturales [que] tratan de construir teorías y descripciones políticas y contextuales sobre cómo se hacen, deshacen y rehacen los contextos [...] [y su sello distintivo es] no abandonar el compromiso con la complejidad, la contingencia, la contestación y la multiplicidad” (Grossberg, 2009: 31-45). Esto exige deconstrucción y reconstrucción del contexto comunal, el cual buscaré mostrar en esta investigación.

Una mirada al marco teórico-conceptual en contextos *ñuu savi*

En esta construcción del tejido del marco teórico-conceptual, es importante “profundizar y enraizar” los conceptos con las actoras sociales y el contexto *ñuu savi*, lo que me obliga a poner especial atención en cómo abordarlos y operativizarlos en el campo, así como estar consciente de las limitaciones de los mismos —lo que significa que es indispensable estar en una constante reflexión entre: el campo, la teoría y el bagaje epistemológico, en ese estar a dentro y a fuera; estar atenta a las rupturas y continuidades del proceso de investigación—. En ese sentido, haré uso de los siguientes conceptos teóricos y de análisis: género, orden simbólico de género, participación, espacio público y privado, público político-social e interseccionalidad. Aclaro que mis conceptos buscan ser dialógicos, dinámicos y relacionales con el contexto del problema de investigación.

En un campo tan complejo, la participación de las mujeres indígenas no se da en una sola dimensión y de forma dicotómica, sino en diversos espacios, direcciones, niveles y límites entre las distintas comunidades. Las mujeres están al frente del trabajo de la tierra, de la casa, en la cofradía, espacios religiosos, comités (educativo, salud, agua, festividad); en la organización de las fiestas, asambleas, programas de gobierno, proyectos productivos, organizaciones, cooperativas, colectivos de mujeres y mixtos, movimientos indígenas por la defensa (de la tierra, el territorio, los cerros, el agua, el bosque y el aire); en cargos comunales, municipales, estatales, federales e internacionales; espacios de participación al que pueden o no acceder por su condición de género, pertenencia étnica y de clase.

Para quienes habitamos en una comunidad, la construcción del género, la masculinidad y feminidad, se asume de forma distinta al medio urbano. El contexto es base fundamental para marcar las pautas de socialización del género, influye el orden cultural, político, social, económico, religioso, la ubicación geográfica, acceso a la educación, la migración, las oportunidades de mejorar las condiciones de vida o precarización de derechos básicos. En ese sentido, el concepto de género en mi estudio es el conjunto de símbolos, prácticas y representaciones y prácticas socialmente impuestos para determinar que es una mujer y hombre, serán vistos como seres con capacidades y potencialidades distintas, además bajo el orden de género se sostiene como hechos incuestionables y legitimadores de relaciones de opresión para las mujeres (Scott, 1986; Wzimmerman, 1999).

De acuerdo con Scott (1986), el género se puede estudiar en dos dimensiones: el que estructura la sociedad a través de las relaciones dicotómicas y desiguales entre las personas en masculino y femenino, estas relaciones se muestran en la identidad subjetiva, en los símbolos, representaciones y normas, que podemos encontrar en las doctrinas e instituciones: educativas, religiosas, la familia, la ciencia, el derecho, la política, la economía y medios de comunicación, que reiteran el significado y discurso de lo que es una mujer o un hombre en la sociedad. Por otra parte, el género es un espacio donde se estructura, articula y se distribuye el poder de forma diferenciada.

Sin embargo, aclaro que el concepto género por sí mismo no alcanza para dar respuesta al problema de la participación público político-social de las mujeres *ñuu savi*, que viven en un contexto tan complejo como son las comunidades *ñuu savi*, donde se imbrican otro tipo de opresiones como sujeto colectivo que son las comunidades indígenas. Es así que surge la necesidad y el desafío de utilizar el orden simbólico de género desde el enfoque interseccional en San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, pues es un instrumento que permite deshilar las desigualdades, la afirmación y reproducción de las relaciones sociales y de poder que se instituyen en la vida social, religiosa, festiva, jurídica, económica y política de la comunidad (Muñiz, 2002; Cabnal, 2010; Espinosa, 2011; Paredes y Guzmán 2016).

Para las *ñuu savi*, como para muchas mujeres indígenas, no ha sido fácil lograr participar en diversos espacios sociales y políticos; si algo no se cuestiona en el orden simbólico de género que produce y reproduce el significado de ser mujer o ser hombre, son los deberes y las prohibiciones para mujeres y hombres. La vida cotidiana está estructurada

sobre estas normas de género que van perfilando espacios exclusivos de hombres y de mujeres, reforzados por ideologías, teorías, discursos y prácticas: jurídica, religiosa y educativa. Como la idea de lo público y lo privado, que ha funcionado como principio de exclusión para las mujeres (indígenas). De acuerdo con Carole Pateman (1989) y Alejandra Massolo (1994), la teoría de la política liberal no sólo no incorporó a las mujeres al escenario político, sino también fortaleció esta dicotomía de los espacios. Lo privado está asociado con lo doméstico y las mujeres; lo público, con las instituciones políticas y los hombres, ligado con una serie de polarizaciones entre razón-emoción, interés-desinterés, dependencia-independencia, donde las mujeres se han encontrado inmersas, pero no estáticas para transgredir la norma.

Por su parte, Celia Amorós (1985) afirma que no en todas las épocas y sociedades lo privado y lo público han tenido las mismas connotaciones que en la actualidad; que esta dicotomía es entonces histórica y contextual. Sin embargo, en el presente articula las sociedades jerarquizando los espacios, lo que otorga más valor a las actividades del espacio público por ser el del reconocimiento, de la mirada pública (puede haber alguna excepción). Por el contrario, las actividades del espacio privado son las menos valoradas, fuere cual fuere su contenido. Entonces la autora propone llamarlo “el espacio de las idénticas”, porque ahí no hay nada que repartir en cuanto a poder o prestigio porque son las mujeres las repartidas ya en este espacio. De ese punto de vista de Amorós difiero, pues las mujeres *ñuu savi* adquieren un tipo de poder, prestigio y reconocimiento en ese espacio —pienso en las parteras, curanderas, cocineras de las fiestas patronales—.

Considero que la dicotomía entre lo privado y lo público, la esfera del hogar y la familia e instituciones políticas, no están en oposición de un espacio con otro, si bien no son simétricos; tampoco están desvinculados. Se encuentran relacionados; es decir, las mujeres *ñuu savi*, como en muchas otras sociedades, han sido relegadas preferentemente al espacio privado: al cuidado y afecto de la familia, a los trabajos de esposa y madre, alejándolas de aquellos espacios públicos donde se toman decisiones principales que inciden de manera directa en ellas y la comunidad. Sin embargo, los trabajos que realizan permiten que los hombres en su mayoría salgan a realizar las actividades de los cargos comunales y con eso, la organización de lo público-político, de modo que las mujeres no están ajenas a ese espacio.

Finalmente, Carole Pateman (1989), como Celia Amorós (1985), coincide en que la separación liberal-patriarcal de los espacios público y privado se ha convertido en un problema político, por lo que son importantes las interpretaciones específicas de lo público y lo privado —en el contexto— y que mientras a las mujeres se las identifique únicamente con el trabajo de cuidados del espacio privado, su estatus en la esfera pública siempre se verá disminuida —y añadido, que se hagan comunitarios los cuidados de la familia—. En ese sentido, en mi estudio la categoría espacio público y privado será retomado críticamente para conocer y analizar el orden de género: dónde se encuentran las mujeres *ñuu savi*, cómo participan, en qué lugares están ausentes y por qué.

Además, Paloma Bonfil añade en su análisis sobre cómo retomar la esfera pública y privada en un contexto comunitario, y afirma:

Desde esta perspectiva, la construcción de lo privado en el espacio de las unidades domésticas de producción y reproducción está definida por las pautas culturales sancionadas desde los espacios públicos y colectivos. Así, tanto el universo privado —de lo familiar, lo doméstico, la reproducción— constituye una preocupación del que hacer público, como el ámbito abierto y colectivo —público— se definen, al menos en partes, por la posición que sus integrantes tienen dentro de las esferas privadas y domésticas de la organización social (Bonfil, 1999: 34).

Por ello, considero necesario utilizar la categoría público político-social, que refiere a ese complejo de relaciones de género y de poder en los espacios de participación como una continuidad relacional entre lo social y lo político, con el fin de no caer en dicotomías polarizadas y convencionales de ver la participación de mujeres y hombres *ñuu savi* en un solo espacio y darle un valor diferenciado. Por su parte, la autora Karina Ochoa (2005) sostiene que la producción para el ámbito público se ha constituido también desde los espacios privados/domésticos y la acción privada se ha forjado en espacios públicos. En ese sentido, existen dos dimensiones de lo público; la esfera de lo público social, que responde a los ámbitos de participación tendientes a la acción colectiva, y la esfera de lo público político, vinculada al poder político formal, institucional y de gobierno. Ambos espacios son públicos y colectivos donde se resuelven asuntos de interés común, por lo que no hay una disociación entre ellos. Por eso considero oportuno hablar de lo público político-social.

También lo es porque este proceso de investigación colaborativa se aleja de la política convencional que se refiere únicamente como político a una serie de actividades: gobierno

municipal, estatal y federal, partidos políticos, consejos, diputaciones y senadurías. En su lugar, se enmarca en los estudios feministas que evidencian que la política “no se reduce a las instancias y procedimientos convencionales, sino que abarca un complejo de relaciones de poder y formas de ejercicio del poder, desde las interrelaciones personales y la vida cotidiana” (Massolo, 1994: 22).

El enfoque interseccional mi hilo conductor

En un país donde el racismo se presenta en la vida de las mujeres *ñuu savi* de muchas formas y que tiene la peculiar arrogancia de saber cómo integrarlas en los espacios de participación política sin conocer su contexto, los criterios para participar en las comunidades (además del género) y sin conceder espacios para las aportaciones de la experiencia de las mujeres indígenas y rurales, el enfoque interseccional cobra relevancia para ampliar el horizonte sobre el análisis del tema.

La postura crítica y reflexiva del feminismo de la interseccionalidad se distingue a partir del descentramiento del sujeto del feminismo y pone en crisis las “políticas de la identidad” al cuestionar la mirada sesgada del feminismo hegemónico, que unifica la experiencia y opresión de todas las mujeres como si fuéramos iguales; en ese sentido, las demandas se direccionan a un perfil específico de mujer (blanca), dejando fuera a las mujeres racializadas como indígenas, rurales, negras, afrodescendientes, migrantes (Cubillos, 2015).

El movimiento feminista negro de Estados Unidos de Norte América de los años 70 politiza esta categoría al cuestionar fuertemente la complejidad de ser mujer negra, fruto de varias diásporas que ponen en duda toda noción simplista del ser mujer, señalando la desintegración de este prototipo hegemónico al visibilizar los efectos simultáneos de discriminación que pueden generarse no solamente en torno al género, sino también a la raza y la clase (Combahee River Collective, 1977; Crenshaw, 1989, Hill Collins, 1990; Hooks, 2008).

Posteriormente, la jurista Kimberlée Crenshaw, definió la interseccionalidad como “la expresión [materializada] de un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas, de esta manera revela las diversas formas en que la raza, el género y [la clase] interactúan para dar forma a complejas discriminaciones de mujeres negras...” (Crenshaw, 1989:139). Asimismo, la autora afirma que hay dos formas en cómo funciona la interseccionalidad: a nivel estructural y político. La estructural apunta a la imbricación de

sistemas de discriminación y excluyente por género, raza y clase, y tiene efectos específicos en la vida de las personas y en las comunidades indígenas. La política ayuda a entender cómo las estrategias políticas que se concentran en una sola dimensión de desigualdad apartan de sus agendas a las sujetas/os cuya condición de exclusión es por las imbricaciones de diversos sistemas de opresión, como es el caso de las mujeres *ñuu savi*; se corre el riesgo de que las estrategias políticas que buscan fomentar la participación política democrática, como el Programa de Sembrando Vida, reproduzcan y refuercen aquellos sistemas de poder que actúan articuladamente al no dar cuenta de la heterogeneidad de las comunidades indígenas.

De forma paralela, la autora Patricia Hill Collins (1990) plantea la interseccionalidad como una “matriz de dominación”, en la que interactúan distintos sistemas de opresión y que se organiza a través de cuatro dominios: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. El estructural son los factores que organizan las relaciones y el acceso al poder en una determinada sociedad como: la política, el derecho y la religión. El disciplinario facilita la opresión derivada del dominio estructural a través de instituciones estatales, burocráticas, civiles y religiosas. El hegemónico permite validar socialmente la opresión, articulando los dominios anteriores mediante creencias, valores, cultura, discursos y prejuicios entre otras ideologías. Finalmente, el interpersonal alude a las relaciones intersubjetivas que conforman el camino vital de las personas.

En ese caso, la matriz de dominación se concibe como diversos sistemas de opresión que están interactuando de manera interdependiente y de recíproca construcción, de forma dinámica e inclusive puede ser contradictoria, porque abre la posibilidad de que determinados grupos sociales estén en posición de opresor y oprimido al mismo tiempo. Esta mirada de la autora me permite analizar finamente la constitución de las relaciones de hombres y mujeres *ñuu savi* bajo el orden simbólico de género, cruzada por esta matriz de dominación por el que han vivido históricamente las comunidades indígenas como sujeto colectivo-oprimido; pero al interior de la comunidad, son los hombres como grupo los que participan en el espacio público político-social sin tantas dificultades, donde adquieren poder, prestigio y reconocimiento, entre otros privilegios que indica su conformación como un grupo social que oprime a las mujeres. Con esta afirmación no busco constituir dicotomías rígidas: mujeres contra hombres, víctimas contra victimarios, sino deshilar cómo opera el orden simbólico de género de manera interseccional en las *ñuu savi*.

En ese mismo sentido, está el propio jardín del bagaje teórico de la interseccionalidad de las feministas de *Abya Yala*: Viveros (2008); Mohanty, (2008); María Lugones (2010, 2011); Yuderlys Espinosa (2014) y Ochy Curiel (2014), quienes desde el feminismo decolonial hacen la propuesta de “la radicalización del feminismo” a partir del análisis y reflexión sobre una matriz de dominación múltiple e imbricada que nombran colonialidad de género. Es una postura que plantea que la opresión de género no puede ser homogeneizada (universal) ni desvinculada de otros sistemas de opresión: la clase y la raza.

La autora y activista Ochy Curiel (2014) afirma que el feminismo decolonial pone en evidencia cómo la colonialidad ha interceptado también el feminismo, lo que hace que las mujeres (indígenas) del “Tercer mundo/países subdesarrollados” o “del Sur” sean concebidas como objetos y no como sujetas con capacidad de agencia, dueñas y tejedoras de su propia historia y sus resistencias, dejando libre el paso a una colonización discursiva (Mohanty, 2008), de la cual mi trabajo se desmarca. Por esto la importancia de que mi investigación tenga un enfoque interseccional fuera de las estructuras jerárquicas y desde posturas no subordinadas (Gargallo, 2008; Espinosa, 2011).

En conclusión, la interseccionalidad desde la teoría feminista propone comprender las relaciones sociales de dominación a partir de una matriz donde se articulan y construyen de manera dinámica y contradictoria distintos sistemas de poder (Lugones, 2010, 2011; Ochy, 2014; Mohanty, 2008; Viveros, 2008). La interseccionalidad también es una herramienta conceptual y analítica útil para la investigación (feminista), que permite comprender las formas particulares en que el género se cruza con otros ejes de exclusión –por la etnia, la clase y la raza en diferentes contextos, niveles y ámbitos–. De ahí que en mi investigación sea una herramienta conceptual para el análisis de la participación político-social de las mujeres *ñuu savi*.

Metodología

Mi investigación se propone como un acto para descolonizar el conocimiento, lo que implica no separar lo teórico-metodológico con la práctica política para sumarse a los esfuerzos por dejar de ver y tratar a las mujeres indígenas como víctimas y sin conocimiento. Esto significa llevar el análisis y discusión del problema en colectivo, darnos voz a las/os subalternas, tejer la historia no lineal y abrir las posibilidades de transformar nuestra realidad. Por lo que es importante tejer relaciones de horizontalidad, reconocer nuestras similitudes y diferencias y

un diálogo que involucre y beneficie a las que participemos y al resto de la población de ambas comunidades (Kaltmaier, 2012; Rappaport, 2015).

Propuesta que ligo con la teoría feminista decolonial, comunitaria e indígena porque centran su interés desde dónde y cómo viven las mujeres, sin dejar de lado la interseccionalidad de género, etnia, clase, economía y educación, entre otros factores que constituyen la forma de participación político-social de las *ñuu savi*. Esto para comprender las relaciones de género y de poder en un determinado contexto, además de encontrar “cuáles son las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio [de las mujeres en la comunidad]” (Grossberg, 2009: 17).

El proceso de mi investigación busca además subvertir las lógicas de producción de conocimiento positivista euro-androcéntricas, donde la voz hegemónica sigue siendo la de los hombres (blancos), configurando relaciones de dominación, jerarquías, la asimetría actoras-investigadora, la producción del saber del sujeto racional y las otras son construidas como seres inferiores. En ese sentido, la reflexividad académica se convierte en una herramienta básica para repensar la forma de relacionarme con las mujeres y hombres de la comunidad, subrayar el papel de las *ñuu savi* como actoras sociales y políticas, y el compromiso de no caer en la comodidad intelectual (Quijano, 2000; Kalmaier, 2012).

También parto de la propuesta de la investigación cooperativa porque se tejen a través de un compromiso político y epistemológico que permiten a las personas realizar sus propios análisis de su condición y actuar. En ese sentido, la investigación cooperativa abre la posibilidad de que el proceso sea un camino abierto al error, a la innovación metodológica, basado en la crítica, “en un ir y venir entre experiencia y reflexión” (Espinosa, 2020: 7), que nutre el conocimiento compartido, las discusiones y soluciones del problema de la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* (Núñez, 1996; Pearce, 2015; Espinosa, 2020).

En sentido, retomo la propuesta de Ana María Fernández (2017), que invita a desdisciplinarse, deconstruir las lógicas de la academia unidisciplinaria para utilizar la diversidad de disciplinas que hay, lo que permite pensar en un campo de problemas y no en un objeto de conocimiento. De esa manera se abre un terreno que rescata la diversidad, la multiplicidad de miradas, conocimientos y prácticas del modo de vivir de las *ñuu savi* en los ámbitos cotidianos y públicos. Pensar problemáticamente implica organizar estrategias

metodológicas, hacerse de una caja de herramientas que haga un puente entre la teoría y la metodología; en mi caso, para responder las preguntas, objetivos y enfoques que busca este trabajo colectivo, hago uso de la historia oral como un instrumento para reconstruir el contexto de las comunidades con voces de las/os *ñuu savi*, desentrañar el orden simbólico de género y colonial (Rivera-Cusicanqui, 1990; Moss, 1991).

De esta caja de herramientas hice entrevistas dialógicas, ya que permiten lograr una relación de dialogo horizontal en el proceso de investigación para que las actoras se involucren en la producción de conocimiento compartido y de ese modo tejer las narrativas de la experiencia de las/os *ñuu savi*, que constituyen un conocimiento desde su realidad. También hice observación participante/diario de campo, a partir de los cuales centré mi interés y participación activa en visibilizar la experiencia de la vida cotidiana de las mujeres para problematizar, identificar e interpretar la información.

De igual manera, recurrí a la etnografía y autoetnografía: porque soy de San Antonio Zahuatlán, esta herramienta me permitió reflexionar mis emociones y en cómo me siento en el proceso de investigación y el intercambio de saberes con las *ñuu savi*. En el sentido de la relación horizontal investigadora-actoras, en un estar adentro y afuera de la comunidad (Guber, 2001; Castañeda, 2010), también “hace pie en las emociones y en cómo siente todo el tiempo el intercambio con las y los otros; el reconocimiento de sus propias experiencias le invitan a ocupar una posición no estática sino dinámica y jugar con su centramiento y descentramiento en la acción” (Scribano y De Sena, 2009: 6), para no contar una historia lineal, sino construir los contextos de manera compleja y articulada. También se realizaron talleres para abordar la participación político-social en grupo y con temas de interés de las propias mujeres.

Al poner en dialogo y práctica mi caja de herramientas metodológicas, estuve en un ir y venir entre las dos comunidades, asistí a las fiestas más representativas de cada comunidad y también a fiestas particulares en las que me invitaron; asistí y apoyé en la cofradía; estuve en las asambleas de cambio de autoridad; reuniones de los comités donde participan las mujeres de ambas comunidades; reuniones del Programa Sembrando Vida y de la Vela Perpetua para el caso de las mujeres de San Antonio Zahuatlán; misas y rituales más importantes de ambas comunidades; visitas casuales y planeadas con las/os *ñuu savi* y Grandes del pueblo, planeé visitas para entrevistas dialógicas, apoyé en la siembra y cosecha

de la milpa y acompañé con asesorías legales de administración municipal a las autoridades de la Agencia Municipal de ambas comunidades.

Los capítulos

El estudio, está dividido en cuatro capítulos. En el primero, desarrollo la problematización del contexto social, político, económico, religioso, educativo, participativo donde se encuentran las *ñuu savi*, con el objetivo de entender bajo qué condiciones mujeres y hombres desarrollan sus roles de género, organizan su sistema de cargos, participan en el espacio público político-social, así como mostrar las permanencias y continuidades del orden simbólico de género en relación a la participación político-social. Para eso, es fundamental saber: quiénes son las *ñuu savi*, caminos y espacios de ambas comunidades, la organización de las distintas instituciones comunales y cómo participan. Todo esto, como parte de la columna vertebral de mi trabajo, es un campo donde se destaca el concepto de orden simbólico de género desde las teorías feministas.

En el segundo capítulo se extiende el análisis sobre la experiencia de participación de las mujeres indígenas a través de conceptos y momentos históricos que inciden en la participación político-social de las mujeres en el espacio público; la participación desde las *ñuu savi*, el desarrollo, las múltiples ciudadanías, derecho al voto, ciudadanía familiar mediante una reflexión realizada desde la teoría feminista comunitaria e indígena que ha enriquecido esta investigación y de algún modo me ha permitido nombrar (con las propias limitaciones) los desafíos que implica participar político-socialmente. Para ello, se profundizó en las categorías: orden simbólico de género, participación, público y privado, público político-social, mismos que son los lentes epistémicos que permiten adentrarme a la problemática para observar los modos, estrategias de participación de las *ñuu savi* frente a un contexto de relaciones de género y poder.

El tercer capítulo abordó la experiencia de participación pública político-social de las mujeres *ñuu savi* de ambas comunidades, que se destaca en diversos espacios comunitarios: la Casa de Salud, Comité festivo, la Cofradía, la Organización de la Vela Perpetua, la Agencia Municipal, todos vinculados al Sistema Normativo Interno de cargos comunitarios, donde se cruza con su condición de género, edad y estado civil, cobra relevancia para ocupar cargos de alto grado. La comunidad se dibuja como ese espacio multidimensional para relacionar la participación de las mujeres con su contexto histórico, cosmogónico, creencias, religión,

saberes, afectos y prácticas, que permite abordar la participación político-social desde lo cotidiano y obliga a ampliar el concepto de participación política basada en términos de la democracia mexicana.

En ese sentido, para dar cuenta de que la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* que no se da de forma lineal ni en un solo sentido sino en múltiples espacios, en este capítulo reflexiono sobre la presencia de las mujeres en diversos espacios comunitarios en donde también se define, toma forma y rostro lo político; prácticas fundamentales para vivir en comunidad, donde todas las personas adultas, jóvenes e infancias, tierra y territorio somos parte. A la par les permite hacer y estar en procesos de politización, al organizarse, tomar decisiones, desenvolverse, incidir, hacerse escuchar, problematizar su realidad colectiva e individual, donde se destaca su liderazgo y conocimientos, que en ocasiones son apreciados y tomados en cuenta para ocupar cargos de alto grado. Todo eso, cobra sentido como otra forma de hacer política.

En el cuarto y último capítulo de mi trabajo reflexiono sobre las similitudes y diferencias que hay en la participación de las mujeres *ñuu savi* de ambas comunidades, con el propósito de entender los procesos de cambio que se generan al integrar a las mujeres en los espacios públicos políticos, históricamente ocupados por hombres y cómo la comunidad es “otra” con la presencia de las mujeres en lugares negados por el orden simbólico de género que organiza la vida comunitaria. Después abordo el Programa Sembrando Vida en San Antonio Zahuatlán, como una vía que permitió a las mujeres beneficiarias experimentar experiencias de participación poco tradicional, establecer prioridades de la siembra del campo antes que el cuidado de la casa y la familia, entre otros beneficios y contradicciones que se materializaron en la participación de las mujeres.

También, analizó el tema de la violencia simbólica de género como un elemento presente que enfrentan las mujeres en el momento de participar en el espacio público político-social, ya que su presencia y participación pone en juego los principios del orden simbólico de género donde la figura del hombre es el instrumento simbólico y material que el sistema patriarcal tiene para dominar el espacio público político. Lo que obliga a las *ñuu savi* a buscar estrategias para desarrollar una participación más llevadera y placentera, punto que también es reflexionado en este capítulo, para finalmente cerrar con los retos y desafíos que tienen no

solo las mujeres, sino también, la comunidad, el Estado y otros actores que inciden en la participación de las mujeres indígenas y rurales.

Finalmente, es pertinente aclarar que, algunos nombres a lo largo de mi trabajo fueron modificados a petición personal, en consideración a la reflexión y opinión que tienen sobre cierto tipo temas.

Capítulo 1. El orden simbólico de género de los pueblos de la lluvia; una mirada multidimensional del contexto de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, Oaxaca

Naa ndakua'a ñu'ún	Te ofrezco mi tierra
Nda'a kue yutu kuii tsi ñáá ndayaá	Las hojas frescas/secas
Kue yucha nuú kueé ñaa nduú	Los ríos en amaneceres
Nuú núu viko tsi savi yuchilu	Nublados con llovizna lenta
Rii ndakachí nuú ñaa stutsi iniyu	Que lavan mis heridas
Nchaa taa tuvi u'un xiko kuia	Desde hace 500 años
Raa kuéé ndíi ndusava'i	Y que no termina de limpiarse...

Celerina Patricia Sánchez (fragmento del poema Ndakua'a /Regalo)

En este capítulo problematizaré el contexto en donde se encuentran las mujeres *ñuu savi* que motivan esta investigación para dar cuenta de sujetas sociales en condiciones complejas de abordar debido a su pertenencia de género, étnica y de clase que contienen el sello de la negación de lo indígena en la conformación del Estado-nación, a través de relaciones de dominación y opresión que condicionan la vida material comunitaria. Un escenario en el que las mujeres indígenas también aparecen subsumidas en la idea de una comunidad como un todo homogéneo, armónico y sin tensiones —cuando para nada es así—.

Además, por su adscripción campesina, pertenecen a un grupo social excluido, colocado históricamente al margen del desarrollo industrial-capitalista, que tiene como prioridad lo urbano ante lo rural. Son mujeres y hombres construides bajo relaciones de un orden simbólico-cultural de género que permite estructuralmente la subordinación de las mujeres, asignándoles un lugar secundario, poco reconocido y valorado en los espacios que constituyen lo privado y lo público en lo político-social, jurídico, económico y de trabajo dentro y fuera de la comunidad.

A pesar de que son las mujeres las que sostienen la vida cotidiana, continúan siendo invisibles en las estructuras formales de representación y decisión, ya que no se ha logrado hacer comunitarios los trabajos de cuidado y trasladar las preocupaciones del mundo privado al ámbito público político; por lo cual muchas veces su participación pública social implica una serie de sacrificios y problemas personales. Las dificultades que enfrentan para tener voz y voto en sus comunidades permanecen (Espinosa, 2000), situación que no es diferente en los contextos *ñuu savi* que presento.

En ese sentido, el contenido y significado de la participación político-social va en función del contexto comunitario que está organizado a través de las relaciones simbólicas de género y poder que construyen la subjetividad de hombres y mujeres que estructuran espacios privados y públicos; de modo que las *ñuu savi* no pretendemos hablar de una sola forma de participación política desde las narrativas hegemónicas enmarcadas en la democracia mexicana, sino desde la contribución a la vida pública política-social comunitaria. La organización de lo público no existiría sin la organización de lo privado porque no hay una disociación entre ellos y es necesario reconstruir esa relación analíticamente para ver su conexión y no pensar que son espacios sin ninguna vinculación, puesto que se explican uno al otro. Entonces la participación pública político-social de las mujeres se visibiliza, cobra sentido, relevancia y se politiza.

Para reconstruir la comunidad en mi estudio parto de la noción de Floriberto Díaz (2007) porque se acerca a la concepción del significado de pueblo o comunidad para las y los *ñuu savi*. El autor señala que la comunidad no es solamente un conjunto de personas, sino que es un sistema de relaciones: entre el territorio, la tierra, sus habitantes y el sentido de pertenencia; el consenso a través de la asamblea general para la toma de decisiones; el tequio como forma de trabajo colectivo, de servicio obligatorio y gratuito; una variante de la lengua del pueblo donde todas/os nos identificamos; la organización que define lo político, cultural, social, religioso y económico; el sistema de impartición y administración de justicia; compartimos una historia, un pasado, presente y futuro.

Sin embargo, desde el feminismo (comunitario e interseccional) y a través del orden simbólico de género se devela que el sistema de relaciones que constituye la comunidad no es precisamente armonioso. También existen tensiones, conflictos, carencias, violencias e injusticias sociales; por lo tanto, la comunidad se convierte en un espacio multidimensional donde la vida está condicionada y regulada por una serie de factores y depende de un conjunto de relaciones de poder o matrices de opresión (género, etnia, raza, clase) que no operan de manera independiente, sino de forma interseccional e influyen en cómo se produce y reproduce la vida material de mujeres y hombres en los contextos *ñuu savi*.

Para este caso, para analizar y presentar a las comunidades en sus diversas dimensiones me serviré del concepto orden simbólico de género, ya que es una perspectiva que permite pensar y analizar los múltiples espacios de participación, la separación de los

cuerpos en femenino y masculino, la exclusión, dificultades y estrategias que las *ñuu savi* enfrentan a la hora de participar y en cómo se perpetua el simbolismo masculino en las estructuras sociales y de poder.

Lo simbólico cobra sentido en las representaciones de género en el contexto cuando a través de éste los pueblos enuncian las normas de la organización social, política, jurídica, económica y festiva. Además, estructura los espacios, los modos de participar en ellos y significa a las personas que lo ocupan. Se cruza con la etnia, raza, clase y generación, de modo que se liga con la perspectiva de la interseccionalidad que apunta a cómo las distintas formas del poder y la opresión se tejen para normalizar la dominación diferenciada de mujeres y hombres indígenas.

Primero abordaré la historia y ubicación geográfica de las comunidades para reconocer los matices de la tierra y territorio *ñuu savi*, cómo inciden en la constitución de la subjetividad de sus habitantes las condiciones de vida a las que se enfrentan, con el fin de conocer las realidades en las que habitan las mujeres en los diversos espacios comunales y niveles de participación. Posteriormente, describiré cómo es ser mujer y hombre en el contexto *ñuu savi*, sin caer en el esencialismo de considerar que hay una sola forma de serlo, sino a partir de cómo se significan las personas en los espacios de participación a partir del sexo con el que nacemos. Después retomo cómo se organiza el espacio privado y público, donde lo privado tiene que ver con la vida cotidiana, la unidad doméstica familiar, económica, educativa y de trabajo, mientras que lo público político-social, con base al Sistema Normativo Interno, se expresa en la asamblea y el tequio. Finalmente cierro con la posesión de la tierra desde el orden simbólico.

Las condiciones de existencia que comparten las *ñuu savi* de ambas comunidades suelen ser poco favorables; esto se refleja en que la mayoría de ellas no poseen la tierra ni una economía estable, presentan un nivel escolar limitado, con largas jornadas de trabajo de la casa y fuera de ella (poco valorados), tienen hijos y pareja. Pese a las dificultades del contexto, han incursionado en el mundo de la participación público político-social y se han descubierto mujeres fuertes, capaces de mirarse y reconocerse desde otro lugar distinto al tradicional.

1.1. Entre los cerros: una mirada al contexto de San Antonio Zahuatlán

[Xóchitl, dice] soy, bueno, somos porque tú también tienes ombligo aquí... ¿Te acuerdas cuando íbamos al río, juntar la leña, según, pretexto no más pa' nadar? Respondo: —sí—. [Xóchitl] Hablábamos y jugábamos con las piedras. También cuando me hiciste brincar la barranca que según era la frontera y me quebré mi brazo. —Sí, perdóname—. [Xóchitl] Porque decías que un día seríamos migrantes como en la novela [reímos]. —Las *ñuu savi* pertenecemos a las piedras de río, a los cerros, al monte que nos abraza con alegría cada vez que recordamos y volvemos a la raíz— (Xóchitl, Elsa, 2023).

San Antonio Zahuatlán, la tierra *ñuu savi* que me vio nacer, en un atardecer melancólico —sentimiento que mejor le sienta al sol de otoño y a mi corazón ahora que escribo lejos de mi tierra—, 23 de octubre de 1987, cinco de la tarde, con aire fresco, hojas caídas, pasto mojado, cerros vestidos todavía con mechones de color verde, adornados con flores amarillas de muerto y de “huacal”. Mi madre recuerda todavía los dolores del parto; dice que en manos de doña María, la partera del pueblo, cayó mi cabeza y cortó mi ombligo, que le debo la vida, y a mi padre consternado por la noticia de que tuvo otra hija. Fui rechazada por nacer con el sexo femenino, pese a que mi papá es una persona bastante razonable con espíritu de lucha comunitaria, me integro e inspiro a continuar en la defensa por la vida comunal, tiene muchas prácticas machistas propias de su tiempo, espacio y falta de oportunidades. La participación de las mujeres en el pueblo es un tema que nos confronta y nos obliga a ponernos de acuerdo en ideas y reflexiones entorno a lo comunitario.

Mi comunidad está a dos horas de la ciudad de Huajuapán de León, Oaxaca, región de la Mixteca⁸ baja, “el país de las nubes”, cuna del jarabe mixteco y la canción mixteca, cultura que persiste y resiste a más de 500 años del proceso de colonización —lo que nos caracteriza como personas tercas y rebeldes de raíz “*Iya nacuaa teyusi ñaña*”, rey guerrero 8 Venado, Garra de Jaguar⁹—. Los Grandes (abuelos), quienes tienen el valor simbólico de la palabra bonita, adornada, de honorabilidad y prestigio, dicen que nuestro pueblo se fundó

⁸ La Mixteca es una región que tiene una diversidad climática, agroproductiva, económica y política que se distingue y se complementa entre sí. La Mixteca oaxaqueña alta, baja y costera, poblana y guerrerense, la integran 155 municipios; 123 (79%) se rigen por el Sistema Normativo Interno y 32 (21%), por partidos políticos (Coplade, 2020).

⁹ Los códices mixtecos muestran que el Señor 8 Venado, Garra de Jaguar fue un rey guerrero. Su madre fue 11 Agua y su papá 5 Lagarto; se trata del personaje más representativo de la cultura mixteca, fundador de diversos centros político y económicos por la zona costera. Comenzó su travesía con una importante reunión con la señora 9 Hierbas en lo que ahora es el pueblo de Chalcatongo, instaló su reino en Tututepec, tuvo el título de *tecuhli* que lo convirtió en miembro del linaje tolteca-chichimeca, y de ese modo regresó a reclamar su trono en Tilantongo (Hermann, 2020).

en el año de 1867¹⁰ por dos familias de San Simón Zahuatlán, que se vieron obligadas a abandonar su tierra por problemas entre familias (Pastor, 2019).

Para poder llegar hay tres medios de transporte público y dos entradas; una de terracería y la otra recientemente pavimentada. Existen dificultades en los traslados en temporadas de lluvia. La primera entrada es por San Simón Zahuatlán, camino donde se puede admirar la inmensidad de las nubes y de lo que alguna vez fuera un territorio denso de pino, encino y ocote, que ahora se aferra a permanecer entre pedazos de tala, erosión de la tierra e incendios forestales. Esta vía es la más transitada por las/os *ñuu savi*, en la cual, entre cerros, quedan las comunidades que visitan por la celebración de su aniversario de la Vela Perpetua; también se ha convertido en la más insegura por los robos, situación desatada por “el narco en las comunidades vecinas” —lejos estamos de un territorio libre del narcotráfico—.

Sin embargo, sigue siendo mi camino preferido; más ahora que lo recorro con Melipal¹¹ mi motocicleta porque una puede ver la grandeza de las nubes, montañas y pueblos pintorescos que dan prueba de la otra realidad del país; mujeres y hombres indígenas y campesines que siembran maíz y frijol para la subsistencia alimentaria cotidiana, que organizan fiestas comunales donde se mezcla la creencia de la religión católica con los ritos a la milpa, a la lluvia, a los cerros, por lo que tenemos una estrecha relación con la tierra y el territorio, en la cual son las mujeres quienes sostienen la vida comunitaria con su trabajo cotidiano y participación en el sistema de cargos. Existe un mando común a través de su organización política y jurídica; somos pueblo de clase campesina con identidad étnica *ñuu savi*, ajena a la cultura mestiza nacionalista que ha privilegiado el desarrollo industrial sobre la agricultura del campo y ha permitido la explotación y marginación de los pueblos indígenas de la Mixteca, que se inserta al sistema económico del país principalmente por la fuerza de trabajo de las personas migrantes.

¹⁰ Esta parte de la historia de mi pueblo se encuentra completa en mi trabajo de Maestría, para más información consultar en el repositorio digital de la UAM-Xochimilco la tesis de nombre; “‘Nos negamos al olvido’: Mujeres *ñuu savi*, exclusión del derecho a la tierra y violencia simbólica de género en San Antonio Zahuatlán, Oaxaca” (Pastor, 2019).

¹¹ Es el nombre de la motocicleta que me lleva a todos lados y significa “cuatro estrellas”, nombre que viene de los pueblos indígenas de la Patagonia, de la lengua Mapuche, científicamente es la constelación austral de la Cruz del Sur. Supe de ella, leyendo el libro “hijos de las estrellas” de María Teresa Ruiz, me maravillo su pluma, les recomiendo leerla: [vdoc.pub_hijos-de-las-estrellas.pdf](#).

La segunda entrada es por la cabecera municipal de San Miguel Amatitlán; es una carretera más árida y poco recurrente por los habitantes, que me trae recuerdos de cuando niña, junto a mi padre, madre y hermanos, anduve durante más de una hora a pie por estos caminos, montañas y ríos para ir a la casa de mi abuela Juana y del abuelo Efraín. Esta última entrada fue ampliada por las autoridades locales y Municipal, quienes desviaron la carretera para hacer más rápida la salida y entrada al pueblo; en esa obra de carácter prioritaria elegida por los hombres de la asamblea, lamentablemente, arrasaron con una parte del cerro más grande y bonito de la comunidad, lo que aumentó la erosión y deforestación del territorio.

Mi comunidad está en una región montañosa, a 1,640 metros sobre el nivel del mar, lo que permite parte de la conservación de la flora y fauna que ha sido afectada por la erosión de la tierra, principalmente por el pastado de los chivos que teníamos todas las familias como medio de subsistencia y que movía la economía local. Todavía se puede ver a los niños (pocas niñas) arreando los chivos por las veredas con sus caritas fastidiadas, porque cuidar implica estar todo el día en el monte, bajo el sol, pasar hambre y sed, caminar de un cerro a otro, mojarse en temporada de lluvia, bajar al río con los animales para que puedan tomar agua y luego subir la ladera —es pesado si te toca ir todos los días—. Esta práctica ha disminuido por efectos de la migración y del Programa Sembrando Vida (por las plantas): varias familias ya no tienen animales. Actualmente, la mayoría de los niños tienen un celular que los mantiene entretenidos en el monte, cosa que en mi generación de cuidadores no había; lo divertido dentro de todo el trabajo de cuidar era nadar y jugar con las ramas de los árboles.

El problema de la erosión no sólo afecta a la tierra sino también implica el empobrecimiento de sus habitantes, la transmisión de saberes de las *ñuu savi*, quienes saben más sobre las plantas medicinales y de las comestibles, porque en esta organización simbólica de género son las que sostienen la elaboración de los alimentos y la salud de la familia, pero son poco valorados en la estructura social por pertenecer al conocimiento del espacio privado, de mujeres e indígenas. Desde pequeñas somos educadas y socializadas para realizar trabajos de cuidado. Tenemos conocimiento del manejo de plantas y semillas propias de la comunidad: eucalipto, ruda, hierba maestra, palmito, malva y palo dulce; entre las comestibles: mito, quelite, verdolaga, halaches, chipil, hierba santa y hierba buena, que son usadas para la preparación de alimentos para la familia. De este modo también las mujeres construyen su relación con la tierra y parte de su subjetividad, conocimientos del espacio

privado-doméstico que les permite participar en el espacio público político-social a través de la figura del Comité: Salud, Educación, Festividad, Cofradía entre otros.

Los días en el pueblo regularmente son tranquilos, mas en tiempos de sequía nadie quiere salir de casa: sientes que el sol te quema la piel y el aire viene caliente a tu rostro, los cerros se ven tristes y apagados, por todos lados se escuchan las chicharras cantando como llamando la lluvia, los habitantes enfrentan problemas por la escasez de agua, pero son las mujeres quienes más lo resienten por todo el trabajo de la casa. Actualmente esta dificultad se reduce con la compra de agua de garrafón que proviene del Municipio. En cambio, en tiempos de lluvia la gente se ve más contenta: por todos lados hay riachuelos, todos los cerros se visten de verde, hay pastura suficiente para los animales y se asegura la siembra de maíz, frijol y calabaza. Pareciera una tierra fértil que tiene mucho para ofrecer todavía a su pueblo.

Sin embargo, en un contexto más amplio, el desastre ambiental en el campo ha ido en aumento, con altos impactos en los territorios de los pueblos rurales e indígenas y de las ciudades. De los 196 millones de hectáreas con que cuenta México, 64% están degradadas, principalmente por la erosión hídrica y eólica¹²; la tierra pierde su capacidad para absorber y almacenar agua y, con ello, productividad. El estado de Oaxaca tiene afectado el 74. 6% de su territorio, siendo la Mixteca oaxaqueña y poblana con el suelo más erosionado del país (Cenapred, 2020).

Resultado que ha traído que grandes cantidades de hombres y mujeres *ñuu savi* tengan que dejar el campo de sus pueblos y migrar dentro y fuera del país para sobrevivir. La migración en mi comunidad inició hace aproximadamente unos 25 años; inicialmente migraban únicamente los hombres y después las mujeres jóvenes en busca de mejores fuentes de trabajo, con destino a Estados Unidos y de manera interna a otros estados del país. En la actualidad, hay una extensa comunidad de habitantes¹³ en Nueva York, que al mandar remesas periódicas activan la economía local, engrandecen las fiestas patronales a través de sus aportaciones y que a su vez sostienen el prestigio familiar, las facilidades de participar en los espacios públicos político-sociales y el sistema masculino de cargos.

¹² En México los suelos se pierden por erosión hídrica (56%) (es la remoción en masa del suelo por el agua de la lluvia), la eólica (28%) (en la cual es el viento el agente erosivo), la erosión química (12%) por la agricultura y la física (4%). La superficie de 17 estados muestra daños por la erosión hídrica en más de 50% de su territorio, entre ellos se encuentran: Guerrero, 79.3%; Puebla, 76.6%; Morelos, 75.2%; Oaxaca, 74.6%, entre otros (Semarnat, 2019; Cenapred, 2020).

¹³ Empleadas(os) en su mayoría en el sector de servicios como: doméstico, restaurantes, tiendas, cafeterías, construcción de casas, instalación de servicios eléctricos y calefacción o en el campo, donde ganan, según ellos y los familiares de los migrantes, entre cinco a nueve dólares por hora.

Pero la migración de los hombres no ha sido un factor clave hasta el momento para dar paso a la participación de las mujeres al espacio público político, en contraste con Esperanza el Espinal y de otras comunidades de la Mixteca. La apertura de estos espacios va en función a la organización simbólica de género de las normas que conforman los Sistemas Normativos Internos de cada comunidad, en los que la mayoría de los hombres son ciudadanos plenos, representan y toman decisiones en nombre de la familia (Bonfil, 2019; Calderón, 2022). En ese caso, la migración surge como un elemento emergente frente a la carencia, sin afectar la figura masculina que opera simbólica y materialmente en el espacio público político como signo de autoridad, irremplazable por una figura femenina; esposa, hija, madre o hermana.

En ese contexto, la erosión de la tierra, la agricultura precaria y la migración no son situaciones aisladas que suceden en las comunidades; se relaciona con el desgaste y cambio del orden social simbólico, político y económico que se traduce en la cosificación de los territorios a través de las políticas neoliberales de una economía global capitalista, que tiene impactos en el orden convencional comunitario. Es parte del efecto de las políticas nacionales¹⁴ e internacionales, en México, desde los años 70, se han expresado en una “economía para la muerte” a través de diversas políticas, como el acuerdo comercial entre México, Estados Unidos y Canadá, el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN)¹⁵ (Ragazzini, 2011).

En San Antonio Zahuatlán seguimos con un campo empobrecido, donde la tierra erosionada ofrece una agricultura que no alcanza para la subsistencia de la unidad familiar, como se puede observar en la figura número 1. Esto condiciona en su mayoría a hombres, y en menor cantidad a mujeres, a migrar para mejorar la vida cotidiana, que, para continuar

¹⁴ En el último sexenio neoliberal del expresidente Enrique Peña Nieto, quien se comprometió para transformar el campo mexicano, en 2013 presentó la propuesta “un nuevo campo para México”, programa que nunca se implementó (CEMPAG, 2020). El campo se abandonó y continúa de alguna forma con el actual gobierno progresista de Andrés Manuel López Obrador, ya que, en la comunidad, con el Programa Sembrando Vida no se ha logrado mejorar las condiciones de la tierra, la agricultura y frenar la migración obligada por la pobreza *ñuu savi*.

¹⁵ El tratado se firmó en 1994, con el gobierno de Carlos Salinas; en ese mismo año salió a la luz pública el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el Estado de Chiapas, organización de mujeres y hombres indígenas que aún continúan la lucha por la vida, la tierra, el territorio, la autonomía, la dignidad, etc., de las comunidades indígenas del país. Actualmente, dicho tratado se reconfiguró y se llama Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC). Uno de sus acuerdos es seguir regulando las negociaciones agrícolas para continuar con las políticas neoliberales de despojo y dominación de las comunidades, la tierra y el territorio. Consultar <https://www.ezln.org.mx/>, y www.rmalc.org.mx/, Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio (RMALC), para conocer las políticas neoliberales-extractivistas vigentes en nuestro país.

con la producción y reproducción de la vida material *ñuu savi*, unos/as se ven obligados a irse para que pueda quedarse el resto de la familia.

Figura 1. Mapa satelital de San Antonio Zahuatlán



Fuente: INEGI. *Marco Satelital Geoestadístico*, 2022, versión 5.1.

Estas condiciones de vida se comparten en menor y mayor proporción con las comunidades con las que territorialmente colindamos; al norte con San Martín Zacatepec, San Miguel Amatitlán y Santos Reyes Yucuná; al sur con San Marcos Arteaga y Santo Domingo Tonalá. En ese sentido, se puede ubicar a la población *ñuu savi* en un entramado de relaciones complejas de explotación y resistencia con la sociedad mestiza y con las otras clases sociales dominantes que integran la sociedad, resistencia que se puede observar en las mujeres y hombres hablantes de *sa'an savi* “la lengua de la lluvia” y nuestra forma de ser comunidad. La abuela Rita (es partera y participó en todos los comités permitido para las mujeres), dijo en entrevista:

A mí me enseñó mi suegra, mis hermanos lo entienden pero no lo saben hablar. No enseñaron a todos los niños [y las niñas] porque no les gustaba [las y los profesores] que habláramos, no sabíamos que había escuelas que ahí no les gustaba [que hablaran mixteco] pero ahora ya es importante hablar de los dos; español y mixteco. Ya se perdió, solo los grandes [las/os abuelas] lo hablan, quién sabe por qué lo perdimos, somos como cinco o siete que hablamos, pero ya estamos grandes, se va acabar.

En efecto, existe un proceso de pérdida de nuestro idioma, así como en otras comunidades indígenas del país¹⁶. En el trasfondo de esa pérdida hay una larga historia de

¹⁶ En México se llevó a cabo y se concretó con más fuerza la castellanización a través de una política lingüística que lideró José Vasconcelos como Secretario de Educación Pública, durante la presidencia de Álvaro Obregón, en 1921. De ese modo, la población de hablantes de lenguas indígenas se redujo del 65 al 6.5 % (González, 2009; Pastrana, 2012).

represión, racismo y violencia; se puede observar la relación de dominación colonial que sostiene ese racismo nacional e internacional en complicidad con el Estado al no existir escuelas bilingües en ambas comunidades, programas de rescate a la lengua y a la cultura. La pérdida del *sa'an savi* es la pérdida del sentir-pensar, organizarse y participar comunitariamente; por ello, escuchar a mi abuela Rita es honrar la resistencia, la fuerza y el amor de nuestras ancestras.

Presentamos problemas de analfabetismo, perdida de la lengua, alto índice de migración en el total de nuestra población:

Cuadro 1				
Habitantes <i>ñuu savi</i> en San Antonio, Zahuatlán				
-	Habitantes	% de analfabetismo	% del habla del mixteco	Migración
Mujeres	269	15.99%	-	-
Hombres	298	7.12%	-	-
Total de población	567	23.11%	7.12% de hablantes	9.02% Muy alto

Fuente: INEGI, elaboración con base a datos del Censo de Población y Vivienda, 2020

Cabe mencionar que la idea simbólica de género en el imaginario colectivo sobre la figura femenina relacionada con el hogar y la familia influye en que el analfabetismo se concentre en mayor porcentaje en las mujeres. Sin embargo, somos únicamente mujeres (pocas) las que por el momento logramos terminar una carrera universitaria; bajo el escenario de pobreza teníamos que aprovechar las posibilidades, como el único programa de gobierno que nos llegó Progres-Oportunidades, remesas, trabajar y estudiar. Pasa que, al salir de la secundaria o bachillerato, la mayoría de los hombres buscan irse a Estados Unidos y las mujeres que se quedan se suman a los trabajos de cuidado hasta “juntarse en pareja”. A pesar de las becas (Bienestar Benito Juárez) que hay actualmente, estudiar no es una opción para generar recursos económicos para la subsistencia familiar; la problemática de la comunidad tiene un componente económico que la agricultura y los trabajos temporales no pueden subsanar.

En mi caso, siendo una *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán, la primera de la familia y de mi pueblo, tuve el privilegio de poder estudiar la preparatoria, licenciatura, maestría y

ahora un doctorado. Pasaron momentos coyunturales claves en mi vida para que se diera esa oportunidad: implicó migrar de mi pueblo, sentir el dolor de la partida y la curiosidad de otro lugar. En la primaria fui un desastre. Mi maestro Armando dijo que no servía para el estudio. Ya en la telesecundaria me aferré a que sí podía, me di cuenta de que no era tan mala; además no tenía nada que perder. Total, nadie esperaba nada de mí. Me preguntaba qué otra cosa había para mí, tenía miedo de que la maternidad y el matrimonio me alcanzara a una corta edad; como acto de rebeldía y como derecho negado, en primero de telesecundaria decidí seguir por el camino educativo. Aunque mi mamá dice: —si nos hubiéramos quedado en el pueblo, estuvieras casada y con hijos—.

El hecho de que mi padre y hermana (de 14 años) migraran a Estados Unidos fue fundamental para que sostuviera en parte los gastos de la escuela; sin embargo, fue por el trabajo de mi madre y hermana que logré terminar la preparatoria y licenciatura. Además, trabajé vendiendo banderas y sandalias en el tianguis de la ciudad de Huajuapán de León. Después fui mesera, cajera y taquera; ayudaba a mi mamá a limpiar locales, a lavar ropa, entre otras experiencias de trabajo, como CACTUS, A.C., que me cambió la vida. También influyeron mis amigas (del equipo de fútbol): todas soñábamos con tener una carrera universitaria. Nos impulsamos y acompañamos; la mayoría fuimos la primera mujer de la familia que logramos entrar a la universidad pública.

Entre dudas, sufrimientos y alegrías logré terminar la carrera. Seguramente muchas mujeres de los pueblos rurales e indígenas tuvieron que pasar por más, y es que para nosotras de clase campesina y pobre no es fácil sostenernos en esos espacios. Por eso, asumo que soy (en la academia) el resultado de mucho trabajo, desvelo, lágrimas, enojos y alegrías de las mujeres de mi genealogía que no tuvieron la posibilidad que ellas generaron para mí. Pero, a su vez, me siento una mujer excéntrica al no compartir del todo la dinámica de vida comunitaria, pero tampoco la urbana: es una negociación que hago constantemente y que a veces me resulta cansado.

En ese sentido, nacer mujer en el contexto *ñuu savi* sí determina en muchas direcciones nuestra posición y condición, que no está exenta de fisuras. Entonces, el análisis de la experiencia de la participación pública político-social implica remitirse necesariamente al ámbito comunitario más interno, la organización del espacio privado, asociado a la acción y de trabajo femenino, que permite la existencia del espacio público. El hecho de que las

mujeres sean campesinas, con trabajos de la casa y otros remunerados, curanderas, cocineras, algunas con estudios formales, madres, esposas, les permite tener una multipresencia y experiencia en los espacios de participación público político-social comunitaria.

Finalmente, es en ese contexto geográfico de relaciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales que hombres y mujeres conformamos el sentido de pertenencia, la identidad étnica, resistencias (frente al capitalismo) y nuestra subjetividad de ser hombre y mujer, al mismo tiempo que se transgrede y cuestiona por efectos de la migración, programas de gobierno, de educación y experiencias del exterior que va cambiando la vida comunal a un ritmo mercantilizado poco favorable. A su vez, los roles de género que posibilitan la participación pública de las mujeres, participación que las posiciona como un sujeto activo con agencia, trasgresor del orden simbólico de género, que pone a tambalear el concepto de mujer pasiva, que no cuestiona y necesita ser salvada por otras.

1.2. Entre la cañada: una mirada al contexto de Esperanza el Espinal

La comunidad te hace ver la vida diferente, te hace ver lo que realmente es necesario. Yo siento que sí me hace madurar bastante, acá te dan mucha responsabilidad que en la ciudad no tienes y es por el bien común, no tanto por ti. Eso te hace ver más allá de ti, pues hay otras personas que también dependen de tu responsabilidad de servir con las cosas que todos nos benefician o afectan. Por eso me gusta, es bonito; ves los árboles, el río, la siembra, la fiesta. Así como todo es de todos y hay que cuidarlo porque está cambiando (Nahui, 2022).

Esperanza el Espinal es una comunidad pintoresca y de aire fresco por la vegetación que aún conserva con recelo frente a la deforestación, causada principalmente por la ampliación de caminos y la carretera que va a Tehuacán, Puebla. Se pueden contemplar árboles gigantes de sabino: son como guardianes del río, uno de los más bonitos de la Mixteca baja que permite la siembra temporal y de riego: maíz, frijol, calabaza y pepino. Parte de la economía local gira alrededor de la agricultura de riego, práctica que también entra en controversia entre los habitantes en tiempos de sequía, colocando a las mujeres en diversas problemáticas por la falta de agua para el trabajo doméstico de las que son cargo por su condición de género.

Conocí la comunidad hace 17 años, cuando trabajaba y militaba en CACTUS, A.C. Allí me hice de una familia elegida de amigos; todes soñábamos (todavía) en cambiar el mundo. He realizado talleres con temas de derechos humanos, derecho de las mujeres y de los pueblos indígenas con mujeres, niños y con el Cabildo de la Agencia Municipal, talleres de serigrafía y cocina, y una exposición fotográfica de la gente de la comunidad. Conformamos el colectivo Arado mixteco, que actualmente funciona como un espacio de

reflexión política y como centro demostrativo de biotecnologías: huertos, estanque de peces, casa de hongos “Z”, baño seco, horno de pan, abono orgánico. Este espacio permite a mis compañeros/as y yo ser parte de la tierra y de la formación política cotidiana, donde han estado algunas compañeras que participan en el sistema de cargos comunitarios.

Para ir a la comunidad se puede tomar transporte público; las salidas son continuas. Es una ventaja que esté a 20 minutos de la ciudad de Huajuapán de León. La base de taxis se encuentra a un costado del mercado más importante de la ciudad, “el Zaragoza”, lugar donde las mujeres de diversos pueblos, incluyendo las de San Antonio Zahuatlán, compran y venden sus verduras, frutos, animales y se abastecen de la canasta básica. Durante el trayecto del camino, se puede observar que la comunidad está situada entre la cañada de cordillera de cerros; a finales del mes de agosto de cada año, las personas de varios pueblos (Rancho el Castillo, Ejido Lázaro Cárdenas, Rancho Ramírez, Santa María Yuxichi, el Rincón, Esperanza el Espinal, Luz Nagore, Llano Grande y Tabaco) suben al cerro “Señor de la lluvia” a ofrecer una misa como ofrenda para la petición de lluvia y buena cosecha. Días antes, los hombres suben a preparar el lugar donde se realizará la ceremonia religiosa. Las familias, en especial mujeres, son las que llevan comida para compartir después de misa; es a través de este sincretismo religioso que las personas reafirman la relación con el territorio y la divinidad que habita en él.

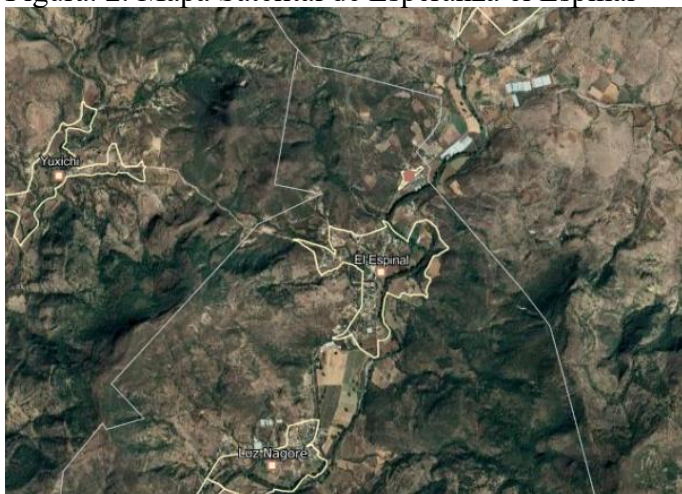
Se cuenta a través de la historia oral que la comunidad fue fundada en el año de 1869. Ernesto Aguilar Rojas, cronista del Municipio, cuenta que la jefatura municipal de Santiago Huajolotitlán dividió en dos fracciones el rancho que llevara el nombre de “Matanza Vieja”: la Luz Nagore y el Espinal. Al segundo se le puso ese nombre por los abundantes espinos que había en el lugar; posteriormente se le añadió Esperanza por honor al Señor de la Esperanza, imagen que veneran cada año. Además, Gildardo Vázquez y Blandina Vázquez dicen que los/as abuelos contaban que era un rancho pequeño de unas cuantas familias dedicadas a cuidar los animales de los hacendados del Municipio y de Huajuapán de León, en especial los chivos de la matanza para el mole de caderas; poco a poco la comunidad se hizo más grande.

Esperanza el Espinal es una tierra amable y generosa; ofrece puestas de sol que tiñen de color naranja los cerros de la cañada, noches cálidas y amaneceres fríos que se acompañan con café, té o atole. Las caminatas por el río se vuelven liberadoras para la gente después de

la jornada de trabajo. También permite la reproducción de los saberes de las mujeres que cuentan con un amplio conocimiento en el uso de las plantas medicinales y comestibles, pero al considerarse como una actividad doméstica del espacio privado no ha recibido reconocimiento, por lo que, desde la perspectiva de género, se ha buscado resignificar estos saberes que han sostenido la calidad de vida de la unidad familiar indígena y campesina.

Si una se dispone adentrarse a la cañada, se encontrará con un territorio menos erosionado en contraste a San Antonio Zahuatlán, tal como se puede observar en la figura número 2. El espacio permite la sobrevivencia de la fauna al cambio climático, que obedece a la alteración simbólica y material de la vida social capitalista y que tiene efectos en la naturaleza y la dinámica comunitaria. Todavía se dejan mirar: conejos, tlacuaches, águilas, aguiluchos, zopilotes, zorros, zorrillos, “con suerte” venados, una diversidad de culebras y pájaros que no son cazados por los habitantes porque es poco frecuente que vayan al monte. La migración cobra relevancia pues la mayoría de los hombres optan por irse a Estados Unidos a cuidar animales o sembrar la tierra de temporal, ya que las tierras de riego son pocas. Sin embargo, para algunas mujeres los cultivos de riego representan una fuente de empleo que apoya a la economía familiar; en diversos casos genera una posibilidad de independencia económica e influye en las condiciones de su participación en la comunidad.

Figura. 2. Mapa Satelital de Esperanza el Espinal



Fuente: INEGI. *Marco Satelital Geoestadístico*, 2022, versión 5.1.

Por la cercanía de la comunidad con el espacio urbano, éste ha influido en las dinámicas comunitarias: por las fuentes de empleo, oferta educativa y de salud. En las

relaciones de género¹⁷ ha incidido para impulsar la participación y valoración de las mujeres, pero también aumentó la inseguridad por el narcotráfico¹⁸, que actualmente se disputa las plazas de venta, utilizando como entrada y salida la carretera que va Tehuacán, Puebla, donde se sitúa la comunidad. Además se liga con el acceso a cierto tipo de drogas a la juventud que tiene implicaciones en el tejido comunal; al pueblo, entre el prejuicio y el desconocimiento, se le dificulta abordar el tema en la asamblea comunal. Entre la agricultura precaria, empleos de la ciudad con horarios súper extendidos y mal pagados, las personas optan por migrar en busca de trabajos más dignos por ellos y la familia.

En ese sentido, la migración¹⁹ tiene un precedente en la memoria de sus habitantes que se ha dado aproximadamente desde el año 1990. Ha permitido una economía local más llevadera; se ha normalizado ese ir y venir a los Estados Unidos por temporadas de tres a cuatro años. Actualmente, “por lo complicado que es cruzar del otro lado, se quedan por más años, también ahora las personas se van con visa de trabajo” (Pablo, 2022), extendidas por seis meses a los Estados Unidos. Regularmente se las otorgan a las personas jóvenes.

La migración de la mayoría de los hombres de Esperanza el Espinal se convirtió en un elemento clave, como en muchas otras comunidades indígenas del país, para romper el cerco del orden simbólico de género en el espacio público político dominado por la figura masculina; propició que las mujeres se integraran a ese espacio como miembros de la comunidad, obligó a la asamblea comunal admitirlas y con el tiempo las llevó a ocupar cargos de alto grado a nombre propio. Carolina, integrante del Comité de la festividad, dice que fue todo un proceso:

cuando era chiquita, recuerdo que las mujeres no podían ir a la asamblea. No las tomaban en cuenta y las que tenían esposo en Estados Unidos, ellos pagaban las cooperaciones y formaban parte del comité de allá. Con eso ya no debían molestar a sus esposas ni tenían porque ir a la asamblea. Después a los hombres se les fue

¹⁷ Por organizaciones civiles como el Centro de Apoyo Comunitario, Trabajando Unidos (CACTUS, A.C.), El Arado Mixteco, Misión Cultural, entre otras, y por las colectivas feministas de reciente organización concentradas en la ciudad.

¹⁸ Respecto al narcotráfico, aún no se logra dimensionar cuáles son los efectos reales en las comunidades de la Mixteca. Observo que nos estamos convirtiendo en pueblos consumidores; hay una disputa del territorio por la distribución y venta de drogas, ligado con una serie de violencias e inseguridad. Éste es un tema para una línea de investigación más amplia.

¹⁹ La política migratoria ha pasado por muchos momentos, pero el más difícil fue “la amenaza” arancelaria al acuerdo de Washington. Debido a esa presión de Estados Unidos, se despliega la Guardia Nacional en la frontera sur de México; después se trasladó en la militarización de todo el país con el fin de salvaguarda la seguridad frente la violencia del narcotráfico (Anguiano, 1991; Gandini y Narváez, 2021; Gallardo, 2022). Los cambios de la política migratoria con el actual gobierno de la 4T volvió más compleja la condición de las personas migrantes y encareció el pago del traslado con un costo de doscientos mil pesos (Moneda Nacional 100/00).

siendo pesado al ser siempre los mismos que ocupaban los comités; ya no fue suficiente el pago de las cooperaciones ni que los hombres participaran únicamente en el comité de Estados Unidos. Así se empezó a decirles a los señores que debían enviar a alguien a las asambleas y como casi todos los hombres no estaban en el rancho, dejaron entrar a las mujeres, (Carolina, 2023).

De esa manera, poco a poco las mujeres fueron ganando terreno en esos espacios de participación que la migración abrió en el ámbito público político. Porque, a pesar de que ellas, al igual que las mujeres de San Antonio Zahuatlán, han contribuido a la organización económica y social de sus comunidades, su presencia sigue siendo relegada al hogar y a lo público social.

Situación que también enfrentan las *ñuu savi* de las comunidades con las que se hermana: al norte y oriente con Santa María Camotlán, al sur con la Luz Nagore y al poniente con Santamaria Yuxichi. Cabe destacar que hay un lazo muy estrecho entre ellas, incluyendo a Rancho Dolores, Rancho el Castillo y El Guamúchil. Se observa en la correspondencia recíproca de la festividad, inauguración de obras, torneos deportivos organizados por las propias autoridades para reforzar la relación comunitaria. La presencia de las mujeres toma un papel relevante en este último punto: cada Agencia Municipal debe tener un equipo de fútbol femenino que la represente. La integración de las mujeres se da por la propuesta de las dos agentas municipales (del periodo 2022); una de ellas es Ruth, la primera agenta municipal de la comunidad. La intervención femenina en el espacio público político modifica la forma de gobernanza y abre posibilidades para las otras, tema que abordaré a profundidad en otro capítulo.

La comunidad tiene una raíz y reconocimiento institucional como pueblo indígena (Expediente JOC/35/2018) pero no todas las personas se incluyen; la estrecha relación con lo externo, relaciones extracomunitarias que se dan a través de la migración y la cercanía con el espacio urbano abonan al menosprecio de lo indígena, a la pérdida de la lengua *sa'an savi*, el cobro excesivo de multas que suple el tequio refuerza el servicio individualizado de la ciudad. Estas situaciones aparecen de forma emergente frente a la degradación del orden social, como se puede observar en el informe estadístico:

Cuadro 2	Habitantes <i>ñuu savi</i> de Esperanza el Espinal			
-	Habitantes	% de analfabetismo	% del habla del mixteco	Migración
Mujeres	152	4.05%	-	-
Hombres	144	1.69%	-	-
Total, de población	296	5.7%	0.00% de hablantes	7.06% Muy alto

Fuente: INEGI, elaboración con base a datos del Censo de Población y Vivienda, 2020.

En ese sentido, las mujeres, al igual que en San Antonio Zahuatlán, son las que enfrentan el problema del analfabetismo, poniéndolas en desventaja en la estructura social y de participación comunitaria. No obstante, hay hombres y mujeres (pocos) que han tenido oportunidad de estudiar y terminar una carrera universitaria o técnica (marcada por el género). La influencia y oferta académica de la ciudad de Huajuapán de León les permite incursionar al terreno de la educación formal con una serie de carencias, que termina regularmente en el abandono del grado para migrar.

Finalmente, conocer parte del contexto permite mirar la precarización de la vida material de la comunidad, donde mujeres y hombres juntos enfrentan problemas del campo, agua, erosión del suelo, inseguridad, pérdida de la lengua, analfabetismo, trabajo mal pagado y migración. Sin embargo, son las mujeres quienes reciben la crudeza del orden simbólico de género, que las condiciona al espacio de la casa, donde su libertad está en disputa; además, pertenecer a la clase campesina, de etnia *ñuu savi*, en ese sentido, implica mirar la construcción de una relación de dominación y explotación en torno a la familia, comunidad y fuera de ella, porque las mujeres aparecen desde la subalternidad, y desde ahí, se insertan a las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales. Por tanto, su participación pública político-social es un problema que cobra relevancia en el momento en que son excluidas por su condición de género (raza y clase).

1.3. El contraste *ñuu savi*: de las similitudes y a las diferencias contextuales

Las condiciones de las comunidades donde habitan las mujeres *ñuu savi* —en términos económicos, de educación, migración, seguridad, empleo, erosión de la tierra, agricultura, problemas de abastecimiento de agua, aplicación de política social y agraria, la participación pública político-social de las mujeres, las relaciones de género intercomunitarias y el narcotráfico— plantean importantes retos al Estado para intervenir en estas problemáticas y

a las propias comunidades, las cuales han modificado en diversos niveles la estructura de organización social y familiar, que son reflejo de una degradación social simbólica, política y económica más amplia e histórica que es consecuencia del sistema capitalista, patriarcal y colonial.

Pertenecen a municipios con población en su mayoría mestiza, con agencias municipales de raíz indígena en las que el ejercicio político está marcado y definido por el derecho positivo electoral democrático mexicano, a través de un sistema de partidos al que las mujeres de sus agencias aún no pueden acceder a esos espacios de participación; los hombres lo hacen en mayor proporción. Por lo que la distribución de la representatividad, acceso y control de los recursos económicos y de relaciones con el Estado es desigual.

Las mujeres *ñuu savi* de ambas comunidades presentan límites para su participación pública político-social en el sistema de cargos comunitario: su conocimiento y trabajo de cuidados no son valorados ni reconocidos como importantes para la reproducción de la vida comunitaria. Las barreras culturales de género se basan en el orden simbólico de género que preserva las tradiciones e identidad comunitaria, punto que desarrollaré en el siguiente apartado. Lo privado y lo público aparecen como espacios asociados a ser mujer y hombre en la comunidad; se engranan con la cultura *ñuu savi* de preservación organizativa asimétrica, androcéntrica y adultocéntrica. De tal manera que, como adelanto de una explicación más amplia, las limitantes para la participación pública político-social de las mujeres quedan sujetas a las costumbres del contexto comunitario que desafía su subjetividad y colectividad al mismo tiempo.

En cuanto a la diferencia climática, ubicación geográfica, festiva y migración, ciertamente marcan ciertas particularidades entre las *ñuu savi*, que las posiciona en un nivel de participación pública diferenciada. Por un lado, entre las mujeres de San Antoni Zahuatlán, más allá de los comités feminizados resalta la organización de la Vela Perpetua del Santísimo; por su capacidad organizativa, presencia y toma de decisiones, posiciona a la comunidad en torno al prestigio de recibir a trece comunidades para la celebración eucarística, lo que implica la correspondencia de visitar los trece pueblos durante el año. Además, las iniciativas institucionales a través del Programa Sembrando Vida abren para las mujeres uno de los campos de inserción al espacio público de trabajo remunerado,

legitimando su aportación abierta a la economía local; las posiciona con un capital económico a nombre propio que refuerza y abre posibilidades de participación pública político-social.

Por otro lado, las *ñuu savi* de Esperanza el Espinal, por su contexto geográfico, tienen una larga historia respecto a la migración y cercanía con la ciudad de Huajuapán de León, un factor que influyó en la dinámica comunal y abonó el terreno para que las mujeres ingresaran al espacio público político, intervinieran en los asuntos de la comunidad y en cargos ocupados tradicionalmente por los hombres: Agente Municipal, comité de obras y el comité de la festividad. La comunidad no es beneficiaria del Programa Sembrando Vida; tampoco hay un programa destinado a mejorar las condiciones de vida de las mujeres.

Finalmente, si bien representamos una organización colectiva con características que enmarcan la comunidad, cada pueblo adquiere de forma diferente el peso de la representación simbólica colectiva: exclusión o inclusión de sus habitantes a la participación pública político-social. Además, hay un entramado de relaciones socioculturales que constituyen la subjetividad de hombres y mujeres, la construcción familiar y del espacio público y privado para el quehacer de la población *ñuu savi* y particularmente para las mujeres, aspectos que desarrollaré en los siguientes apartados.

1.4. Mujer *ñuu savi* y espacios de participación público político-social

En mi casa siempre me recalcaron mucho esa frase: “él es mi marido y yo lo tengo que atender”. Ahora me toca eso y hasta con mi papá. Él siempre dice: —es que aquí en la casa ayudamos todos—, pero sólo cuando viene gente es cuando hace ese tipo de cosas [trabajo de la casa]. Nada más se van y es esa persona que espera que alguien le sirva, que alguien cocine; si nadie cocina, no come. Si nadie le ofrece, no come; es bien dependiente. Pero como le digo: —*pa*, si quieres alguien así, búscate a una mujer—, siempre terminamos peleando. Por eso le agradezco a mi marido, porque se puso las pilas para trabajar. Una familia es así: alguien debe traer el dinero y otro la chamba de la casa. Yo no tengo problemas con eso. Estoy agradecida con mi marido y lo demuestro cocinándole, lavándole, sirviéndole y dándole de comer (Emilia, 2022).

En este apartado profundizaré en cómo encarnamos el ser mujer y hombre en el contexto *ñuu savi*, sin caer en el esencialismo de considerar que hay una forma de ser *ñuu savi* y más bien entender cómo se tejen las relaciones con las demás personas y espacios de participación dentro y fuera de la comunidad a partir con el sexo con el que nacemos. Además de la pertenencia étnica *ñuu savi*, es necesario considerar la clase campesina y la raza que nos atraviesan y condicionan la vida cotidiana, ya que no son características meramente personales sino que trascienden al orden social. Esto se observa en nuestra historia, el entorno cultural, la estructura social, educativa, festiva, económica, política y jurídica, así como en

la falta de oportunidades y precarización de derechos más básicos que influyen en las vivencias cotidianas del “hacer género”.

El concepto de orden simbólico de género me permite explicar las continuidades, permanencias y cambios de la socialización de la construcción dicotómica de las personas; también ayuda a comprender cómo las *ñuu savi* hacemos y vivimos nuestra condición de género en la comunidad, no ocurre de forma consciente —tal cómo se manifiesto en la experiencia de Emilia— ya que la diferencia sexual con la que nacemos se desarrolla por el resto de nuestras vidas. Entonces, las capacidades, cualidades y características se piensan inseparables al sexo al que pertenecemos; de ese modo se otorga y se niega derechos y espacios de participación. No obstante, las protagonistas de este trabajo de reflexión colectiva en sus tiempos y formas han cuestionado ese orden simbólico de género; tal es el caso de Carolina, de Esperanza el Espinal, que afirma: “en mi casa sí eran machistas, querían que lavará y atendiera a mis hermanos y pues no, no era mi obligación; por eso me peleaba mucho con mi mamá” (2023).

Oponerse a un mandato de género, como lo hizo Carolina, puede parecer algo superado para las mujeres de otra clase social (media, media-alta...), lo que me lleva a afirmar que el ser mujer y hombre en la comunidad se viven de manera distinta que en el espacio urbano, ya que lo individual no está separado de la colectividad. Tampoco se trata únicamente de una relación entre hombres y mujeres, sino con la comunidad en su conjunto: la agricultura, los ríos, el cerro, la festividad, la cofradía, el tequio, la asamblea, entretelado con el sistema de relaciones de opresión y exclusión que históricamente han padecido las comunidades indígenas, que condiciona la vida y la forma de participación de las mujeres. Ello implica preguntarse: ¿cómo es la socialización del ser mujer y hombre en la comunidad? ¿Qué implica ser una mujer *ñuu savi* en el estado de Oaxaca y de la región Mixteca? ¿Cuáles son las fisuras y continuidades de la condición de género? ¿Por qué las mujeres son excluidas de ciertos espacios de participación?

Para dar respuesta a la serie de preguntas, el concepto orden simbólico de género es pertinente siempre que se vaya más allá de su banalidad descriptiva. El creciente uso del concepto de género en estudios como diagnósticos, políticas de gobierno, partidos políticos, organizaciones nacionales e internacionales, hasta estudios académicos desprovistos de un contenido teórico-político feminista, ha traído un desgaste por su reduccionismo; se

despolitiza e institucionaliza y provoca pensar erróneamente en las mujeres de manera unidimensional y desde las arcas patriarcales. En muchas ocasiones es utilizado como un término homologable a mujer o ayuda para mujeres indígenas, como es el caso del Programa Sembrando Vida —el cual abordaré en otro capítulo de este trabajo—. Para desmarcarme de esa banalidad, haré uso de la teoría feminista en relación con el contexto *ñuu savi*.

El estudio de Seyla Benhabib (1992), señala que el género es un proceso histórico y social, por lo que no es algo natural. Consiste en la construcción (diferentes) de las personas en tipo femenino y masculino; en ese caso, es una categoría relacional que busca explicar una construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Para Joan W. Scott (1986) y Wzimmerman (1999), el concepto de género tiene diversas acepciones. Se puede entender como representaciones, símbolos y prácticas socialmente establecidos y determinados por el valor que la estructura social asigna a mujeres y a hombres, de modo que se constituyen culturalmente en la sociedad y serán considerados como seres con capacidades y potencialidades diferentes; atributos que se muestran como algo incuestionable y legitimadores de relaciones de subordinación para las mujeres.

Además, de acuerdo con Scott (1986), el género se puede estudiar en dos grandes dimensiones: por un lado, organiza las sociedades bajo relaciones desiguales entre los sexos (mujeres y hombres / femenino y masculino), relaciones que se muestran en normas, símbolos, representaciones e identidad subjetiva y podemos ver en instituciones y sus doctrinas: religiosas, educativas, familia, ciencia, lo jurídico, la política y la economía, instancias que reafirman el significado de ser una mujer o ser un hombre en la sociedad. Por otra parte, el género es un espacio donde se articula el poder y se distribuye de forma diferenciada. Para Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2016), el género es equiparable a una cárcel. Es decir, los cuerpos nacen diferentes pero iguales y libres; sin embargo, la relación de género los encierra en la feminidad y masculinidad, privilegiando la corporalidad del hombre.

En esa misma línea, el orden simbólico de género no es diferente a la categoría de género: se contiene en sí mismo. Al respecto, la autora Elsa Muñiz, afirma que hay una cultura que produce género en todos los sentidos y espacios, regula la manera de relacionarse entre las mujeres y los hombres, con sus diferencias:

lo cual no siempre ocurre de manera consciente, pues desde la infancia se inculca, poco a poco, esa regulación que se asume automáticamente, [...] la cultura de

género organiza a la sociedad, de manera asimétrica, androcéntrica, patriarcal [...] y esta división genérica contribuye sustancialmente a mantener la legitimidad de los sistemas políticos (Muñiz, 2002: 8).

Marcela Lagarde indica que la normatividad del contenido de género tiene la capacidad de reproducir el orden simbólico de género contenidos en cuerpos “normativos laicos y religiosos, científicos, jurídicos, académicos, [...] que se ocupan de reglar el orden de género, de establecer deberes, obligaciones y prohibiciones asignadas a los géneros y marcan las formas de relación entre éstos, sus límites y su sentido” (Lagarde, 1996: 31).

Sobre lo simbólico, Bourdieu (2001) sostiene que son esquemas de percepción, pensamiento y de acción que forman o constituyen el “*habitus*” (pensamientos, apreciación, acción y prácticas en la cotidianidad), se relaciona con el espacio social donde se pueden observar relaciones de posiciones. Por ejemplo; la imagen de un mandil se asocia a la cocina, utilizado preferentemente por mujeres, entonces el espacio de la cocina se asocia simbólicamente a las mujeres. Lo simbólico permite un reconocimiento de la posición social, una legitimidad y establecer cierto sentido común. Sin embargo, hay un margen de probabilidades (puede que sí o que no), no es absoluto. Es decir, el orden simbólico de género no es permanente, en mi estudio se observará como elementos emergentes abren la posibilidad de cambio y permite que las mujeres ingresen a espacios de participación inimaginables. Por su parte, Teresa del Valle (1990) argumenta que lo simbólico estructura espacios, las relaciones de género, actividades, define a las personas que lo ocupan y a su vez la presencia determina el espacio, otorgándoles significado y contenido.

Entonces, el concepto orden simbólico de género me permite mirar y analizar las múltiples dimensiones que conforman la comunidad; se aplica a la comprensión y reflexión de las relaciones sociales y estructuras de poder desiguales, que asigna espacios, conductas, valores, prejuicios, interpretaciones, deberes y prohibiciones sobre la vida de mujeres y hombres. Así como los mecanismos de organizar y realizar los actos más simples y cotidianos de la vida social, festiva, jurídica, económica y política de la comunidad que marcan las pautas culturales para la participación político-social de las y los *ñuu savi*, las subversiones y resistencias de las propias mujeres.

También posibilita observar a las mujeres y a los hombres no como seres dados e inmutables, sino como sujetos contruidos socialmente, productos del tipo de organización de género vigente en su sociedad, contenidos en las costumbres y tradiciones, ligados con los

cuerpos normativos materiales y simbólicos exteriores a la comunidad que permiten y aseguran en la organización social exista mayor posibilidades de desarrollo para los hombres, a diferencia de las mujeres. Sin embargo, para las *ñuu savi* se suma la matriz de opresión de la etnia, clase, raza, edad, educación y salud, que son factores que condicionan su vida y participación político-social.

Como se puede observar en el testimonio inicial de Emilia, el padre es una “persona que espera a que alguien le sirva, a que alguien le cocine; si nadie le cocina, no come. Si nadie le ofrece, no come. [Entonces sugiere] *pa*, si quieres alguien así, búscate a una mujer” (2022). En el discurso prevalece la idea simbólica de “la mujer” que está principalmente para hacer los trabajos de cuidado. El discurso ideológico de género es poderoso en hombres y mujeres; no se cuestiona, sólo se transmite de manera “natural” que nosotras estamos (obligadas) principalmente para dar afecto, servir y cuidar a los otros/as. Al tener enraizada esa idea, cuesta imaginar y aceptar socialmente que las *ñuu savi* pueden participar en el espacio público político como en la asamblea y los cargos de alto grado.

En San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, como en muchas otras sociedades, a partir del sexo con el que nacemos el cuerpo se disciplina para cumplir funciones y acciones que la persona deberá asumir como suyos durante su vida, lo cual puede cambiar en un determinado tiempo, romper esos deberes y prohibiciones que se le fueron asignados. Es el caso de Carolina, quien ahora distribuye el trabajo de la casa entre su papá y su hijo. Ella afirma: “el tiempo no me alcanza por mi trabajo, mi papá me ayuda muchísimo, se encarga de la limpieza de la casa, lava los trastes, da de comer a los animales. Mi hijo también se encarga de lo que le pida, nada más yo me encargo de la comida” (2023).

Para la mayoría de las *ñuu savi* de ambas comunidades, “si nace una nenita, mujercita, debe saber; cocinar, prender la lumbre, hacer su comida, ya la tortilla no hay tanto problema porque ahora cualquiera vende. Eso sí, mi mamá me ha recalcado mucho: —hijita siempre debes cuidar de tu familia, ellos son primero—” (Blandina, 2022). Simbólica y materialmente, las mujeres desde pequeñas asumimos el trabajo de cuidado de las y los otros; se procura al padre, después al esposo, suegros, hijos. Se trata de cuidados que trascienden como participación al espacio público social y, en muchas ocasiones, cuando se trata de ellas, no es recíproco.

Al respecto, la autora Gayle Rubín (1986) afirma que la organización social basada en el género se cimienta en el sexo con el que nacemos y se concreta en la construcción de la sexualidad, que son hechos históricos que los/as sujetos producen y experimentan marcados sexualmente. Por ejemplo, en la división sexual del trabajo, que se nota en esta parte del testimonio de Emilia: “le agradezco a mi marido porque se puso las pilas para trabajar. Una familia es así: alguien debe traer el dinero y otro la chamba de la casa. Yo no tengo problemas con eso...” (2022), es la forma de llevar la vida frente a las desigualdades del sistema económico. Entonces, el dimorfismo sexual adquiere significado y se simboliza como un determinante social que se materializa en las relaciones y espacios comunales, en el género se reconocen y admiten dos cuerpos diferenciados y finalmente sobre esa diferencia sexual se construye dos espacios: el privado y público.

Las *ñuu savi* que compartimos la experiencia coincidimos que desde niñas apoyamos a nuestras madres, abuelas o tías en los trabajos de la casa o la cofradía de las fiestas del pueblo; esos aprendizajes actualmente algunas lo llevan como un deber del ser mujer. Otras, como labores que pueden ser distribuidos con la pareja o hijes, y otras como un prestigio cuando se les busca para hacer la comida de la fiesta. Sin embargo, la vida cotidiana de la mayoría de mujeres de ambas comunidades transcurre en el espacio privado bajo el género que se nos fue asignado socialmente. Se puede observar, en la experiencia que comparte Erika (2022), de San Antonio Zahuatlán:

Desde muy temprano que me levanto, hay que tirar agua al patio y barrerlo, limpiar la cocina, levantar el trasterío, prender la lumbre, hacer las tortillas y al mismo tiempo hacer el almuerzo; ya sea un huevito, frijoles, salsa con queso o lo que haya sobrado de la comida anterior, porque no hay mucho tiempo para hacer todo. Luego dar de almorzar, recoger todo, acabar de moler, ahora a qué horas se lava la ropa, se hizo tarde para ir ver lo de las plantas; otra vez hacer comida, servir a todos, poner el nixtamal. Ya vienes acabando hasta la noche.

Por su parte Nahui (2022), de Esperanza el Espinal, dice con su alegría peculiar:

Las mujeres del rancho sí o sí nos toca ir a moler, hacer las tortillas; ya después, si te enseñaron bien [en tu casa], con el tiempo te vuelves buena en hacer: el arroz, el chileajo, el mole o el frijol. Después te buscan para la fiesta patronal del rancho o fiestas particulares, pero también ya te pagan por eso.

En las familias y en la comunidad hay un valor de los cuerpos de forma diferenciada, como en muchas otras culturas, y tiene efectos en la jerarquización y valorización de los trabajos: femenino y masculino. El nacimiento de un niño suele ser más apreciado, tanto es

así que cuando en una familia nacen continuamente niñas, es común escuchar: “puras mujeres”, “otra niña”, “ojalá diosito te bendiga, aunque sea con un hombrecito”, “solo un niño pudo tener”. Cuando son más niños, regularmente se dice: “por lo menos ten una niña para qué te cuide”. Estas ideas se asocian a que los hombres crecen con la carga de proveer y sostener económicamente a la familia (aunque no siempre suceda de tal manera): cuidar, proteger, resolver problemas, heredar, estudiar, al que le toca migrar primero, no mostrar miedo. Simboliza el cuerpo fuerte y son ellos quienes organizan, representan, toman las decisiones más relevantes en la comunidad, tratan con instituciones públicas, los que hablan primero y tienen el trabajo más valorado porque es pagado y fuera de casa. Al respecto,

Gildardo (2022), de Esperanza el Espinal, cuenta:

Somos hijos de campesinos. Desde chiquillos, como de los seis años, ya andaba cuidando los chivos. Estudié hasta el cuarto año de primaria; nadie de mis hermanas estudió. Fuimos ocho hermanos en total [cuatro mujeres y cuatro hombres]. Mi papá no pudo con los gastos. Los dos grandes lograron algo: uno es contador y otro estudió en el politécnico. Nosotros nos tocó trabajar en el campo, aunque yo soy transportista. El campo es duro, hay que ir por la leña, la siembra [...] Hay que buscarle para comer, ya sea en el racho o salir fuera. Hay muchos que se van para Estados Unidos y otros para México, donde salga. ¿Y cómo, si ya hay familia? [para mantener].

Salvador (2022), de Esperanza el Espinal, comparte:

Nosotros somos tres hermanos; soy el más grande. Fue difícil estudiar: desde chiquito tuve que apoyar a mi mamá en trabajar para los gastos de la casa. También para mis abuelos que vivían en la comunidad; desde chico me fui a México a trabajar. Allá aprendí la carpintería; ahora me dedico a lo que me gusta: soy carpintero, tengo el taller en la casa, doy clases de carpintería y me da tiempo para ir a la casa del abuelo, donde enseño a las personas mayores hacer colgadores, picadores de madera y otras cosas chiquitas [...] A veces hay tiempos difíciles pero aun así estoy contento con lo que tengo y con lo que hago.

Efrén (2022), de San Antonio Zahuatlán, dice:

En esos tiempos [de niño] era de sufrirle mucho. Nosotros fuimos 12 hermanos. Mi abuelo tenía algo de ganado que repartió con sus hijos, pero no alcanzaba; aquí en el pueblo no había transporte: tan sólo para salir era de caminarle una hora si caminas rápido para agarrar un carro. Yo quiera estudiar y cuando salí de la primaria tuve que ir a Amatlán [cabecera municipal] para estudiar la secundaria. Me acuerdo que ese año por primera vez la abrieron pero era de vivir allá. ¿Y dónde, pues? Luego abrieron un albergue; no sé ni cómo pero terminé, me casé y a trabajarle para mantener a la familia.

A través de la experiencia de Gildardo, Salvador y Efrén, se observan las distintas dimensiones de la pobreza, niveles de explotación, desventajas y discriminación en función

a la pertenencia étnica *ñuu savi*, de pueblos indígenas y clase campesina, legado de las relaciones coloniales y el orden simbólico de género. Los cuerpos de mujeres y hombres son el territorio donde se encarnan los mandatos de género, las formas de cumplir con las obligaciones y deberes que les fueron asignados: cada cuerpo implica ciertas oportunidades y limitaciones en esta estructura de clase social, pero también son sujetos sociales que se construyen desde sus actividades en la producción y reproducción de la vida material comunal y desde su pertenencia de género.

En ese sentido, ambos géneros enfrentan la precarización de la vida por falta de recursos y medios económicos; se obligan a migrar y llevar una vida con responsabilidades de adulto siendo niñas/os o muy jóvenes/as. Gildardo, Salvador y Efrén son botón de muestra de experiencias de la mayoría de los hombres de ambos pueblos, en las que se ven obligados a trabajar desde niños para comer: mejorar sus vidas y la de sus familias es sinónimo de migración obligada, de explotación de la fuerza de trabajo.

Las tasas más elevadas de analfabetismo y migración actualmente corresponden a estas comunidades (INEGI, 2022); afectan principalmente a las mujeres, niñas y niños y sus derechos colectivos como pueblos indígenas que en la práctica no se respetan. En ese sentido, las implicaciones de ser una mujer *ñuu savi* en la región de la Mixteca es compleja y extensa: la ideología, el lenguaje y las prácticas basadas en el orden simbólico de género mediante el cual crecemos es una limitante no sólo en la comunidad, sino frente a las otras mujeres y hombres de culturas y clase sociales diferentes. La mayoría de las *ñuu savi* no son consideradas ciudadanas como sujetas independientes, no son propietarias de la tierra, dueñas de su tiempo y de su cuerpo; se les limita en la toma de decisiones comunitarias, participan en los espacios únicamente asignados para ellas y cuando logran transgredir otros se les exige y crítica más que a los hombres: “es muy injusto, no hay culpa, si me hacen dudar de lo que hago” (Ruth, 2022).

Añade Xóchitl, integrante de la Vela Perpetua de San Antonio Zahuatlán:

La crítica, esa no se quita: esperan que todo lo hagas bien, ¿sabes? Primero, la crítica es con las mismas compañeras de la organización: que si no les gusta lo que se compró ya dicen que las engañamos o que si nos quedamos con el dinero. Ahora, con la demás gente, es que si te robaste el dinero, que si ya sales tarde, que debes hacer así o de tal modo las cosas. Más bien el chiste es que no le das gusto a la gente: por todo te van a criticar.

Al respecto, Scott (1986) afirma que “los sistemas simbólicos [...] son las formas en que las sociedades representan el género, hacen uso de éste para enunciar las normas, de las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia” (17). La afirmación de la autora son consideraciones importantes para entender el uso del espacio privado y público que va en función al orden simbólico de género; es decir, los cargos de alto grado como son los de agente municipal, comisariado comunal, entre otros, son cargos en espacios públicos políticos administrados, dirigidos y ocupados históricamente por los hombres. Por esto, se normaliza su forma de trabajar y las críticas sociales son de baja intensidad, a diferencia de cuando una mujer llega a esos cargos: se le exige actuar con experiencia, se les vigila y castiga con severas críticas frente al error o la duda, tal como lo expresaron Ruth y Xóchitl.

La organización y distribución de los espacios público y privado en ambas comunidades se constituyen a partir de las relaciones de género asimétricas de forma jerárquica, cargadas de simbolismo, significado y experiencias de lo que debe ser una mujer y hombre. Se encarna y se replica en todos los ámbitos de la vida; se da por hecho que el espacio privado: la casa, la cocina, el traspatio, el molino, la iglesia, la cofradía, la casa de salud y la escuela pertenece a las mujeres. Entonces su tiempo, energía y trabajo deben ser destinados principalmente a esos lugares, mismos que permiten definir al espacio público y a los hombres en él, conformando su subjetividad y experiencia en espacios diferenciados.

Por lo tanto, la participación de las mujeres *ñuu savi* se ha dado históricamente en los márgenes del espacio público político para centrarse preferentemente en los cargos cívico-religiosos, espacios que forman parte del derecho indígena de cada comunidad y en los que se establecen reglas propias para la organización y designación de las autoridades de la Agencia Municipal y sus diversos comités. Sin embargo, poco a poco se ha ganado otros espacios de participación, como es el caso de Ruth, quien fue la primera agenta municipal de Esperanza el Espinal. A medida que las mujeres van ganando espacios negados, la idea que se tiene de ellas se pone en tela de juicio.

1.5. Organización del espacio privado: mujeres, familia y valorización del trabajo

“Entendí que cuando no se entiende el papel de las mujeres y qué pasa con ellas, no se entiende nada” (Von Werlhof, 2015: 12).

La organización simbólica de género no sólo construye de forma jerárquica a las personas en femenino y masculino, sino que también esa división genérica contribuye sustancialmente a organizar, mantener y sostener dos espacios exclusivos: privado y público, donde lo privado está asociado con lo doméstico y las mujeres. Mientras tanto, lo público se vincula con las instituciones políticas y los hombres, ligado con una serie de polarizaciones entre razón-emoción, interés-desinterés, miedo-valentía y dependencia-independencia que se entretajan a través de relaciones asimétricas con base androcéntrica y se internaliza en las relaciones personales, comunitarias y estructurales que influyen en cómo dan sentido a la organización de los espacios, sus acciones de participar que varían de formas significativas a través del tiempo y el espacio (Pateman, 1989).

La organización del espacio privado y público ha funcionado como principio de exclusión para las mujeres *ñuu savi* en la participación pública político-social, pues ha operado como una extensión de la política liberal que no sólo no incorporó a las mujeres (indígenas) al escenario político; también fortaleció la falsa dicotomía de los espacios al legitimar legalmente una esfera pública en la cual únicamente podían participar los hombres, relegando a las mujeres y sus trabajos de cuidado a un espacio minimizado, poco valorado y reconocido como fundamental para la vida y la organización del espacio público. Pese a que la esfera privada no está disociada del espacio público; más bien se nutren mutuamente como una continuidad para la producción y reproducción de la vida familiar y colectiva.

En ese sentido, hablar de la organización del ámbito privado de ambas comunidades *ñuu savi* implica pensar en el espacio, las relaciones de género y de poder en el entorno familiar, social y de trabajo de las mujeres, ya que el espacio doméstico es un punto de partida para analizar su participación pública político-social. Son ellas las principales responsables de llevar la casa, lugar donde habita la familia y en el que se reproduce la socialización genérica de las niñas para ser las cuidadoras y de los niños para ser proveedores; en términos de la división y valorización sexual del trabajo, sus actividades principales se sitúa en la casa, la cocina, el molino, el trapatio y la parcela.

Respecto al espacio del hogar, actualmente (2021-2023) en San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, la infraestructura de las casas son de tabique, varilla, piso y losa de cemento. En Esperanza el Espinal, están pintadas con colores cálidos con fachadas de madera. Desde hace más 20 años, se ha venido dando un cambio en la construcción y diseño

de los espacios domésticos. Existe una clara influencia de la migración de las y los que se van a Estados Unidos: se ve en “el diseño gringo, todo en una sola pieza; incluye cuartos, sala, baño, cocina y jardinera” (Efrén, 2022). Tener una casa de este estilo representa prestigio para la familia y en especial para los hombres, porque son los que migran en su mayoría para mejorar las condiciones de vida de las/os que se quedan. Esto no es diferente a otras comunidades de la mixteca, donde las casas son más ostentosas: con alberca y jardines amplios que durante todo el año están vacíos, pero en la fiesta patronal del pueblo se llenan.

Sin embargo, las familias de ambas comunidades continúan con las prácticas de uso del espacio. Hay cuartos que funcionan para guardar la cosecha y el techo se usa para poner a secar la mazorca. El baño está fuera de la casa y la cocina sigue siendo uno de los espacios fundamentales; se mantiene con la misma calidez del fogón con leña pues, aparte de ser el espacio donde las mujeres cocinan y consumen los alimentos, es el lugar donde la familia se reúne para platicar, tomar decisiones, sonreír y hasta enojarse. Las *ñuu savi*, aparte de enseñar a las niñas las rectas tradicionales y repartir los trabajos domésticos, hablan de su malestar corporal, de sus tristezas y preocupaciones con las otras mujeres; es en la cocina en donde se abordan los problemas, se toman y asumen decisiones a nombre de la familia.

También en el espacio de la cocina la desigualdad de género se hace presente como un sentimiento de obligación, retomando el testimonio de Emilia que dice: “en mi casa siempre me recalcaron mucho esa frase: —él es mi marido y yo lo tengo que atender—. Ahora me toca eso y hasta con mi papá” (2022). Se normaliza que las mujeres cocinen, atiendan a los hombres (a toda la familia), y ellos aceptan ser servidos y cuidados sin la misma reciprocidad. Además, el trabajo de la casa no tiene el mismo valor simbólico y socialmente que un trabajo fuera de la casa y remunerado. En otra parte del testimonio, Emilia afirma no tener problema de asumir el trabajo de la casa, una familia es así, uno sale trabajar y el otro se queda; la organización familiar es una unidad doméstica jerarquizada. De cooperación porque es la forma de sobrevivir frente al contexto de pobreza, pero también ahí se forma el espíritu comunitario, lo colectivo, el apoyo mutuo, conocimientos funcionales para la vida, que no está exento de conflictos.

Para las *ñuu savi*, asumir el trabajo de la casa como una obligación dificulta su participación en el espacio público porque, al estar fuera del ámbito familiar, no hay quien las releve en sus actividades. Se piensa que son trabajos que les corresponde únicamente a

las mujeres. Leovigilda, de Esperanza el Espinal, afirma: “a él [su esposo] que se queda en la casa no le gusta tanto, porque ¿quién hace la comida? Pero ni modo, ya que le queda” (2022). A menos que vivan con la mamá, hermana, suegra, tía o cuñada se refuerza la red de mujeres apoyando a la otra para que pueda cumplir con el cargo; de ese modo los hombres admiten con más facilidad su participación.

Así lo compartió Ruth (2023):

Cuando me eligieron de Agente Municipal, antes de aceptar lo tuve que platicar con mi familia, con mi papá que vive en la casa, mi mamá que vive en Estados Unidos y con mi hermana, para que me ayudaran con lo de la casa y con los gastos porque sola no puedo. Ahí no te pagan [en la agencia municipal]; ahora quién cuida a mi hijo. Así como salgo ¿quién le da de comer? Ellos me apoyaron, solo así dije que sí.

El molino de nixtamal sigue siendo un espacio de encuentro para las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán, en contraste con Esperanza el Espinal, donde la mayoría de las familias compran las tortillas porque siembran cada vez menos maíz para el autoconsumo —efectos de la migración y de la cercanía con la ciudad de Huajuapán de León, donde adquieren alimentos y servicios con más facilidad—.

Al respecto, Sofía (2022), de San Antonio Zahuatlán, comparte:

desde un día antes hay que limpiar el maíz, poner la lumbre, estar pendiente que no se cueza tu nixtamal porque si se pasa de cocimiento, tu masa sale chiclosa y cuesta mucho hacer la tortilla. Al otro día hay que pararse temprano; si tú eres ligera, desde las cinco o seis de la mañana. Hay otras que de plano hasta las ocho van al molino: depende del tiempo, pues, porque si es tiempo de siembra hay que apurarlo a madrugar; lavar el nixtamal, cargar tu cubeta y puedes ir al molino con don Juan o con la Fide. Te formas hasta que pases, te cobran unos 15 o 18 pesos o más, depende de la cubeta que lleves. Sí pues, en lo que pasas te enteras de chismes de todo, luego llegas a tu casa a prender la lumbre porque el gas se va bien rápido y a moler para el almuerzo; lo más pesado es que te cansas de los brazos y del pie porque tú estás parada, te puedes sentar, pero cuesta mucho moler así. Luego tus ojos arden con el humo cuando esa bruta leña no arde bonito.

La elaboración de tortillas de maíz para que la familia pueda almorzar, comer y cenar todos los días para salir al espacio público social y político a realizar sus labores de servicio colectivo y de trabajo asalariado, implica una actividad previa de las mujeres *ñuu savi*, que requiere más tiempo y cansancio corporal, los cuales les resta en muchos momentos pensar en tener cargos de participación comunitaria; cuando los tienen, les demanda una doble o triple jornada de trabajo en el espacio privado. Por lo que la reproducción y explotación de la fuerza de trabajo indígena en este sistema capitalista se inscribe en el cuerpo de las mujeres,

quienes cocinan, limpian, lavan, siembran, recolectan, dan afecto y acompañan a la fuerza de trabajo remunerada familiar (Federici, 2010).

La siembra de la parcela y el traspatio es una actividad en general de las familias *ñuu savi*. La agricultura es un sello característico de la división sexual del trabajo y se refleja en el conjunto de actividades diversificadas que se realizan por género: la recolección de plantas comestibles y medicinales, la cría de animales de traspatio: gallinas, cerdos, burros y chivos, corresponde a las mujeres, la siembra de temporal y de riego de la parcela y demás tierras alejadas de la casa se le atañe principalmente a los hombres que van junto con las mujeres. En ese caso, la esfera privada contiene el espacio de trabajo de mujeres y hombres campesines que combinan estrategias de producción y actividades económicas para conformar unidades familiares que funcionan como ente colectivo de producción y reproducción de la vida material comunal.

Sin embargo, el género es un factor que determina el tiempo, valorización, espacio y el pago por el trabajo. Desde la economía feminista, se sostiene que las mujeres en México aportan el 70.6% de su tiempo al trabajo no remunerado y los hombres el 30%. Las mujeres dedican 30 horas semanales al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado, mientras que los hombres invierten sólo 10 horas; los que pertenecen a una clase social alta realizan más trabajos del hogar a diferencia de los de clase baja. En ese caso, para las mujeres indígenas y rurales de clase pobre equivale a cuatro jornadas de trabajo al día para atender todas las actividades del hogar. El valor del trabajo de las mujeres en la casa equivale, en millones, a 21% del Producto Interno Bruto (PIB). El informe de ONU Mujeres afirma que alcanzar la igualdad de género puede tomar más de 135 años (ONU Mujeres, 2019, 2023; INMUJERES, 2020).

En relación con eso, las *ñuu savi* tienden a trabajar más horas y a tener menos tiempo para las cosas que les gusta, incluso de pensar en participar en otros espacios comunales. Las horas de trabajo que realizan en la casa y la parcela en términos económicos sería mayor como aportación que la de los hombres: la economía familiar y del país en general recae principalmente en las mujeres (indígenas). La mayoría del tiempo de las *ñuu savi* es destinado y asignado a los trabajos de la casa, siembra, preparación de alimentos y a la crianza de sus hijos, mientras que los hombres tienen más tiempo para descansar, de ocio y asumir los cargos en el espacio público con la menor complicación.

La separación liberal de los espacios público y privado se ha convertido en un problema político: en tanto que a las mujeres se les ubique únicamente con el trabajo “privado”, poco o nada valorado, su estatus público se verá debilitado, reducido y excluido, pues se otorga más valor a las actividades del espacio público por ser el del reconocimiento a la mirada pública, a diferencia de las actividades del espacio privado, que son las menos valoradas (Pateman, 1989; Amorós, 1985). Claro que hay saberes de las *ñuu savi* que se generan en el espacio privado, como el de las parteras, curanderas, rezanderas y cocineras de las fiestas patronales que cobra un valor de respeto y prestigio en el espacio público, de tal forma que se asocian ambos espacios.

En ese caso, hay una jerarquización de trabajos y valorización de los mismos: los que requieren mayor habilidad, conocimiento especializado y pagados, y los que no requieren mayor sabiduría, no son remunerados porque es un trabajo de mujeres en su casa, es como un no trabajo. No obstante, enfatizo que dicho trabajo tiene un valor fundamental en la dimensión de la vida toda: nadie vive sin ese trabajo, de modo que tiene un valor vital para el sustento de la vida (Espinosa, 2000). Entonces, el trabajo reproductivo y de cuidado es llevado a un nivel comunitario, tejiendo un puente de vinculación con la participación pública a través del ámbito público social; comité de educación, salud, religioso, festivo, cofradía, entre otros.

Respecto a las unidades domésticas *ñuu savi* de ambas comunidades: son extensas²⁰, la conforman diversas familias nucleares que habitan en un mismo espacio (en la cocina, el patio y la parcela), conforman una red familiar de afecto y ayuda mutua que permite a los miembros generar las posibilidades de lo que llamaría Judith Butler (2002) una “vida más habitable” y a las mujeres participar en el espacio público político-social. Sin embargo, siguen siendo ellas quienes asumen un papel predominante en el cuidado de los miembros de la unidad familiar; adquieren la carga más pesada de los trabajos del espacio doméstico que se ve reducida cuando entre las mujeres de la familia se distribuyen las actividades para

²⁰ Las familias regularmente se encuentran en un mismo terreno, se dividen por la casa y el patio, pero en muchas ocasiones se comparten la parcela. Se conforma por la madre y el padre, las hijas/os, abuelas/os y nueras, que en su mayoría son jóvenes y viven únicamente con sus hijes porque la pareja migró. En algunas ocasiones, ambos integrantes como pareja migran y dejan a sus hijes con las abuelas/os. La familia, al encontrarse en un mismo espacio doméstico, comparten actividades diversas de producción y reproducción agrícola para sobrevivir frente a los tiempos complicados.

cumplir con todo. Pero también hay enfrentamientos, discusiones y diferencias que finalmente moldean las relaciones interpersonales e intercomunitarias; otro indicador de que lo privado no está disociado de lo público.

La conformación de la unidad familiar suele ser una paradoja cuando se trata de la participación pública político-social de las mujeres. Por un lado, las relaciones de género que se constituyen en el espacio privado, la división y valorización sexual del trabajo, los cuidados y afectos limitan a las mujeres de ambas comunidades a participar en los espacios público político-social. Y por el otro, la organización y red familiar, en especial la de las mujeres, permite que ellas puedan aceptar y salir al espacio público a ocuparse de los asuntos de la comunidad, como es el caso de Ruth. En su testimonio anterior deja ver que tuvo que consultar a su familia para aceptar el cargo: recibió apoyo económico de su mamá y de su papá, su hermana se encargó del cuidado de su hijo y del trabajo de la casa.

También Carolina (2023) reflexiona sobre esto:

ahora que estuve en el comité de la festividad, quien me apoyó mucho fue mi padrecito y mi hijo. Siempre mi papá me daba ánimos: en las noches me hacía mi café, ya limpiaba la casa y a mi hijo le decía yo cómo hacer unas comidas, algo así sencillo como una salsa con huevo. Mis hermanas también me apoyaron, más cuando se venía los días de la fiesta.

Por su lado, Erika (2022), reconoce que:

cuando se acerca la celebración eucarística del aniversario [de la Vela Perpetua], es la parte más pesada. Me ayuda mi mamá cuidando a mi chiquita cuando yo no la puedo llevar y mi Yare [hija de 8 años] limpiando la casa; mi marido, pues él sabe, estuvo de acuerdo [de que ella asumiera el cargo]. Por eso acepté y él manda el dinero para las cooperaciones y los gastos.

En este caso, la organización del espacio privado va en función a la esfera pública y colectiva: no es una división tajante, sino un proceso continuo de un espacio a otro. Al respecto, la autora Paloma Bonfil afirma que: “el universo privado —de lo familiar, lo doméstico, la reproducción— constituye una preocupación del quehacer público, como el ámbito abierto y colectivo” (1999: 34). Por lo tanto, las mujeres y hombres *ñuu savi* que participan en cargos públicos político-sociales representan a la familia; entonces no deben quedar mal porque se pone en juego el prestigio familiar. Es decir, que a través del apoyo mutuo se presenta la ciudadanía familiar.

En cuanto a la salud sexual y reproductiva, para la mayoría de las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal estas prácticas están ligadas con la idea del

matrimonio, la vida en pareja y la maternidad. Inician una vida en pareja a una edad temprana; regularmente no se casan por ser un hecho social y culturalmente costoso en términos económicos. Optan por vivir en “unión libre”. Comúnmente, “se juntan” porque se embarazan y son las madres las que cargan “la culpa” del embarazo de la hija. Algunas investigaciones (González e Iracheta, 1987; Arias, 2009) señalan que las sociedades donde prevalecen las relaciones de poder masculino ligan el honor de la familia al cuerpo de las mujeres, por eso debe ser controlada para guardar el respeto al padre de familia, siendo éste último el protector de la reputación de las mujeres de la unidad familiar.

Esta construcción de lo que debe de ser una mujer y un hombre en el orden simbólico de género, no sólo se queda en la forma de relacionarnos entre personas, en la distribución de los espacios y tiempos, sino también en cómo sentimos e idealizamos un amor de pareja basado en la cultura, los medios de comunicación, novelas, películas y la iglesia que, entre otros factores, hacen creer en un tipo de “amor romántico” al hombre que te pueda ofrecer “una casa”, estabilidad económica y protección. Sin embargo, con el tiempo nos damos cuenta que las relaciones de pareja son más complejas: a los pocos días de llegar la mujer a la nueva casa, regularmente la del suegro/a²¹, tienen que adaptarse a la nueva dinámica familiar; en ese sentido, hay una jerarquía que tiene que respetar para no causar conflictos.

Blandina (2022), de Esperanza el Espinal, comparte:

mi hermana conoció a mi marido antes que yo. Ella me decía: —manita, el Chava te conviene. Es un buen hombre, es trabajador, no tiene vicio, ah, muy respetuoso—. Nos conocimos aquí en el rancho. Siempre lo veía serio, me gustaban mucho sus ojos, su cabello, su altura. Él era muy guapo [risas]. Sigue siendo. Empezamos a platicar y me gustó; después, como mis hermanos eran muy celosos, entró a mi casa a pedir permiso con ellos y con mi mamá para que fuéramos novios. Ya estábamos grandes [risas] pero así es la costumbre; ahora las chamacas ya ni se dan a respetar. Después de un tiempo, me viene a vivir a su casa. Los problemas... Una parte fueron por mi suegra, porque ella tenía su modo de hacer las cosas y yo otra; así nos enojábamos un rato, pero después nos fuimos conociendo más. Yo la quise mucho, la extraño [silencio, ojos tristes, su suegra falleció]. También, la pelea era por mis sobrinos y mi cuñado, porque aquí todos tenemos nuestros modos, pero así la vamos pasando. Nos acostumbramos, nos enojamos un rato; después todo pasa.

²¹ Cuando sucede al revés, que el hombre se une a la familia de la esposa, es cuestionado por su propia familia, la comunidad, no es bien visto hasta después de un tiempo o cuando logran independizarse como pareja.

Socialmente, la idea de ser una buena mujer, esposa, madre e hija permanece y se liga a obedecer y no causar conflicto hasta que se cansan e inician a tomar decisiones de poner cierta distancia espacial de las personas de la familia que las limita; incluso hay quienes se separan de sus parejas. Para el caso de Esperanza el Espinal, en contraste con San Antonio Zahuatlán, la idea de estar con la pareja hasta la muerte es un principio bastante arraigado que tiene pocas fisuras, lo que permite a las mujeres aguantar una serie de violencias; esto se liga con el factor económico, tenencia de la tierra y mantener estable el sistema de relaciones familiares y comunitarios.

En ese sentido, el orden simbólico de género constituye y regula la forma de relacionarse entre mujeres y hombres con el espacio privado y público comunitario donde se hace la vida cotidiana, organiza a la familia y sociedad comunal; permite la existencia y reproducción de espacios físicos dentro de la unidad doméstica, la valorización y división sexual del trabajo, la distribución del tiempo e intereses de las personas, lugares públicos de reunión y de participación, todos aprendidos en el ciclo de la vida y convivencia cotidiana —conformando así la identidad y pertenencia de mujeres y hombres dentro de la comunidad *ñuu savi*—.

Finalmente, el sistema de relaciones de cuidado, trabajo y amor sostenido por las mujeres en el espacio privado, incide a que ellas no muestren tanto interés por participar en el espacio público político. Cuando lo hacen, la comunidad regularmente las ve como extrañas, chismosas e incapaces (una forma de violencia simbólica de género) por estar ocupando un espacio de representación distinto al que está destinado para ellas. No obstante, por factores distintos a la dinámica cotidiana comunitaria, como la migración, poder económico de participación en las fiestas, los privilegios de clase (mestiza), educación, acceso a los medios tecnológicos y las nuevas condiciones de vida “estilo ciudad”, cada vez es más probable ver a las mujeres presidentas municipales gobernando, lo que, entre otras cosas, permite cambios favorables en la participación pública político-social de mujeres *ñuu savi* en las agencias municipales.

1.6. Organización del espacio público: una dimensión de la participación político-social de las mujeres *ñuu savi*

El análisis de la organización del espacio público del contexto comunal *ñuu savi* permite entender los procesos continuos y emergentes de cambio social en torno a la participación de

las mujeres, considerando que el espacio público se redefine constantemente a partir del orden simbólico de género propios de la cultura y con modelos de fuera. Estos recambios reproducen sistemas de valores y símbolos sincréticos de género que permiten o restringen a las mujeres indígenas a participar en el espacio público político-social; me refiero a esas actividades marcadas por relaciones de género y de poder en los espacios de participación: en la asamblea general, cargos de alto y bajo grado de la estructura del Sistema Normativo Interno, como una continuidad relacional entre lo social y lo político.

Si bien el ámbito público está asociado a las actividades de reconocimiento, poder, prestigio y está asignado, preferentemente, a los hombres, las mujeres también han podido acceder a estos espacios de participación en diversas dimensiones y niveles de poder; por lo que es necesario contextualizar y conocer la organización del espacio público para saber dónde se encuentran las mujeres *ñuu savi*, cómo participan, sus estrategias y en qué lugares están ausentes y por qué. En este caso, abordo el espacio público en sus dos dimensiones: lo político, que se refiere a la asamblea, el tequio y cargos de alto y bajo grado, y lo social, que tiene que ver con los diversos comités cívico-religioso. Ambas dimensiones se relacionan y, en su entrecruzamiento, permiten la reproducción y organización de la vida pública colectiva comunitaria.

La integración de las mujeres en la vida pública político-social de las dos comunidades se enmarca en una compleja gama de acceso a diversos cargos de bajo y alto grado. Al ser *ñuu savis* que habitan en una Agencia Municipal, aún queda largo camino para que puedan incursionar en la participación política de estructuras de gobierno de la democracia mexicana: en el Cabildo Municipal, en la estructura estatal y federal, cargos de representación popular, presidentas municipales, diputadas y senadoras, entre otros puestos públicos de carácter administrativos. Por lo anterior, la experiencia de participación se concentra en los cargos públicos comunitarios del Sistema Normativo Interno de cada pueblo.

Ya que el Estado de Oaxaca se conforma por 570 municipios y más de 10 mil localidades con reconocimiento administrativo de Agencia Municipal, Agencia de Policía o Núcleo Rural. Todas son comunidades que integran un Municipio Municipal y cada una tiene su propia forma organizativa y Sistema Normativo Interno. La diferencia entre una Agencia de Policía con una Agencia Municipal consiste en la cantidad de población con la que cuenta. Esta división territorial permite distribuir administrativamente los recursos económicos:

Participaciones y aportaciones Federales del Ramo 28 y 33, conforme a los artículos 10 y 11 de la Ley Municipal para el Estado de Oaxaca (2003), dinero que históricamente no llega en su totalidad a las agencias municipales y genera una serie de conflictos entre demarcaciones territoriales.

San Antonio Zahuatlán es Agencia del Municipio de San Miguel Amatitlán; Esperanza el Espinal lo es del Municipio de Santiago, Huajolotitlán. Ambas cabeceras municipales se rigen por el Sistema de Partidos Políticos; no así sus agencias municipales. Existe una interlegalidad de sistemas de derecho: el positivo democrático mexicano y el de la comunidad, que se contradicen a la hora de gobernar, participar, en la impartición y acceso a la justicia. Sin embargo, el hecho de que se rijan por el Sistema de Partidos implica necesariamente que el Cabildo se integre por el principio constitucional de paridad de género; consiste en equilibrar la participación política de mujeres y hombres en la vida democrática del municipio y del país. Hasta el momento no ha llegado una mujer a ser Presidenta Municipal, pero las que habitan en el Municipio ya son integradas; antes no era de esa forma —aunque sigue siendo un espacio cerrado para las *ñuu savi* de las agencias municipales—.

El Municipio es una entidad político-jurídico-administrativo en que se divide un estado, con un marco jurídico propio y un órgano de gobierno que es el ayuntamiento, conformado por Regidores, Síndicas/os y Presidente Municipal. La mayoría de los estudios (Bonfil, 2002; Dalton, 2003; Hernández y López, 2007; Vázquez, 2011; Calderón, 2022) respecto a la participación política de las mujeres indígenas va enfocada en el ámbito público político Municipal, donde era poco frecuente hasta el año 2001, año en el que se refuerza esta demanda de participación democrática para las mujeres indígenas en sus municipios. Sin embargo, para las que habitan en las agencias municipales es poco frecuente que puedan acceder a cargos del Cabildo o ser Agentas Municipales de sus pueblos.

Por ese motivo, en el año 2023 la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió respecto al Decreto número 698²², emitido por la Sexagésima Cuarta Legislatura Constitucional del Estado de Oaxaca, en el que afectaba la paridad de género en los municipios que se rigen por Sistema Normativo Indígena del estado de Oaxaca, que no se garantizaban los derechos políticos electorales de las mujeres indígenas en su dimensión

²² <https://www.internet.scjn.gob.mx/red/comunicados/noticia.asp?id=7270>, consultado en marzo, 2023.

individual y colectiva; era un retroceso a los espacios arrebatados por las mujeres al dejar en la ambigüedad de aplicar el principio de paridad.

La intervención desde el Estado a través de su Legislatura sobre la participación política de las mujeres indígenas no analiza y desconoce la profundidad de las desigualdades en las que viven. Esta idea de no sumarle más trabajo y dificultades a las mujeres —que es verdad que tienen cargas de trabajo de la unidad familiar—, hace concesiones difíciles en cuanto a la forma en repartir su tiempo entre el espacio privado y público. Es justificante del Estado para quitarles derechos y participar en la vida pública política de sus pueblos, estado y país, en lugar de buscar estrategias políticas para hacer comunitario los trabajos de cuidado donde todos debemos estar involucrados y cambiar la mirada de que son trabajos de mujeres, que lo público político está alejado de lo que pasa en la esfera privada o que no están relacionados. Entonces la pregunta para las/os que estamos en este terreno de análisis sería: ¿cómo las mujeres indígenas pueden ejercer una ciudadanía plena?

Tomando en cuenta que la ciudadanía en un país multicultural no puede ser unidimensional, la construcción de la ciudadanía en términos comunitarios tiene diversas dimensiones y alcances que van desde lo individual hasta lo colectivo. En ésta, las mujeres son representadas en el espacio público político a través de la ciudadanía familiar, comunitaria e indígena, pero como individuos; sujeta a una serie de relaciones de género y poder, su ciudadanía se ve diluida cuando la comunidad no da cabida a sus intereses, problemas, propuestas y su capacidad de gobernar. Legitimando únicamente a los hombres jefes de familia, con el derecho de representarlas y tomar decisiones en la colectividad.

En ese sentido, en el siguiente subapartado reflexionaré acerca de cómo está organizado el espacio público político y social a partir de los Sistemas Normativos Internos de cada comunidad, para situarlos en el contexto y posteriormente profundizar (en otro capítulo) en las relaciones de poder en el que están las mujeres, que en determinado momento aumentan, se restan o en su caso desaparece por condiciones de género, clase, etnia, sabiduría, edad, educación, estado civil. Porque, desde la interseccionalidad, no se puede olvidar que estamos ante mujeres que sintetizan múltiples sobrecargas de dominación sistemática.

1.6.1. Sistemas Normativos Internos: la asamblea y el tequio

En un contexto histórico, en el Estado de Oaxaca fue reformado el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales (CIPPEO) en 1995 para reconocer los “usos y costumbres” como forma de elegir las autoridades municipales, con el fin de sostener la estabilidad política de Oaxaca ante los acontecimientos recientes del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994 (Vázquez, 2011). Actualmente, de 570 municipios que tiene Oaxaca, 153 eligen a sus autoridades municipales por vía de elección y partidos políticos, y 417 lo hacen a través de los “usos y costumbres”, llamados Sistemas Normativos Internos ahora Derecho Indígena²³. Están conformados por un conjunto de normas, instituciones y procedimientos que funcionan para la integración y organización social, cultural, política y jurídica de las comunidades (Educa Oaxaca, 2010).

En la intervención del Estado desde las políticas democráticas, que antepone el ejercicio pleno de los derechos individuales a los derechos colectivos, se han modificado las formas y procedimiento de elegir las autoridades comunales, lo que ha generado una hila de conflictos en los cuales se manifiestan diversas formas de violencia. Estudios (Avendaño, 2013; Juan, 2015) señalan que, en el año 2010, fueron 82 municipios que tuvieron problemas en su proceso electoral y en 2013, 137 comunidades presentaron conflictos. Otra tensión latente es que los municipios reciben una suma de dinero para su administración, pero desde el reconocimiento jurídico nacional se asume que la organización de las comunidades se reduce a los municipios, sin tomar en cuenta que las agencias municipales o de policías son comunidades con su propia organización y autonomía. Esto ha propiciado una serie de problemas entre la Agencia Municipal y la cabecera Municipal, por la forma en cómo se distribuyen los recursos económicos y se priorizan las obras de infraestructura (Hernández y López, 2007).

El proceso de reconocimiento constitucional del país como una sociedad multicultural y pluriétnica constituye lo más similar a una propuesta de inclusión, y se puede ver en el reconocimiento legal de los Sistemas Normativos Internos antes descritos que, por un lado,

²³ El propio Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) indica que los pueblos y comunidades indígenas cuentan con la facultad de la autodisposición normativa; es decir, pueden emitir sus propias reglas de convivencia interna, en las siguientes jurisprudencias se garantiza a las normas internas: Tesis XXVII/2015. SISTEMAS NORMATIVOS INDÍGENAS. IMPLICACIONES DEL DERECHO DE AUTODISPOSICIÓN NORMATIVA. / Tesis LII/2016. SISTEMA JURIDICO MEXICANO. SE INTEGRA POR EL DERECHO INDÍGENA Y EL DERECHO FORMALMENTE LEGISLADO.

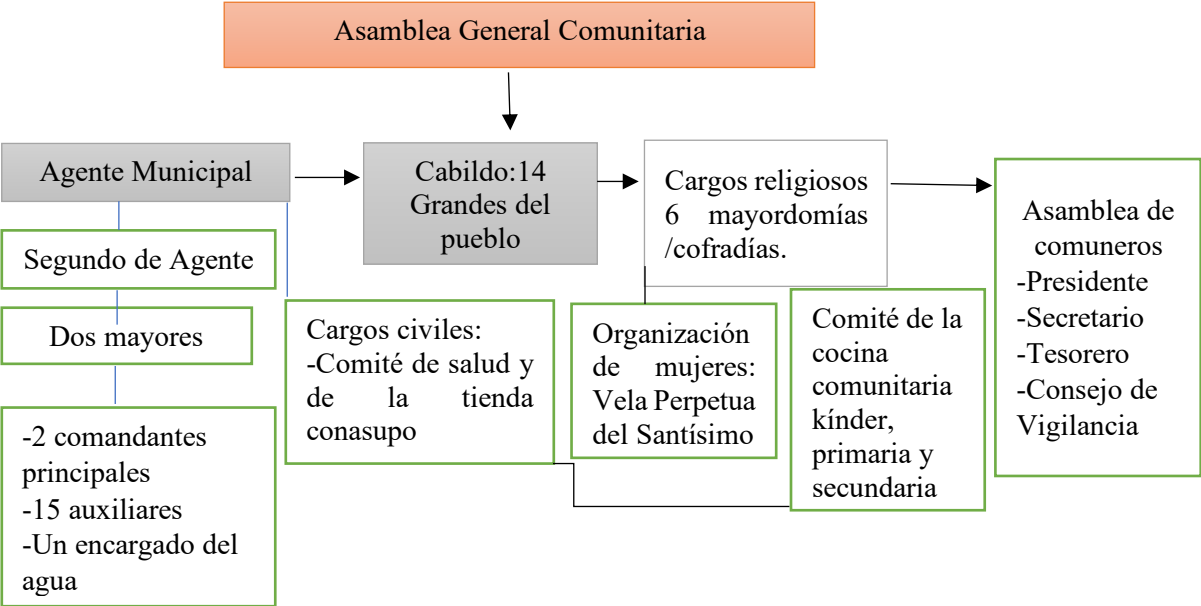
va ligado a una lucha y demanda histórica de las comunidades: por el derecho a existir como comunidades indígenas, por el autogobierno y autonomía, entre otras muchas demandas (Artículo 8 del Convenio 169 de la OIT). Por el otro, va encaminado a miradas que se tiene por el concepto de desarrollo (neoliberal) del Estado que se apega a la declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), Comisión Económica para América Latina (CEPAL), Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación (FAO), y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), con el fin de lograr mejorar la calidad de vida en las comunidades desde las políticas neoliberales.

En los Sistemas Normativos Internos de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, la asamblea general es la máxima autoridad: es un espacio público político fundamental en la vida colectiva *ñuu savi*. A través de ella se nombran a las autoridades de la Agencia Municipal, se informa y se toman decisiones de interés colectivo, como el aprovechamiento y uso del territorio y demás recursos naturales; se lleva a cabo de forma periódica según las necesidades de cada comunidad.

Para realizar la asamblea, se llama mediante citatorio con una semana de anticipación; si es de carácter urgente, se vocea con el aparato de sonido. Es obligatoria para la familia; tiene que asistir un representante de la misma. En San Antonio Zahuatlán únicamente pueden asistir y representar los hombres: es una asamblea masculinizada en el que influye la sabiduría, prestigio y edad para la toma de decisiones. Por medio de la asamblea se reafirma el consenso colectivo, autorganización y autogobierno; de este modo cobra relevancia que las mujeres en primera persona sean parte de estos espacios de participación pública política.

En San Antonio Zahuatlán, a la asamblea general comunitaria asisten únicamente los hombres que se encuentren cumpliendo con sus obligaciones: el tequio, cooperaciones y mayordomías, entre otros servicios. Los cargos de alto grado son: el Agente Municipal, Segundo de Agente Municipal, Presidente, Consejo de Vigilancia del comisariado y el Cabildo; éste último está ocupado por los Grandes del pueblo, quienes ya cumplieron con todos los servicios al pueblo, son dueños de la palabra adornada y apropiada (López, 2010). Es equivalente a un consejo de ancianos. Los de bajo grado son los diversos cargos de comités cívico-religiosos.

Cuadro 3. La organización y estructura del sistema normativo de cargos de San Antonio Zahuatlán.



Fuente: cuadro que realicé con el trabajo de campo, 2021-2022.

Cada administración dura un año y los miembros de la autoridad son propuestos y elegidos en asamblea general, que se realiza en la primera semana del mes de diciembre de cada año. Son excepción los Grandes del pueblo: ellos están hasta que su salud les permite. Son los abuelos con más de 70 años de edad, simbolizan credibilidad, respeto, prestigio y experiencia en el servicio a la comunidad. Es un espacio político ancestral, masculinizado y adultocéntrico donde la edad cobra una relevancia que cierra el espacio para los hombres más jóvenes y desde luego para las mujeres.

Al respecto comparte Efrén, actual (2023) Agente Municipal de San Antonio Zahuatlán:

El Cabildo se compone como de unos doce a catorce abuelos. Sin el consentimiento de ellos yo no puedo tomar decisiones importantes; ellos nos representan también y nos respaldan cuando viene el Presidente Municipal y otras autoridades, en las fiestas, cuando vamos de correspondencia y cuando hay un problema grave. Se puede ser del Cabildo cuando [los hombres] estén más grandes y hayan trabajado mucho por el pueblo y que sean de respeto.

Los cargos de la Agencia Municipal y comisariado son nombrados por tener tierra, prestigio, experiencia de cumplimiento y responsabilidad. El Agente Municipal es la máxima autoridad junto con el Cabildo de los Grandes del pueblo; ellos respaldan las decisiones más importantes del Agente Municipal. El Segundo de Agente acompaña y representa al Agente

Municipal cuando éste no se encuentra; los dos Mayores se encargan de repartir los citatorios para las reuniones y para los/as que se encuentren en un conflicto y los Comandantes tienen la responsabilidad de vigilar el pueblo y en las fiestas la obligación de mantener el orden. Los diversos comités cívico-religioso tienen su organización (Presidente, Secretaria/o, Tesorera/o y Vocales), y deben ser presentados y respaldados por el Agente Municipal para el trabajo en coordinación.

La estructura de gobernanza de San Antonio Zahuatlán es la forma en cómo se expresa la representación y poder político de la comunidad. Permite y condiciona a mujeres y hombres su participación pública político-social en los cargos de alto y bajo grado, a través de condicionantes: de género, edad, posesión de la tierra, aportación económica, cumplir con el tequio, permanencia en la comunidad y experiencia. Dichos criterios son base necesaria para ser considerado/a ciudadano/a en la comunidad; esta serie de elementos se tiene que armonizar para ocupar un cargo de alto grado. Al estar entretnejidos por relaciones de género y poder, se va proponiendo y eligiendo a las personas aptas para la simbiosis de cargos del orden civil y religioso.

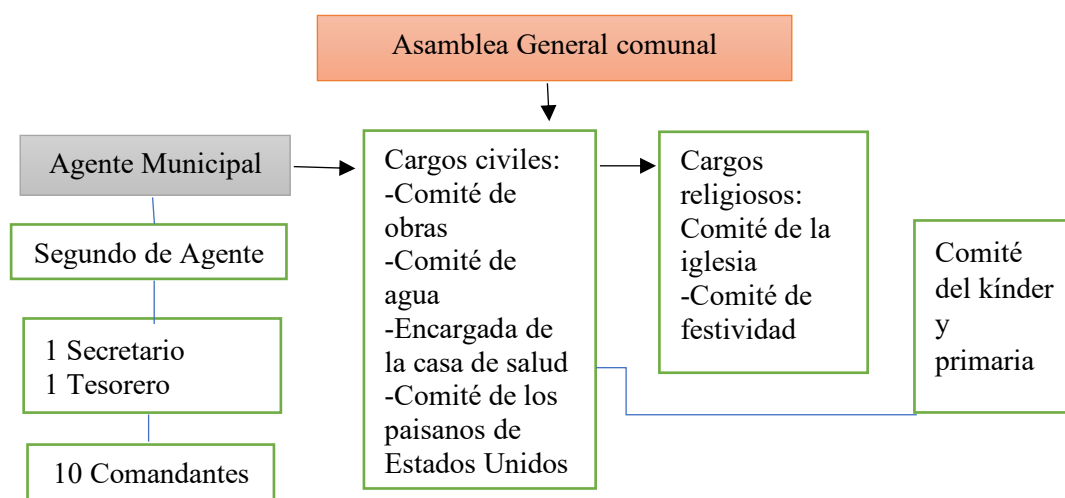
De esta forma, el ejercicio de los derechos políticos comunitarios de las mujeres se concentra únicamente en la participación de reuniones, toma de decisiones, representar y administrar los cargos de bajo grado que tengan que ver con el espacio de la iglesia, salud, educación, cocina comunitaria y cofradía, trabajos de cuidado que vienen del ámbito privado y trascienden al orden social público comunitario. Ellas se enfrentan a una ciudadanía reducida: pueden ejercer su derecho al voto únicamente cuando hay elecciones para Presidente de la República, Presidente Municipal, Gobernador, Diputados y Senadores, en la mayoría de los casos bajo el consenso del jefe de familia.

Por otro lado, la presencia de partidos²⁴ políticos, al igual que en Esperanza el Espinal, ha cambiado la forma de relacionarse entre los habitantes, formando grupos con diferentes objetivos e intereses: esa situación ha sido alimentada por la forma de hacer política desde el sistema del derecho electoral positivo, a los que se agregan, de por sí, los desacuerdos que se tienen desde el derecho indígena.

²⁴ Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido Acción Nacional (PAN) y Partido Movimiento Regeneración Nacional (MORENA).

En contraste, en Esperanza el Espinal la estructura de los cargos es: el Agente Municipal, considerado como un cargo de alto grado, Segundo de Agente Municipal, Secretario, Tesorero y diez Comandantes. Los Comités son: de obras, del agua, iglesia, festividad, paisanos que radican en Washington y California, Estados Unidos, encargada de la Casa de Salud. En paralelo se encuentran el Comité de kínder y primaria:

Cuadro 4. La organización y estructura del Sistema Normativo de cargos de Esperanza el Espinal.



Fuente: cuadro que realicé con el trabajo de campo, 2021-2022.

Los cargos duran un año; puede prolongarse más tiempo si la persona y la asamblea así lo deciden. Regularmente para los cargos de la Agencia Municipal y Comité de obras nombran y eligen a personas que tengan experiencia y sean responsables para cumplir con “el encargo”. Sin embargo, también se asignan cargos por castigo: consiste en que las personas por “reclamar o hablar mucho, porque propuso algún miembro de la autoridad saliente o no cumplió en su totalidad con alguno de los cargos anteriores” (Pablo, 2022), son propuestas para que asuman responsabilidades comunitarias. A diferencia de San Antonio Zahuatlán, para ser Agente Municipal primero debe ser Segundo de Agente Municipal y previo a éste haber tenido diversos cargos de bajo grado; así forman experiencia y ven la responsabilidad que puede llegar a tener la persona. El sistema de cargos es más restringido.

Debido al proceso migratorio, se conformaron dos comités de personas migrantes en Washington y California, Estados Unidos. En total son 70 personas. Cada año apoya

económicamente a la comunidad en la fiesta anual del mes de enero y en obras prioritarias. Este comité tiene comunicación y relación directa con el Agente Municipal, quien comprueba los gastos del dinero que se les envía. Los vínculos económico, cultural y social permiten que los migrantes no pierdan por completo su identidad y el lazo con su comunidad, conformando así comunidades transnacionales o desterritorializadas: es una expansión de la comunidad de sus límites territoriales, resultado de la migración de sus habitantes a Estados Unidos de Norte América (Rouse, 1991; Besserer, 1999).

Por otro lado, el tequio es un trabajo comunitario que corresponde a las personas como contribución al bien colectivo. Es de carácter obligatorio y gratuito; al mismo tiempo, es una expresión de solidaridad realizada por familia. En caso de no poder asistir, se paga la multa que puede variar en costo de una comunidad a otra. Es una condicionante para el ejercicio de los derechos políticos comunitarios a los que se enfrentan hombres y mujeres de ambas comunidades, sobre todo en Esperanza el Espinal, donde se acostumbra que las mujeres pueden intervenir en el tequio; se les complica cuando no tienen el apoyo familiar. En ese sentido, el tequio es una forma de participación y trabajo colectivo, que regula la vida comunitaria: es base organizativa para el Sistema Normativo Interno de los pueblos de la Mixteca, como en muchas otras comunidades indígenas de nuestro país y América Latina. El tequio es hacer comunidad; de acuerdo con Floriberto Díaz (2007), es tener la capacidad de conectar intereses individuales y familiares con los de la comunidad.

También la concepción del trabajo es diferente, pues no hay un pago por hacerlo como en el trabajo concebido de las sociedades modernas pero sí una multa de castigo por no realizarlo. Aquí se presentan dos miradas contradictorias: la primera es que el tequio se inserta en cierto nivel al sistema mercantilizado. Se puede pagar a otra persona para que realice el trabajo o por no asistir. La migración abre esta puerta, pues regularmente el dinero viene de las remesas de familiares que están en Estados Unidos; entonces las personas ya sólo quieren pagar. Y la segunda es que las mujeres podrían cubrir ese requisito para estar en la posibilidad de participar en el espacio público político, lo que resalta una cuestión de clase a través del mestizaje de ciertas familias con capital económico estable. Esta situación se observa más en Esperanza el Espinal que en San Antonio Zahuatlán.

Finalmente, en las comunidades, participar en la representación de los cargos público político-sociales es considerado un servicio a la comunidad en nombre de la familia, de

carácter obligatorio a partir de los 18 años de edad; este requisito se anula si antes se casan o se convierten en madres y padres de familia. Son cargos de diferente grado de responsabilidad y prestigio por ser un sistema de escalafón (ir ascendiendo). Por tanto, el poder político comunitario *ñuu savi* se expresa por medio de su sistema de cargos que abarca la autoridad de la Agencia Municipal, sus comités civiles y religiosos, ocupados a través de la condición de género, edad, clase, experiencia, prestigio, tiempo y economía.

1.7. La tierra, un elemento simbólico para la participación político-social *ñuu savi*

En San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, hay un significado simbólico de la tierra en todos los órdenes de la vida social, cultural, económica, religiosa, festiva, política y jurídica. Por lo que se convierte en un elemento que determina la toma de decisiones y en muchos momentos la participación en el ámbito público. Su transmisión está ligada a la concepción simbólica de género, matrimonio, parentesco, residencia y herencia propias de cada comunidad, medios de tenencia que no favorecen a las mujeres, dejándolas con poca o nula oportunidad de tener autonomía en la toma de decisiones y participación en todos los espacios de la comunidad.

La tierra, desde el orden simbólico, representa poder, masculinidad, riqueza, control, participación, ciudadanía, derechos y obligaciones. Por tanto, la vinculación que tienen hombres y mujeres con la tierra está marcada por su género: la relación con los hombres es a través de la propiedad, del trabajo de la siembra y el ejercicio del poder en los espacios comunales. Con las mujeres hay un vínculo con la vida, agricultura (de traspatio), semillas, plantas medicinales y comestibles; aparece esta feminidad no como esencia sino como un valor sembrado y cultivado históricamente. La relación tierra-trabajos de cuidado a los seres amados, a la familia, a la comunidad, por lo que viene a marcar la relación con el espacio público vinculado al ámbito público social.

De ese modo se explica que la transmisión de la tierra es de forma patrilínea, ya que los padres son los que heredan principalmente a los hijos; así se les delega el poder que sean ellos los responsables y representantes de la unidad familiar, puedan participar en el trabajo comunitario (el tequio), contribuir con las festividades, asistir, votar y ser votado en la asamblea general para los distintos cargos. Así se obtienen y ejercen los derechos como

ciudadanos, se reproduce el sistema masculino y se justifica que las mujeres no accedan a la tierra y a los espacios de participación públicos político que se da a través de ella.

En México, el Registro Agrario Nacional señala que “del padrón de 4.9 millones de personas que poseen núcleos agrarios, más de 3.6 millones son hombres y sólo 1.3 millones (26%) son mujeres” (2020: 11). En el caso de Oaxaca, la Secretaría de la Mujer Oaxaqueña indica que el 28% de las mujeres tiene acceso a la tierra, debido al factor de la migración. Sin embargo, la mayoría de mujeres indígenas —amuzgas, cuicatecas, chatinas, chinantecas, chocholtecas, chontales, huaves, ixcatecas, mazatecas, mixes, nahuatl, mixtecas, triquis, zapotecas y zoques— no poseen la tierra (SMO, 2022), pese a que son ellas quienes constituyen la base socioeconómica fundamental de las comunidades, tanto para las labores del cuidado de la vida como para salvaguardar la subsistencia familiar. Estas dinámicas pasan de manera cotidiana en los contextos comunitarios campesinos.

La situación para las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal no es diferente: están limitadas a participar y acceder a los cargos comunales, a su fortalecimiento en términos económicos, sociales, políticos y culturales, pues los derechos políticos están vinculados a los derechos agrarios. En ese sentido, el ejercicio de sus derechos como ciudadanas ha sido doblemente complejo, ya que se trata de enfrentar tres tipos de opresión: la de género, etnia y clase. Son discriminadas al interior de las comunidades por ser mujeres, en la sociedad mestiza por ser indígenas, campesinas y además pobres.

En el año 2016, se realizó una reforma al artículo 37 de la Ley Agraria en la que se adicionó al segundo párrafo sobre la integración del comisariado comunal o ejidal y su consejo de vigilancia, el cual deberá integrarse por no más de 60% de candidatos de un mismo género para los cargo que lo integran. Es decir, que en la representación se consideren mujeres y hombres; esta reforma desde el derecho positivo agrario permite a las mujeres que poco a poco se vayan abriendo camino a una mayor participación en el espacio público, como es el caso de las mujeres chontales de la Sierra Sur, de Santa Lucía Mecaltepec, Oaxaca, quienes han logrado ser reconocidas como comuneras, después de una larga lucha ante el Tribunal Agrario y la asamblea general de su comunidad. Posteriormente empezaron asistir a las asambleas de comuneros (Tequio Jurídico A.C., 2022).

Sin embargo, en San Antonio Zahuatlán, donde el régimen de la propiedad de la tierra es comunal, a diferencia de Esperanza el Espinal, donde es pequeña propiedad privada²⁵, las *ñuu savi* no son reconocidas como comuneras y tampoco son contempladas para esos cargos de participación. Su padrón de comuneros no está actualizado; pese a la reforma de la Ley Agraria, la mayoría de los comuneros la desconoce y seguían por su forma tradicional de organización simbólica de género, que excluye a las mujeres tanto para la posesión como para la participación pública político-social.

En ambas comunidades, pese a la diferencia del régimen de propiedad, son los hombres los que tienen mayor preferencia para la posesión de la tierra. Permanece la idea simbólica de género que son ellos los jefes y proveedores de la familia y que las mujeres se casarán y se irán a vivir a la casa del esposo o del suegro (cambio de domicilio/residencia). El hecho de que, en Esperanza el Espinal, el régimen de propiedad sea privada abre la posibilidad a que las mujeres logren ser propietarias de la tierra, ya que pueden comprar dependiendo de su economía sin intermediarios y no necesariamente deben ser de la comunidad; tener tierra se liga con las cooperaciones, el tequio, asamblea, asumir responsabilidad de ocupar cargos e integrarse a la dinámica comunal con la libertad de creencia religiosa.

En contraste con San Antonio Zahuatlán, tener tierra implica necesariamente estar en una de las cinco mayordomías de festividad anual; es obligatorio y legitimado por el pueblo y se admite sólo creyentes de la religión católica. Tanto es así que, si no cumple con los compromisos de la mayordomía en cinco años continuos, puede perder su tierra por consenso en asamblea de los comuneros; de tal manera que la tierra pasa a posesión del pueblo como tierra de uso común (es para todos). Existe la opción de pagar los años adeudados y comprometerse a cumplir y de esa forma continuar con la posesión de la tierra y, con ello, ejercer los derechos de un ciudadano como participar en las asambleas, cargos de representación y administración comunal (Pastor, 2019).

²⁵ El régimen de la propiedad de la tierra es comunal; la comunidad agraria tiene origen en el reconocimiento por el Estado de tierras que le pertenecían a los mismos indígenas y campesinos desde tiempo inmemorial. Las tierras se les restituyeron porque habían sido despojados de ellas. En otras comunidades hay ejidos; ese régimen es producto de la dotación de tierras por parte del Estado a un determinado grupo de campesinos que carecían de ellas y le eran indispensables para su subsistencia. Los ejidos se confirman posterior a la revolución mexicana. Con la reforma de 1992, las tierras ejidales pueden venderse, embargarse y rentarse con forme a la Ley Agraria; ambas se rigen por la ley agraria (Bárceñas López, 2017). La propiedad privada corresponde a una persona propietaria o titular de las misma que puede vender, arrendar o hipotecar libremente, entre otros derechos. Se rige por el Derecho Civil del estado de Oaxaca.

En ese sentido, la ciudadanía de hombres y mujeres está ligada con la posesión y propiedad de la tierra, así como la ciudadanía política que se basa en los derechos de participar en el ejercicio del poder político comunal —asistir y participar en las asambleas comunitarias, ocupar cargos, el tequio—. La ciudadanía civil se basa en tener y ejercer los derechos para la libertad individual (derecho de expresión, a la propiedad). La ciudadanía social consiste al mínimo de bienestar, conforme a los estándares predominantes en la sociedad. Las mujeres, al no tener acceso equitativo a la tierra, no pueden gozar de una ciudadanía plena en la comunidad (Deere y León, 2000; Vázquez, 2011).

La tierra se puede adquirir o transmitir por herencia, por la venta y compra. En San Antonio Zahuatlán, la venta de tierras es poco frecuente y cuando esto llega a suceder se da únicamente entre los hombres de la misma familia o personas de la comunidad. Es una venta interna en contraste con Esperanza el Espinal, donde no precisamente se necesita ser de la comunidad para compararla por el régimen privado al que pertenece. La forma de transmitir la tierra y el control de ésta obedece a la continuidad de un patrón cultural como en muchas otras comunidades del Estado y del país, en la que interviene la edad, el género, estado civil, economía y las relaciones jerárquicas de poder en la unidad familiar donde las *ñuu savi* se encuentran en desventaja (Arizpe, 1973; Aranda, 1998, Pastor, 2019).

La herencia de la tierra regularmente se da en la vida del padre, quien tiene la titularidad, la propiedad y el control de la misma; son los hijos los que heredan en mayor y mejor proporción la tierra. Puede variar según el número de hijos y la edad; para este caso las *ñuu savi* pasan a última opción, ya que la herencia se da por línea patrilínea (entre hombres). Regularmente, los padres mantienen la totalidad de sus tierras hasta edades muy avanzadas o hasta la muerte. Dan tierra a sus hijos únicamente cuando ya tienen su propia familia. Esto confirma la relación que hay en la transmisión de la tierra con el matrimonio y residencia; la mayoría de mujeres y hombres de ambas comunidades prefieren heredar la tierra a los hijos porque son los que tienen la obligación de mantener a la familia y ellos no se van, como las hijas que se casarán y se irán de la unidad familiar a menos que ejerzan una maternidad sin pareja.

En conclusión, el sistema de tenencia de la tierra comunal y pequeña propiedad privada de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal connota una relación histórica del hombre por el hombre, ya que a ellos son los que se le otorga los derechos agrarios y los

programas destinados al campo. El Programa Sembrando Vida (2020-2025) en San Antonio Zahuatlán es una excepción, puesto que por primera vez son las mujeres en su mayoría beneficiarias del mismo (tema que abordaré en otro capítulo). Pese a la reforma del artículo 37 de la Ley Agraria para incluir a las mujeres en la participación de los cargos comunales, la desigualdad de la posesión de la tierra se mantiene; no se atiende primero a reconocer a las mujeres como sujetas agrarias, a su derecho de ser propietarias de la tierra. Su trabajo en la parcela ha sido considerado secundario, vinculado únicamente a los cuidados de la familia.

La tierra es en estos contextos un elemento simbólico base para acceder a otros derechos. Aún no se vislumbra un camino para lograr la igualdad de condiciones para la posesión, propiedad y calidad de la tierra para las mujeres. Se sigue reforzando la masculinidad de la tierra a través del privilegio que tienen para la herencia, sostienen el poder y el control del patrimonio familiar; con ello se disminuye el potencial de las mujeres de ser capaces de sembrar y decidir sobre su propia cosecha, así como también abriéndose camino a la participación pública política de los cargos comunitarios.

Se sigue justificando, tanto en la comunidad como en el Estado, que la falta de participación pública político-social de las mujeres obedece al poco interés de ellas, cuando más bien no se analizan sus problemas de tiempo por atender y administrar el espacio privado de la casa, dedicarse al cuidado y crianza de sus hijos y de las personas mayores. Actualmente, las dificultades de no contar con un patrimonio, como el de poseer la tierra, se suma a la falta de reconocimiento de su trabajo y participación en el espacio público.

Finalmente, la presencia de las mujeres en espacios público político-sociales a través de la participación ciudadana comunitaria, la voz propia e interrumpir la práctica masculina de hacer política, viene a redefinir las relaciones de género y de poder en un contexto comunitario poco favorable como se mostró en este capítulo por la falta de acceso a derechos básicos, precarización del territorio y la agricultura, alto índice de migración, analfabetismo, sumado a nuevos problemas con la llegada del narcotráfico. Elementos emergentes que influyen en la producción y reproducción de la vida bajo el orden simbólico de género; que trae consigo una forma de hacer vida cotidiana, prácticas e ideas basada con el sexo con el que se nace para establecer la participación en el Sistema Normativo Interno de manera jerarquizada y asimétrica.

En ese contexto, es que planteo el análisis y reflexión de la participación político-social de las *ñuu savi* que expone otra forma de hacer política, con un origen diverso a la cultura política patriarcal de sistema de partidos que hasta hace poco también negaba la presencia de las mujeres. En ese mundo comunitario público donde la asamblea, el consenso, el tequio, el territorio-tierra, la fiesta, la cofradía/cocina y el trabajo de cuidados del espacio privado, son un puente y fuente de poder para las mujeres para rebatir dentro y fuera de la comunidad el lugar, las narrativas y representación de mujer (indígena) pasiva; la inserción en los múltiples espacios de participación reconfigura la idea oficial de ciudadanía y de la propia participación femenina.

Capítulo 2. “¿Cómo una mujer?” Participación político-social y ciudadanía de mujeres *ñuu savi*

[...] En una ocasión intentamos que Leo [Leovigilda] fuera Agente Municipal, pero no se pudo porque la gente de confianza del Agente Municipal saliente, decía: —¡no! ¿cómo una mujer? — Y como se votaba enfrente del Agente Municipal que iba de salida, él murmuraba—por ella no—. Y más adelante había ciudadanos que cuando las mujeres empezaron a ser más participativas, ya opinaban. Los hombres decían: —no, a las mujeres no hay que dejarlas entrar porque no más empantanar todo y no avanzamos; empantanar todo— (Salvador, 2023).

En México, la participación de las mujeres indígenas en la esfera pública político-social ha adquirido una particular relevancia para la construcción de una sociedad democrática, que se reconoce bajo una composición pluriétnica y multicultural, sustentada en sus pueblos indígenas. Ciertamente, con la reforma del artículo 2^o²⁶ constitucional, ligado con el artículo 4^o²⁷ de la misma ley, se ha ido avanzando en materia de reconocimiento de derechos, lo que ha implicado una larga lucha de hombres y mujeres del sector indígena y campesino.

Sin embargo, en la práctica, cuando las mujeres indígenas irrumpen en los espacios públicos políticos se empiezan por mostrar los problemas y las limitaciones del Estado

²⁶ “Artículo 2º: La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...]”. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2023).

²⁷ “Artículo 4º: Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa [...]” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2023).

democrático, y de la propia comunidad como ente colectivo. También, respecto a la participación pública social, el lugar que ocupan preferentemente las mujeres sigue siendo un reto: el orden simbólico de género constituye la brecha que hay que reducir, a fin de contrarrestar derechos de participación en el ámbito público político, históricamente negado a las mujeres²⁸.

Para las mujeres indígenas, con un cuerpo, tierra y territorio racializado, no ha sido nada fácil ser reconocidas como sujetas con derechos a la participación pública política, ni salir del proceso de colonización que nos colocó, dentro del mosaico social del mestizaje, en el lugar de la subalternidad y la ignorancia; al no reconocer la sabiduría y forma de gobernanza de las comunidades, quedamos lejos de la civilización occidental, de sus instituciones políticas de Estado-nación y de ser ciudadanas conforme a los principios de igualdad y libertad.

En ese sentido, analizar la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* implica trascender el concepto de participación política electoral. Se necesita reconocer la heterogeneidad de pueblos indígenas, de ciudadanías como resultado de diversos factores y procesos interactuantes, como la socialización política comunitaria, las múltiples ciudadanías que se cruzan en la comunidad, movimientos sociales de mujeres y feministas, cambios económicos, culturales y políticos marcados por la idea de desarrollo de las últimas décadas, con políticas nacionales e internacionales que han incidido en las formas y condiciones de la participación de las mujeres.

Para este caso, en el primer apartado abordo las experiencias de participación político-social de las mujeres indígenas en diversos textos y contextos, desde una perspectiva de género y feminista, en dos dimensiones espaciales: social y política. En el segundo, recupero el concepto de participación desde las *ñuu savi* para contextualiza la pertinencia de la participación político-social en los espacios que constituyen la comunidad. En el tercero, analizo la relación entre el desarrollo y la participación político-social de las mujeres indígenas, vínculo que se ha dado a través de diversos programas destinados al desarrollo del

²⁸ Exclusión que se instaló desde el movimiento filosófico, cultural y político comúnmente llamado ilustración (siglo XVIII), base del pensamiento occidental, que ha promovido la forma de gobierno que debían adoptar los pueblos, el origen de la soberanía e igualdad, la valoración de un hombre racional que concibe la presencia de las mujeres no apta para el ámbito público político, reforzando la tajante asignación de roles femenino y masculino, y del espacio público y privado (Terán, 2008).

campo, no exentos de tensiones y contradicciones; en muchos casos fue para ellas un medio de control, pero también un punto de oportunidad para organizarse, movilizarse, desarrollar habilidades, autonomía y abrir camino en su participación política y la toma de decisiones en el entorno familiar y comunal.

En el cuarto apartado, discuto el concepto de ciudadanía y las múltiples ciudadanías; en el apartado quinto pongo en el centro la ciudadanía de las mujeres en relación con el derecho al voto, los motivos por los que han quedado marginadas de este derecho y problematizo dónde queda la ciudadanía de las mujeres indígenas. En el sexto apartado analizo la construcción de ciudadanía desde el contexto comunitario; el séptimo y octavo abordo la ciudadanía en la dimensión comunitaria enraizada en el sistema religioso-festivo y sobre el cómo la ciudadanía se construye desde el ámbito familiar, como derecho a participar en las decisiones comunes. Estos apartados hacen visible cómo la comunidad de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal se apropian y construyen el concepto de ciudadanía, y cómo las mujeres se integran a los espacios de participación donde se difumina la dicotomía del espacio público y privado.

Los discursos androcéntricos que afirman la superioridad del hombre, los sistemas de gobierno patriarcales, la ciudadanía centrada en lo masculino, la tajante asignación de tareas de género, la supuesta dicotomía de los espacios público y privado, la disposición “natural” de la mujer a cuidar de la familia y de los hijos, son algunas retóricas sostenidas en el orden simbólico de género tanto en las sociedades modernas, como en las comunitarias, para excluir a las mujeres del ámbito público político, y es bajo esas condiciones adversas que planteo las posibilidades de analizar y hablar de participación político-social de las mujeres *ñuu savi*.

2.1. Experiencias de la participación político-social de las mujeres indígenas

La participación política-social de las mujeres indígenas se convirtió en un tema de interés en diversos sectores: organizaciones sociales de mujeres indígenas, en la academia, instituciones nacionales e internacionales. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo del año 2000 puso principal atención en el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres indígenas, obligando a los Estados a la elaboración de políticas públicas para atender la problemática.

En la discusión académica, se han hecho numerosos esfuerzos por sistematizar la experiencia de las mujeres indígenas de diversos contextos, espacios y niveles de

participación; sin embargo, falta desarrollar una línea más amplia de análisis que aporte a la demanda de participación político-social de las mujeres como sujetas políticas. En ese sentido, los estudios que presento en este apartado (Aguirre, 2003; Velázquez, 2003; Ochoa, 2005; Valladares, 2007; Bonfil y Barrera, 2008; Vázquez, 2011; Pérez, 2017; Calderón, 2022; García de los Santos, 2022; Farías, 2022; Velasco, 2022) permitirán comprender mejor la problemática y las peculiaridades del caso de las mujeres *ñuu savi*, tema central de esta investigación. Lo abordan desde una perspectiva de género y feminista, y abarcan dos dimensiones espaciales: el social y el político. El primero de ellos va enfocado en espacios de acción como los comités de la escuela, salud, educación, cooperativas entre otros ámbitos cívico-religiosos, donde ellas politizan malestares y aspiraciones que surgen en la vida cotidiana. El segundo se enmarca en el ejercicio y construcción de la ciudadanía a través de la participación a nivel municipal, estatal y federal, así como en los cargos de alto grado de los Sistemas Normativos Internos propios de cada comunidad.

Irma Aguirre (2003) clasifica la participación de las mujeres indígenas en espacios tradicionales y no tradicionales; lo tradicional es todo lo reconocido como costumbre y afirma que en este espacio existen más posibilidades de participación para ellas. Posteriormente, en una investigación en coordinación con Paloma Bonfil y Dalia Barrera (2008), reafirman que las mujeres indígenas tienen mayores oportunidades de participar en sus comunidades en sus diversos cargos comunales. Las autoras representan a las mujeres indígenas como agentes no pasivas ni subyugadas, pero remarcando también se les ha excluido de espacios público políticos a nombre de la costumbre —“tradición”—, como es el caso de San Antonio Zahuatlán y de otras comunidades del país.

Por su lado, María Cristina Velázquez (2003) ubica y describe cinco espacios políticos-comunitarios donde participan las mujeres indígenas. El primero alude al papel que desempeña en el momento que su esposo asume un cargo, como el de mayordomo de alguna festividad; el segundo son los cargos para la gestión del desarrollo en cuanto a la salud y educación; el tercero se refiere a los cargos de carácter social, religioso, festivo y diversos comités; el cuarto a la organización con fines productivos, y el quinto espacio es el poder público, que son los cargos de autoridad, donde la presencia de las mujeres es casi nula. Las afirmaciones de Aguirre (2003) y Velázquez (2003) indican que la participación de las mujeres indígenas en el espacio público político es permisible y variante según la

cosmovisión de cada pueblo, lo que deja un desafío para seguir contextualizando experiencias y diversificar las narrativas de la participación de las mujeres.

Con el estudio de Karina Ochoa (2005) sobre procesos de construcción de los espacios sociales de acción y participación de mujeres indígenas y mestizas del estado de Campeche, las aportaciones sostienen que la producción para el ámbito público se ha constituido también desde los espacios privados/domésticos, y la acción privada se ha forjado en espacios públicos. De ese modo, la autora afirma que existen dos dimensiones de lo público: la esfera de lo público social y la esfera de lo público político. La primera responde a los ámbitos de participación tendientes a la acción colectiva y la segunda a los espacios del poder político formal, institucional y de gobierno. Ambos espacios son públicos y colectivos; en ellos se resuelven asuntos de interés común, por lo que no hay una disociación entre ellos.

Resulta interesante cómo la autora reconfigura el espacio privado/público, alejada de las teorías clásicas (teoría política liberal) que tajantemente lo abordan de forma dicotómica, ubicando a las mujeres únicamente al espacio privado como madres y esposas. Esta perspectiva hace visibles espacios de acción y sociales religiosos organizados por mujeres que tienen una dimensión pública política en la comunidad; a su vez, resalta (aunque no profundiza) que las actividades que desarrollan en el espacio público social no son valoradas y reconocidas de la misma forma que las actividades del espacio público político donde participan los hombres. El orden de género sigue operando en los espacios de participación comunitaria.

Para Laura Valladares (2007), la participación de las mujeres indígenas es una acción que transcurre en diversos órdenes y sistemas de gobierno, de organizaciones sociales y políticas que se dan en espacios institucionalizados y en procesos indígenas de confrontación con el sistema político; abarca los ámbitos comunitarios, municipal, regional, estatal y federal. Su participación política va ligada con los procesos de reivindicación de los derechos colectivos de sus pueblos de origen. Para analizar la participación política de las mujeres indígenas hace la acotación en dos escenarios que considera políticos: el electoral y el de los movimientos sociales. Ambos se encuentran imbricados y constituyen la formación de liderazgos y la construcción de demandas generales.

En esa misma línea, se encuentra el estudio de Verónica Vázquez (2011) sobre la experiencia de las presidentas municipales de Oaxaca en los años 1996-2010. Destaca la participación política de las mujeres a nivel municipal, donde predomina la estructura de usos y costumbres para la elección de sus gobernantes. Considera que la participación política (en la estructura de gobierno) es un paso fundamental para la creación de una nueva conciencia de género y reivindica “la política de la presencia” de Anne Phillips (1996) porque, frente a un sistema municipal gobernado históricamente por hombres, muchas mujeres fueron por vez primera presidentas, síndicas y regidora —por lo que su presencia y gestión dejaron un legado inmaterial y abrieron camino para otras mujeres—.

Sin embargo, Alejandra Castillo (2016), en su estudio *democracia, participación y feminismo* en Chile, si bien se enfoca en la participación de las mujeres en el espacio público de la política chilena, también toma como referente a la autora Anne Phillips y se pregunta: ¿tiene sexo la democracia? Para ambas autoras la democracia tiene sexo y organiza lo común de la comunidad desde un orden androcéntrico. De ahí la importancia de poner atención en quiénes participan y nos representan. Y se cuestiona: ¿todas las mujeres tendrán los mismos intereses?, ya que en Chile se reorganizó la política desde la presencia con el fin de corregir el orden androcéntrico dominante, pero esto favorecía únicamente la participación de mujeres que ya estaban en la política (desde sus partidos) porque sólo cedieron más puestos gubernamentales a más mujeres, dando la idea de que las mujeres comparten las mismas motivaciones e intereses, y se dejaron por fuera los componentes de etnia y clase.

Finalmente, la autora se cuestiona: ¿cómo corregir la falta de participación de las mujeres no pertenecientes a la élite? Es una pregunta problemática que enfrentan diversas sociedades, como es el caso de México; en ellas, la presencia de mujeres a nivel municipal, estatal y federal no garantiza una gobernanza diferente a la del sistema ya consolidado por los partidos políticos dirigidos por hombres. Para las agencias municipales es más complejo, pues al no ser consideradas comunidades autónomas de la estructura municipal carecen de recursos económicos que monopoliza el municipio. Entonces, ¿a qué se enfrentan las mujeres que son agentas municipales, como el caso de Ruth, de Esperanza el Espinal? Algunas respuestas a esta pregunta las abordaré en el siguiente capítulo.

En el contexto latinoamericano también se encuentra el trabajo de Rocío Pérez (2017),

una reflexión que realizó con mujeres indígenas de Ecuador y Bolivia, en el marco del Buen Vivir ecuatoriano (*Sumak Kawsay*) y el Vivir Bien boliviano (*Suma Qamaña*). Señala que la participación de las mujeres indígenas se ha situado en la esfera pública-política a través de las luchas por la reivindicación de sus derechos al lado de sus compañeros, pero en la práctica se enfrentan a elementos culturales que las excluyen en sus propias comunidades, limitándolas al espacio privado-doméstico; en ese caso, el espacio público sigue reservado para los hombres.

La autora destaca uno de los mecanismos que influye directamente en la forma en que las mujeres van a interactuar en los espacios público y privado es el uso del tiempo. Afirma que el uso del tiempo condiciona la participación de las mujeres en todos los ámbitos y actividades de la vida cotidiana. Por eso, enfrentan enormes retos para conseguir equilibrar y conciliar las diferentes escalas de participación política y las atribuciones que corresponde a sus roles como mujeres, realidad que también enfrentan muchas mujeres indígenas de México, tal como se muestra en los siguientes estudios.

Retomando el contexto nacional, investigaciones más recientes con mujeres en la región de la mixteca alta oaxaqueña (Calderón, 2022), en el Municipio de Zaragoza, Veracruz (García de los Santos, 2022), en el Municipio de Zacapoxtla, región nororiental de Puebla (Velasco, 2022) y en el estado Nuevo León (Farías, 2022) reflexionan sobre la participación política de las mujeres indígenas. Para el caso de la mixteca oaxaqueña, Zacapoxtla y Nuevo León, los cambios en determinadas leyes permitieron la participación política de las mujeres. En los dos primeros, la paridad de género como principio constitucional fue elemento base y en el último reconocerse legalmente como un Estado pluriétnico; caso contrario en el Municipio de Zaragoza, en donde la historicidad de la participación pública social es fundamental para incursionar a la participación política.

El camino que las mujeres han forjado para su participación política durante muchos años ha tenido espacios ganados para la toma de decisión y representación en el ámbito político electoral. La paridad de género²⁹ fue una herramienta que les permitió ser votadas a

²⁹“Dicha puesta en práctica generó múltiples impugnaciones y diversos criterios. La cuestión más relevante consistió en determinar si el principio de paridad también resultaba aplicable a nivel municipal. La Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación mediante 4 jurisprudencias determinó, en las primeras dos, que la paridad era obligatoria en sus dos dimensiones: la vertical y la horizontal y dos más, que refieren el interés legítimo de las mujeres o de los integrantes de grupos vulnerables para impugnar las determinaciones que vulneren sus derechos constitucionales” (El Principio de Paridad: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2016).

nivel federal y municipal, en condiciones de igualdad para desempeñar los cargos públicos. La primera vez que el principio de paridad se puso a prueba fue en el proceso electoral (2014-2015). El IEEPCO³⁰, en el año 2015, realizó una serie de acciones para que los municipios integraran a las mujeres en los cabildos; pese a la resistencia, las mujeres irrumpieron con su presencia en los municipios, tanto los regidos por partidos como por Sistemas Normativos Internos (IEEPCO, 2015; Calderón, 2022). Paradójicamente, no se ha facilitado el acceso para ellas, siendo la instancia de representación y gobierno más próxima vinculada a los asuntos de la vida cotidiana.

En la mixteca, el hecho de que el cabildo fuera representado y administrado por mujeres desestabilizó el orden de género preexistente en sus comunidades; sin embargo, pese a los espacios ganados en el terreno político, la exclusión no ha sido superada. Las mujeres siguen presentando una serie de dificultades para participar en el espacio público político. En Zacapoaxtla, los hombres manifestaron: ¿cómo nos va a venir a gobernar una mujer? Pero se tenía que cumplir en la planilla los requisitos para los procesos de participación de manera equitativa; fue así que integraron a las mujeres, pero no se les respetaba los cargos y se les limitaba en su participación.

Para el caso de Zaragoza, Veracruz, es fundamental la trayectoria de participación de las mujeres en la iglesia y la labor social para posicionarlas a la participación política. No obstante, a pesar de los avances normativos para la participación equilibrada en los cargos de poder y de mando, para que ellas puedan tomar decisiones y tener libre participación en las comunidades se necesita cambiar factores culturales machistas que impiden ejercer su derecho a la participación política.

Por otro lado, el hecho de que el estado de Nuevo León se haya declarado como un estado pluriétnico, por su población migrante indígena, generó un impulso por integrar a las comunidades indígenas en la representación político-electoral. En sus elecciones del 2021, el Municipio de Juárez crea la Dirección de Asuntos Indígenas, encabezado por una mujer mixteca. En Escobedo tiene la primera regidora mujer nahua; sin embargo, el Estado no termina de cumplir y respetar los derechos políticos que tienen las personas indígenas y en espacial a las mujeres.

³⁰ Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca: <https://www.ieepco.org.mx/estrado-electronico>.

Estas investigaciones muestran los avances de las mujeres indígenas en su caminar en los espacios de participación. También revelan que la condición de género sigue operando como una barrera que permite o no el acceso a las mujeres a espacios políticos de participación, la distribución desigual de actividades, espacios y recursos. También ofrecen reflexiones sugerentes para entender dónde y cómo se da la participación política-social de las mujeres indígenas, en cargos de representación y toma de decisiones colectivas, necesarias para seguir problematizando y ampliando el concepto de participación. Quizá por la ambigüedad del concepto de “participación”, la mayoría de los trabajos se centran ya sea en el espacio político o en el social; entonces será importante darle un sentido al concepto de participación desde las mujeres *ñuu savi*. No separar los espacios político-social, sino verlos como un continuo dinámico y político.

En ese sentido, me parece interesante la propuesta de Karina Ochoa sobre las dos dimensiones de lo público: la esfera de lo público político y de lo público social, a condición de que en mi estudio será visto como público político-social. El estudio de Andrea Calderón también me resulta muy útil, pues se aproximó a aclarar la participación a partir del entendimiento de las mujeres mixtecas con las que trabajo. En lo que sigue, retomaré aportes arriba mencionados y propuestas teóricas del feminismo sobre el espacio público y privado.

2.2. “Mejorar la vida del pueblo *ñuu savi*”: una aproximación al concepto de participación

Para dar cuenta sobre por qué hablar de participación político-social en este trabajo, parto de la premisa de que hay una continuidad de lo político con lo social, bajo una relación compleja, con ámbitos diferenciados y en tensión. Tanto es así que la presencia de mujeres en lo público, principalmente en lo público político, continúa siendo resistida por hombres y mujeres que consideran que ese no es lugar femenino. Como contextualicé en el primer capítulo, ambas son formas de hacer política a través de la participación pública que crean orden y desorden. ¿Qué se entiende por participación? Mujeres y hombres *ñuu savi* manifestaron:

Para Ruth (2023), participar es:

sentir que puedes aportar algo, poco o mucho, es aportar. También es satisfacción en lo que crees y considerabas algo que puede beneficiar a todos; lo puedes ver plasmado con trabajo. Yo me reflejo en las otras mujeres como mi tía, que siempre ha participado como otras señoras. Están en todas las cosas de la comunidad; aparte, es mi obligación de brindar mis servicios como ciudadana.

Xóchitl (2023) afirma:

Participar es como dar tu tiempo para las cosas del pueblo; piensas que le puede servir lo que tú haces a los demás. Es compromiso de andar de un lado a otro, es cumplir. También es cansado porque haces varias cosas pensando en la responsabilidad que te deja el pueblo.

Leovigilda (2022) dice:

Es la obligación que tenemos por vivir aquí. Todo se busca por mejorar la vida del pueblo y es *pa* todos. Como antes ni luz teníamos en la calle, ahora ya está. Yo digo que sí es necesario ir por lo menos a la asamblea, si no ¿cómo mejora el rancho?

Por su parte, Salvador (2022) comparte:

Sabes que es como la correspondencia a tu comunidad; te toca por ser ciudadano de la comunidad. Todos en algún momento van a participar, ya sea de comité o de algo que requiera la comunidad.

Efrén (2023) afirma:

Participar es ir a las asambleas, dar cooperaciones, tequios, todo pues, es parte de la obligación que se tiene como ciudadano del pueblo, porque aquí tienes tu vida y la tierra, toca cumplir para todos.

La participación, para las mujeres y hombres *ñuu savi*, es percibida como una aportación o contribución para el pueblo a través de una actividad concreta de un cargo o comisión comunitaria que no está exenta de conflictos y tensiones. Se asume como una obligación consensuada por medio de un acuerdo en común de la asamblea y se debe cumplir. En ese caso, la participación vista desde las *ñuu savi*, es un instrumento que permite el bienestar para todos y todas en la comunidad, donde se constituye una relación de poder que en muchos momentos es horizontal entre los cargos y la asamblea comunal. Al mismo tiempo, es la forma de reafirmar el lazo de solidaridad, responsabilidad, correspondencia y pertenencia a la colectividad. Se manifiesta principalmente en asistir a la asamblea (hasta opinar), al tequio, aportar en las cooperaciones y tener un cargo de representación en el que se toma decisiones de hacer actividades para el beneficio de mejorar la vida comunitaria, siendo esta última la forma más relevante de participar.

La manera de cómo las y los *ñuu savi* de la Mixteca baja interpretan la participación no dista de otros pueblos de la misma región, ya que también “las mujeres de distintas comunidades de la Mixteca [alta] identifican la participación comunitaria con actividades realizadas en el espacio público que son para el beneficio de todo el pueblo” (Calderón, 2022:

49). Ese mismo sentir aparece en la biografía que escribe Gisela Espinosa sobre Zoila Reyes, de Tlaxiaco: “me gusta apoyar a mi pueblo con mis servicios, [...] nunca me negué porque mi comunidad me necesitaba como todos sus habitantes” (2003: 59).

Si bien la participación es un concepto polisémico y quizá ambiguo, Clara Fassler la describe como “la condición de formar parte de un accionar que involucra a otras personas con las que se comparten objetivos comunes [...] puede ser una herramienta de cambio social si éste es el objetivo que se propone, pero también puede ser un medio útil de manutención del statu quo” (2003: 387) y de control; por ejemplo, los programas sociales condicionados a la participación. Dicha definición contrasta con la participación en el marco de la democracia liberal participativa, como la planteó su principal exponente Jean-Jacques Rousseau (2004), con grandes vacíos desde sus orígenes por no incluir a las mujeres. Aquí la participación se gesta supuestamente a través del contrato social y político, siendo un pacto entre los ciudadanos y el Estado que induce a participar en las decisiones colectivas de un pueblo soberano por la vía de la elección y representación democrática.

Sin embargo, la teoría feminista aclara que las mujeres quedaron fuera del contrato social y político; esa libertad del ciudadano implicaba un contrato sexual (implícito) que admite la división sexual del trabajo y divide al mundo en dos espacios: el público y el privado. Vistos de forma separada, el primero asociado a los ciudadanos (hombres) y el segundo, a las mujeres, consideradas no aptas para el ámbito público y desde luego para la participación del pacto social y político. El contrato sexual tiene implicaciones en el acceso pleno a la participación política y la ciudadanía de las mujeres (indígenas). También es la vía por la que se constituyen las relaciones de subordinación de las mujeres en el patriarcado moderno del Estado-nación (Pateman, 1995; Curiel, 2013).

De lo anterior resalto dos consideraciones: primero, la participación política del Estado-nación se concibe únicamente en términos y espacios que habilita la democracia liberal del derecho positivo. Actualmente se contempla de esta forma en la Constitución Política de nuestro país, en los artículos 39°, 40°, 41° y demás leyes secundarias. Gracias a los movimientos de mujeres y feministas, las mujeres fuimos consideradas para ejercer derechos político electorales; el derecho a votar y, a través del principio constitucional de la paridad de género, formar parte de cargos de elección popular y de poder.

La segunda es sobre los espacios de participación. Dentro del imaginario social es muy frecuente considerarlos como ámbitos separados: político y social, que obedecen a la dicotomía de lo público y privado, y que no tienen ninguna relación cuando en realidad existen lazos invisibilizados. Habitualmente, la participación femenina es una práctica (encargo, servicio, apoyo) social silenciosa que tiene un escaso reconocimiento como hacer política porque no obedece a las lógicas de participación de la democracia liberal y, bajo el orden simbólico de género de la comunidad, tampoco es reconocida como una participación importante y fundamental para la vida política comunitaria.

Para desmarcarme de la idea de ver la participación política únicamente como el derecho formal lo establece, el enfoque de Ochoa (2005) aporta a mi reflexión al señalar que hay dos dimensiones de lo público: la esfera de lo público social y lo público político. La primera responde a los ámbitos de participación tendientes a la acción colectiva (comités, festividad, iglesia, salud, educación) y la segunda a los espacios del poder político formal, institucional y de gobierno; no hay una disociación entre ellos pero tampoco están necesariamente en armonía, pues a la vez hay oposición. Ocurren simultáneamente las relaciones entre ambas esferas y las tensiones entre ellas. Para abarcar a las mujeres en lo público, es imposible no causar problemas en el orden simbólico de género de la vida privada, doméstico y de trabajo; la experiencia cotidiana de las mujeres en ese espacio confirma la conexión del mundo privado con el público, provocando cambios en la relación familiar, de pareja, con sus hijos, madre, padre, expandiéndose en lo intercomunitario. Están conectados por una estructura patriarcal que ha feminizado, jerarquizado y desvalorizado saberes, trabajo, capacidades y participación femenina, aunque haya participación masculina al tiempo en que en ésta radica la “autoridad”—jefe de familia—.

En mi opinión, ambos espacios (social y político) son de poder; en las dos dimensiones de participación se dirimen conflictos de poder. La diferencia radica en su forma de ejercerlo y su distribución: pueden ser más o menos de manera horizontal y flexible. Además, el orden jerárquico y desigual de lo privado es sostén del orden público también jerárquico y desigual; es así que juntos organizan y reproducen las relaciones y normas comunitarias. Verlos de esa forma es politizar la participación de las mujeres *ñuu savi*, que ocurre en múltiples espacios públicos: Agencia Municipal (inusual), los comités, organizaciones religiosas entre otras, ligados a la experiencia del ámbito privado-doméstico,

donde prevalece el interés de cuidado, mejora y resolución de problemáticas del orden familiar.

En ese sentido, las mujeres indígenas en su mayoría participan en espacios de acción en los que se privilegia el bienestar de la familia y del pueblo por encima del interés individual y de las relaciones de competencia como en la democracia liberal. Rara vez se habla de que esta forma de participación es parte de una actividad política; por eso es oportuno y necesario hablar de participación pública política-social, para no disociarlas y politizar la participación de las mujeres *ñuu savi*, que constituye una preocupación no sólo en la esfera nacional, sino también en el ámbito internacional frente a la inequidad de los derechos políticos de las mujeres —que limita la construcción de una sociedad incluyente indispensables para el desarrollo—. Una relación que analizaremos en el siguiente apartado.

2.3. Tensiones entre desarrollo y participación político-social de las mujeres indígenas

La idea del desarrollo³¹ en relación con la participación político-social de las mujeres indígenas ha sido una articulación en proceso que ha pasado por diversas tensiones. De inicio, la concepción de la vida colectiva en relación con la naturaleza contrapone la idea individualizada de vivir mejor, considerando los recursos naturales como mercancía. Además, los programas desarrollistas para el campo no logran entender la vida de las comunidades y de las mujeres, lo que implica sobreesfuerzos para sobrellevar los costos y beneficios de los apoyos que se dan bajo una relación de poder asimétrica.

Ciertamente, no hay una visión única sobre qué es el desarrollo. Hay quienes afirman que el desarrollo debe ser entendido como procesos de expansión de la libertad y autonomía tanto individual como colectiva. Otras posturas entienden al desarrollo como un conjunto de procesos multidimensionales: sociales, económicos, culturales y políticos, que tienen por finalidad mejorar la calidad de vida de las personas (Fassler, 2007). Y, más allá de la diversidad de posturas y afirmaciones, se encuentran los aportes de los pueblos indígenas — el “Buen Vivir” o *sumak kawsay* en *Kichwa*, desde Ecuador, y en Bolivia el “Vivir Bien” o

³¹ El desarrollo se empezó a formalizar en el año de 1940; posteriormente, en el discurso de Harry Truman, presidente de Estados Unidos en 1949, se presenta el desarrollo como la forma de progreso para los países, tomando como referente a los “desarrollados” o industrializados, así como sus formas de gobierno y cultura para los países de América Latina “subdesarrollados”, entre otros, quienes debían aplicar un conjunto de políticas para salir del rezago. En esa lógica, el desarrollo está directamente producido por un sistema de relaciones internacionales de poder marcado por la colonización (Falquet, 2003).

suma qamaña en *aymara*— que cuestionan el desarrollo, reclaman una relación distinta con la naturaleza, respeto a sus diversidades, integran cuestiones de inclusión y equidad. Se trata de alternativas a las posturas del desarrollo mismo (Gudynas y Acosta, 2011).

Para lograr los propósitos del desarrollo de mejorar la vida de las personas de países “subdesarrollados”, se necesitaban contextos no discriminatorios que promuevan una alta participación social y ejercicio pleno de la ciudadanía dentro de modalidades democráticas de gobierno. Sin embargo, las mujeres (campesinas e indígenas) no figuraban en el tipo de desarrollo que se estaba promoviendo. Fue en la década de los setentas que surge con fuerza el movimiento feminista y los movimientos de mujeres para cuestionar el desarrollo y sus políticas, que las discriminaban confinándolas a los espacios tradicionales.

De ese modo surge la Comisión Femenina de la Sociedad para el Desarrollo Internacional, Mujeres en el Desarrollo (MED), una nueva visión oficial sobre mujer y desarrollo. Entre el 19 junio al 2 de julio de 1975, se realizó en México la Primera Conferencia por el año Internacional de la Mujer, a la cual acudieron mujeres de diversos lugares para encontrarse y problematizar sus condiciones de vida. En ese encuentro surgieron compromisos por algunos países de implementar programas destinados a resolver la situación de desigualdad de las mujeres. En México se creó el Programa Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo (PRONAM); también hubo financiamientos por parte de la Cooperación Internacional para incluirlas. Los proyectos de desarrollo deberían contribuir a la autonomía de las mujeres, mayor protagonismo a nivel social y político que les permitiera ejercer sus derechos como ciudadanas (Nelson, 1979; Fassler, 2007).

Sin embargo, a inicios de los años ochenta el aparente éxito del desarrollo de la posguerra se desplomaba en sus propias contradicciones. México no logra un estado de bienestar —mucho menos para las mujeres indígenas y rurales— y la economía se desmoronaba. En ese contexto es relevante mencionar que surgieron diversos movimientos populares, entre ellos el feminismo popular, que puso en el escenario demandas y un discurso claro, legítimo y politizado que reconoce un pueblo explotado, subalterno, excluido y discriminado. Se empezaron a tejer diversos procesos organizativos feministas y de mujeres rurales, civiles, ONGS, indígenas, académicas en las que, pese a las similitudes, sus diferencias generaron tensiones, desacuerdos, rupturas y continuidades por asumir o no su identidad feminista y hacer política. Más allá de estas diferencias se logró la organización y

participación de las mujeres en escenarios público políticos y sociales, problematizar y materializar derechos sociales, políticos y económicos, como el derecho a una vida libre de violencia, derechos sexuales y reproductivos, ciudadanía e incidencia en instancias de gobierno para mejorar las condiciones de vida de las mujeres del país (Espinosa, 2013).

Las formas en las que se incluyó a las mujeres indígenas y campesinas en el desarrollo fue conformando grupos para proyectos productivos. En paralelo se reflexionaba sobre temas de salud, violencia, educación, cultura, medio ambiente y participación social. En el caso de Oaxaca, se realizó en 1983 el Primer Encuentro de Mujeres Campesinas de Oaxaca, en donde se favoreció la creación de asociaciones civiles de mujeres que influyeron en visibilizar las problemáticas de las mujeres indígenas oaxaqueñas, en su organización, en la necesidad de mejorar condiciones de vida cotidiana y ampliar el abanico de posibilidades para la participación social (Espinosa, 2013).

En los últimos 20 años, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) han puesto particular atención en los pueblos indígenas, quienes al principio se percibían como un obstáculo para el desarrollo. Posteriormente son vistos como “población vulnerable y rentable”, igual que las mujeres a quienes, a través de las agencias de cooperación, las ONGS y organismos gubernamentales, se suman como un grupo clave para reducir la pobreza, mejorar la economía y desacelerar el crecimiento poblacional. Se convirtieron en una vía para alcanzar los fines del desarrollo a través del enfoque Género en el Desarrollo (GED) (Escobar, 1998; Kabeer, 1998).

Para el año 2000, se reitera el compromiso de promover la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer a través del Desarrollo del Milenio y con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Se puso la atención en el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres indígenas, su participación en la toma de decisiones, votar y ser votada; también se buscaba tener un acercamiento a su participación política y social, en partidos políticos y procesos electorales, organizaciones sociales, así como con líderes comunitarias para fortalecer sus procesos, espacios y ámbitos de participación (Bonfil, Barrera y Aguirre, 2008).

En el estudio de Laura Valladares y Lorena Pérez (2010), en el municipio de Amealco, Querétaro, con mujeres *ñahñu*, y el de Paloma Bonfil (2016) con mujeres indígenas

del Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas (POPMI), a través de la dimensión del desarrollo visibilizaron y reivindicaron el protagonismo que muchas mujeres indígenas asumieron en la lucha por una mejor condición de vida para ellas y sus comunidades. Por un lado de esta lucha, está la intervención institucional de desarrollo concebida y puesta en práctica desde cánones externos a la vida y las necesidades concretas de las mujeres en sus comunidades; por el otro, ellas se apropiaron del programa productivo, lo resignifican según sus intereses, identidades y condiciones contextuales. Se hicieron de discursos y prácticas de derechos que les permitió transformar sus relaciones y formas de participar en el espacio público.

El hecho de que actualmente las mujeres indígenas estén encabezando procesos de lucha, asumiendo posiciones de liderazgo, reclamando sus derechos político-electorales, comunitarios y económicos, así como cuestionando sus roles de género asignados culturalmente, tiene que ver con una serie de factores que abonaron a su organización y formación, a través de la implementación de políticas de desarrollo, con programas productivos destinados para mujeres del campo, ligado con temas de derechos humanos, género, salud, educación, participación, ciudadanía y familia (Bonfil, 2016).

La ciudadanía y participación política-social de las mujeres indígenas es un proceso marcado por los contextos políticos de sus comunidades y la relación asimétrica que establece con el Estado y su idea desarrollo, con programas multilaterales que feminizan las políticas de desarrollo como Progresá, Oportunidades, Prospera, entre otros. Sin embargo, ellas no son un agente pasivo pues se han apropiado de los espacios, beneficios y herramientas de los programas de desarrollo para cuestionar su condición de género, liderar organizaciones sociales y la gobernanza de sus comunidades, reconfigurado la ciudadanía femenina.

Para que las políticas del desarrollo hayan reformulado los objetivos y estrategias de los programas para transformar la subordinación y exclusión de mujeres (indígenas), los movimientos feministas y de mujeres fueron fundamentales, pese a las contradicciones que hay al respecto en esta relación del desarrollo, ciudadanía y la participación político-social de mujeres indígenas. Jules Falquet (2003) afirma que la ONU, irónicamente, se enuncia como aliado de las mujeres, pero a través de ella se legitiman las políticas neoliberales con el discurso de desarrollo del Banco Mundial, que resultan desastrosas para las mujeres y los pueblos indígenas. Quizá sea el principal enemigo de las mujeres y el feminismo. Gisela

Espinosa habla del *shock* ideológico de los ochentas que se dio en las organizaciones feministas, civiles, ONGS, sobre “¿cómo recibir dinero del imperialismo?” (2013: 380).

Entonces se van articulando dos miradas en que se juega la noción misma, las políticas de desarrollo, y las luchas feministas y de mujeres en el desarrollo: la discusión internacional MED y GED: integración de mujeres al mismo tiempo en que se va estableciendo un neoliberalismo con máscara de “equidad de género”. Y, en la dimensión nacional: crisis del modelo desarrollista y ajuste neoliberal que condujo a nuevas estrategias de sobrevivencia y a la feminización de la pobreza, las demandas feministas y de mujeres se dan en ese marco nacional e internacional adverso pero con “equidad de género” y políticas de igualdad. Hay ciertos consensos en inscribir las transformaciones de las relaciones de género y poder en el contexto de la lucha por el respeto de los derechos humanos de las mujeres y la construcción de una ciudadanía plena que permita la participación político-social de las mujeres.

2.4. La ciudadanía y la participación político-social *ñuu savi*

La ciudadanía que otorga el Estado mexicano posee el sello distintivo de la modernidad occidental, agua que bebimos para su construcción, en su carácter formal³²: se refiere al derecho a ejercer los derechos políticos-lectorales a través del sufragio, entendido como el atributo inalienable y permanente de las personas de nacionalidad mexicana y se acota a la participación política formal de procesos electorales, donde por años a las mujeres se les excluyó.

El Estado se opuso a considerarlas como ciudadanas, restándoles poder para participar en la construcción de una sociedad bajo los principios de igualdad y libertad que constituye un estado democrático moderno, a cambio estableció relaciones jerárquicas y asimétricas, negándoles el derecho de ejercer la ciudadanía (Dalton, 2012). Además, si en algo se ha caracterizado el proceso de construcción de la ciudadanía occidental a lo largo de su historia (Grecia, Roma, Francia) es que ha sido excluyente, ya sea por razones de género, edad, clase, etnia, nacionalidad.

³²El artículo 34° de la Constitución mexicana dice: “son ciudadanos de la República los varones y mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan, además, los siguientes requisitos: I. Haber cumplido 18 años, y II. Tener un modo honesto de vivir”, y, en el artículo 35°: “son derechos de la ciudadanía: I. votar en las elecciones populares, II. Poder ser votada en condiciones de paridad para todos los cargos de elección popular...” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2023).

En México, la igualdad jurídica que recae en la categoría de ciudadano se fue imponiendo, los argumentos excluyentes e incluyentes, puso en juego y en tensión los derechos colectivos de los pueblos frente al derecho individual, donde las mujeres indígenas como clase social subsumida ha tenido que construirse como sujeto político a través de múltiples ciudadanías:

En el Constituyente mexicano de 1824, [...] José María Luis Mora, de los más notables intelectuales de la nueva nación, propuso que el término indio se eliminara del uso público e insistió en que, por ley, los indios no debían seguir existiendo [...] pues pertenecían a “esos cortos y envilecidos” restos de la antigua población mexicana [Posteriormente] En esas discusiones de la Constitución de 1857, “Ignacio Ramírez, cuestionaba esta decisión: “¿Queréis formar una división territorial estable con los elementos que posee la nación?” Elevad a los indígenas a la esfera de ciudadanos (Juan Martínez, 2015: 47).

Durante mucho tiempo fue un concepto incuestionable que se obligó a ampliar su contenido frente a los movimientos sociales (feminismos, la filosofía indígena), culturales, políticos y económicos, al mismo tiempo que ponen en duda el contenido de la ciudadanía en sus grandes pilares: “Estado-nación/el individuo/derechos”.

¿Esta forma de ciudadanía liberal del Estado-nación aplica igual a los pueblos y mujeres indígenas cuando sus formas y estructuras de gobierno no responden a la clase de ciudadano blanco con derechos individuales? Además, venimos de una “Constitución basada en una ficción: admite sólo la existencia de mexicanos, hombres libres e iguales ante la ley. Gran paradoja cuando la nación se encuentra constituida mayoritariamente por hombres [y mujeres] que se consideran indígenas y por pueblos enteros que escapan a la autoridad del estado” (citado en Juan Martínez, 2015: 47).

Se trata de comunidades que se conciben con un vínculo en colectivo y con la tierra-territorio ancestral; al existir antes de la instauración del Estado moderno, tienen una concepción diferente de la política, ciudadanía y participación político-social, que se mantiene vigente en la práctica de los pueblos sin olvidar las profundas desigualdades económicas, educativas, de salud, trabajo, vivienda, en las que se encuentran —y que limitan el ejercicio de la ciudadanía en hombres y mujeres indígenas, con sus diferencias por su condición de género—.

A diferencia de la ciudadanía moderna —que contempla tener 18 años cumplidos, el derecho a votar y ser votada, el ciudadano, un voto, campañas electorales y urnas para un voto secreto—, en San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal la elección de su Agente Municipal y Cabildo se realiza en la Asamblea General. La base es la lista de ciudadanos/as que “les toca dar servicio y el historial de cargos realizados”. Luego, las características para la selección: responsabilidad, compromiso, tener buena reputación de honorabilidad, experiencia en cargos menores. En Esperanza el Espinal se pueden designar cargos por castigo; esto sucede porque no ha cumplido, “por hablar mucho en asamblea y no involucrarse”.

En ambas comunidades, el proceso dura aproximadamente un mes. En San Antonio Zahuatlán inicia con una reunión previa entre la autoridad en turno y los Grandes del pueblo para elegir a los posibles agentes; se les avisa a los que fueron seleccionados para saber si, en caso de ser elegidos en asamblea, podrán con el cargo. Continúa con la Asamblea General de votación y concluye con la toma de protesta y entrega del bastón de mando. En Esperanza el Espinal, las propuestas se realizan en asamblea entre los y las asistentes; la no presencia no exime de ser elegido. Existe la opción de pagar una multa si no se puede cumplir con el cargo, pero al no tener historial de servicio “activo” pagar no será suficiente para no ser nombrado el próximo año. Una vez que el Cabildo está conformado, se acuerda fecha de entrega del bastón de mando. Finalmente, el casarse o tener hijos antes de los 18 años otorga la ciudadanía (que representará a la familia) y, con ella, las obligaciones y derechos comunitarios.

Como primer acercamiento de cómo interpretan la ciudadanía en ambas comunidades *ñuu savi*, debe establecerse que no se entiende de manera individual, sino que forma parte de una concepción del bienestar colectivo y de correspondencia, como devolver a la comunidad lo que se ha recibido, a través de dar un servicio en el que priorizan valores que sostienen las relaciones comunitarias entre las personas y la naturaleza. No hay una clara distinción entre los cargos de representación de carácter jurídico, ancestral, social, cívico y religioso, como en la ciudadanía liberal moderna. Tampoco un documento escrito que explique qué se debe entender por ciudadanía. Se trata de una ciudadanía que se construye en lo cotidiano

relacionada con la identidad, el género, la edad, la cultura, el territorio, la naturaleza, la religión, la festividad y lo comunitario.

Por otro lado, desde una perspectiva histórica, la genealogía de la ciudadanía moderna occidental proviene de la ciudadanía de la *polis* griega, que estaba directamente relacionada con la participación (activa) de sus miembros en la administración de justicia y en el gobierno —reducida a una clase de hombres libres y propietarios, pues ni el nacimiento ni la residencia determinaba la ciudadanía; se excluía a mujeres, a los pobres, esclavos, jóvenes y extranjeros—. Posteriormente, la concepción de ciudadanía griega es trasladada a Roma, donde ya no se define en términos de participación sino como un estatus legal. Durante las distintas fases de la época romana (monarquía, república e imperio), la ciudadanía se caracteriza por extenderse a toda la población conquistada, por decretos o tratados, pero con una distinción interna que limitaba la participación jurídica: era excluyente, restrictiva y diferenciada (Garzón, 2016).

En la etapa del Renacimiento, por las monarquías instauradas, la ciudadanía empezó a desligarse del mundo pasivo religioso y sus intereses económicos para reformularse en términos de participación política. Se define una relación jerarquizada y subordinada del ciudadano al monarca, teoría legitimada por pensadores de la época como Jean Bodin y Thomas Hobbes; así se mantuvo durante tres siglos, del XVI al XVIII. Finalmente, en la Revolución francesa se introducen argumentos racionales de justificación moral entre persona y ciudadanía, característicos de la modernidad occidental, que terminaron con el “policentrismo” y dieron paso al estado moderno. Con el iusnaturalismo racional y el contrato social de Rousseau y Locke, se empieza estructurar un cuerpo político jerarquizado sobre decisiones de “individuos iguales” (ibídem, 2016).

De ese modo, la modernidad afianza el Estado-nación a partir de las ideas de la ilustración y, con la Revolución francesa como parteaguas en la historia occidental, permite el cambio de individuo a sujetos de derechos para decidir libremente en lo que sería la nueva sociedad política. Con el tiempo, dentro de la filosofía política se va tejiendo un debate mayor de la ciudadanía, en términos de derechos, participación y pertenencia, sintetizado en distintas corrientes: liberalismo (se centrará más en los derechos), republicanismo (participación política) y comunitarismo (pertenencia cultural) —la más influyente hasta

nuestros días ha sido la política liberal, que prioriza la autonomía individual, la división del espacio público/privado y la supuesta neutralidad del Estado (ibídem, 2016).

Posteriormente aparecen nuevas teorías que van a profundizar en el análisis de múltiples dimensiones de la ciudadanía: multicultural³³, política, civil y social³⁴. Los movimientos de grupos sociales de pueblos y mujeres indígenas, afrodescendientes, etnias, migrantes y “minorías nacionales” cuestionaron y evidenciaron el carácter cultural no neutral del Estado, que se ha valido en nombre de la universalidad de la igualdad de ciudadanía para favorecer a la clase hegemónica. Por lo tanto, para tarar de armonizar derechos individuales como de grupos diferenciados, el liberalismo político se obliga a dar respuestas a las demandas de los pueblos indígenas; autodeterminación, autonomía y reconocimiento.

Las diversas luchas de mujeres y hombres indígenas por construir una sociedad más incluyente que respondiera a una realidad cultural y política diversa, se vieron reflejadas en el marco legal³⁵ en materia de reconocimiento en la constitución mexicana, pues la identidad étnica es un eje transversal que se ha venido complejizando en la política nacional. Actualmente, descansa en declaraciones, tratados y leyes sobre los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, desde abajo con grandes esfuerzos, como una flor que nace entre las piedras de un peñasco, se ha venido construyendo una lucha de mujeres indígenas donde han mostrado que no basta el reconocimiento étnico para construir una nación multicultural y

³³La ciudadanía multicultural, que tiene como base reconocer la identidad y la cultura; sin embargo, sigue siendo una propuesta jurídica-política de la misma rama de la modernidad, lo que genera una serie de debates al respecto. “Esto es, por un lado, se pretende corregir injusticias cometidas por razón a la identidad y la diferencia cultural; y, por el otro, no se cuestiona la dominación encubierta por la gramática cultural” (Garzón, 2016: 269). Además, la ciudadanía multicultural no parte de una condición de género: las mujeres indígenas quedan en los márgenes de estas reivindicaciones, desafían el dilema de la resignificación de los derechos humanos como pueblos, desde contextos culturales específicos para construir propuestas emancipatorias que no desdeñen la diferencia cultural pero que cuestionan abiertamente el Sistema Normativo Interno que limita la construcción de la ciudadanía femenina (Hernández, 2008; Sierra, 2009; Vázquez, 2011).

Al respecto del concepto de multiculturalismo, algunos feminismos (hegemónicos) se han alborotado en relación con las mujeres indígenas y afrodescendientes. En su análisis, Aura Cumes afirma: “tantos siglos de lucha por la igualdad y ahora llega una política que reivindica las diferencias”. La construcción desde la diversidad y la diferencia son complejas, lo que implica que se tiene que reconstruir los conceptos; no todas las demandas de las mujeres son iguales y no se puede hablar de una sola forma de multiculturalismo en el mundo. “Su particularidad radica en que le concede a la cultura, a la diferencia y a la diversidad una nueva función como recurso emancipador, en contraposición con las pretensiones de universalismo” (Cumes, 2009: 8).

³⁴La ciudadanía política, se incluye el derecho a participar como parte de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros. La ciudadanía civil se compone por derechos individuales: la libertad de la persona, de expresión, de pensamiento, de religión, a la propiedad. La ciudadanía social consiste en el mínimo de bienestar, de acuerdo a los estándares predominantes en la sociedad (Vázquez, 2011).

³⁵EL Convenio 169 de la OIT; la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, principalmente en su artículo 2; Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas; Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación; Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, entre otras.

equitativa, sí las mujeres quedan al margen de ésta, sin ejercer derechos ciudadanos ni ser consideradas sujetas políticas; problematizar la condición de género y de clase era y sigue siendo necesario para crear nuevas relaciones fuera de la exclusión y explotación. Giddens, Anthony, afirma que:

[...]las divisiones de clase y otras áreas fundamentales de la desigualdad, como las relacionadas con el género o la etnicidad, pueden definirse, en parte, en función de la diferente posibilidad de acceder a las formas de realización y capacitación del yo [...] No debemos olvidar que la modernidad crea diferencia, exclusión y marginación. Las instituciones modernas al mismo tiempo que ofrecen posibilidades de emancipación, crean mecanismos de supresión, más bien que de realización del yo (Giddens, 1995: 56).

Lo anterior permite comprender cómo en el sistema moderno sostiene un marco legal donde existe un reconocimiento de los derechos de las mujeres (indígenas), como: Declaración universal de los derechos humanos, Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (ONU, 1993), Declaración y Plataforma de acción de Beijing (1995), Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer (1952), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1981), Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación (CEDAW) (1981), Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer “*Convención de Belém do Pará*” (1998), además del cuerpo legal a nivel federal y estatal. Pero al mismo tiempo de acuerdo con Laura Valladares (2017), hay una falta de justiciabilidad de los derechos que han sido reconocidos.

Tanto es así que, el sufragio que se sentó el 24 de diciembre de 1946, cuando se reformó el artículo 115 Constitucional, que establecía que; en las elecciones municipales participaran mujeres en igualdad de condiciones que los hombres, además con el derecho a votar y ser votadas. En el archivo histórico municipal de Oaxaca, obra que desde 1851 existen padrones de ciudadanos con derechos a votar en algunos municipios, y es hasta 1948 cuando las mujeres son consideradas ciudadanas con derecho a participar en las elecciones municipales (Jarquín, 2015). Sin embargo, por décadas hubo gobiernos sin la presencia de las mujeres en cargos públicos.

Poco a poco las mujeres (indígenas y rurales) fueron ganando terreno como parte del resultado de una serie de procesos de lucha, formación y participación en sus colectivos,

organizaciones civiles; de las más importantes constituidas a finales del siglo XX, a nivel nacional está: “la Coordinadora de Mujeres Indígenas de la Asamblea Nacional Indígena Popular por la Autonomía (ANIPA) (1995); el Grupo de Trabajo de Mujeres del Congreso Nacional Indígena (CNI) (1996), hasta arribar a la conformación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) en 1997” (Valladares, 2017: 30). Además de acceso a partidos políticos, a la educación formal y profesionalización, dieron paso a generaciones que actualmente son participantes activas en los espacios de poder y toma de decisiones.

En el año 2016, en Oaxaca se impulsó la aplicación del principio de paridad; de los 570 municipios que tiene el Estado se cuentan apenas 58 mujeres como Presidentas municipales; 38 por Partidos Políticos y 20 por el Sistema Normativo Interno. En 2018 fue un total de 73 mujeres electas a la presidencia municipal: 52 por Partidos Políticos y 21 por Sistema Normativo Interno (Observatorio de Participación Política de Oaxaca, 2019). Todavía queda largo camino para que todas las mujeres indígenas tengan las mismas condiciones de oportunidad para ejercer los derechos que ofrece la ciudadanía moderna. En tanto, las mujeres indígenas hasta el día de hoy continúan trabajando en la construcción de sus propios ejercicios de ciudadanía, que responde a su contexto, a lo cotidiano, a la estructura político-social de su organización comunitaria, como las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal.

Lejos estamos de hacer efectivo los principios de la política de la *igual dignidad*, Charles Taylor afirma que el contenido de esta política fue la igualdad de los derechos y de ciudadanos; se eliminó en términos teóricos la diferencia entre “ciudadanos de primera clase y ciudadanos de segunda clase” (2003:60). No obstante, en la práctica se pone en duda la igualdad, pues el sistema moderno (capitalista, colonial y patriarcal) tiene a la mayoría de la población sumergida en la pobreza extrema, por lo que sigue habiendo una ciudadanía moderna de segunda clase.

En ese caso, Gisela Espinosa (2011) explica detalladamente que la situación no es mejor para las y los mexicanos; seguimos siendo ciudadanas de segunda, pues existen una serie de dificultades para gozar de los derechos otorgados por la ciudadanía. La autora profundiza que las mujeres del país, al enfrentar restricciones para participar en el espacio público político, tenemos una ciudadanía de tercera. Y va más allá: las mujeres y hombres indígenas constantemente se encuentran luchando contra la imposición del modelo de Estado-nación

con la ciudadanía liberal que privilegió al individuo sobre el interés colectivo, desdeñando la diversidad de culturas, los Sistemas Normativos Internos, y la construcción de ciudadanías y espacios públicos político-sociales. Ante la pérdida del estatus de sujeto colectivo, se transgrede la ciudadanía comunitaria, dejando a mujeres y hombres bajo una ciudadanía de cuarta. Sin embargo, las mujeres indígenas al ser excluidas de los espacios público políticos de sus Sistemas Normativos Internos, ejercen una ciudadanía de quinta, condición que ha ido cambiando por los movimientos de mujeres indígenas, la migración y los cambios en la legislación, entre otros factores.

En ese sentido, estamos frente una ciudadanía que de origen fue pensada para una clase de hombres a partir de sus propios intereses y necesidades. Las mujeres entraron pensadas y representadas en lo masculino, subsumidas como una clase inferior por su condición de género, pero además existe una doble inequidad entre las mujeres por la condición de clase que sostiene a mujeres que poseen más recurso que otras. La ciudadanía del estado-nación interceptada por la clase, se vuelve un privilegio que no todas las mujeres pueden acceder hasta el día de hoy.

2.5.Ciudadanía, el derecho al voto y a decidir: una demanda feminista

La ciudadanía universal naciente sería limitada a la clase de la burguesía emergente: hombres, blancos, heterosexuales, cristianos, dueños de propiedades, por lo que sería fuertemente cuestionada por las organizaciones de mujeres feministas que empezaron a salir a las calles para exigir ser ciudadanas con derechos. En 1791, en Francia, tenemos a Olympe de Gouges, denunciando la falsa universalidad de los derechos escondida en el hombre y realiza la *Declaración de los Derechos de las Mujeres y la Ciudadana*. En Reino Unido, Mary Wollstonecraft reivindicó la emancipación de las mujeres y exigió la igualdad en la educación en su famoso escrito *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792 (Valcárcel, 2008) — eventos que forman base de la primera ola del feminismo (occidental)³⁶ —.

³⁶ La lucha feminista ha transitado por tres grandes olas: el feminismo ilustrado, que busca la igualdad de los talentos y las vindicaciones de educación y elección de estado, por lo que se presenta como una polémica; el feminismo liberal y sufragista, que continúa la exigencia de la educación, los derechos políticos, el derecho al voto, acceso a todos los niveles educativos; y el feminismo contemporáneo, cuyos inicios se dan por una lucha por los derechos civiles y después se centra en los derechos reproductivos y la paridad en la participación política. La primera ola abarca desde sus orígenes “barrocos” hasta la Revolución Francesa; la segunda, a partir del manifiesto de Seneca Falls (1848) hasta el fin de la segunda guerra mundial, y en la tercera, que comienza en el 68, seguimos viviendo ahora que entramos al siglo XXI. Sin embargo, estudios afirman que estamos transitando a la cuarta ola (Valcárcel, 2008; Varela, 2008). También es importante mencionar que existe toda la propuesta de los feminismos de América Latina: popular, indígena, comunitario, interseccional, decolonial,

Posteriormente, se gestó un movimiento de acción social para exigir el derecho al voto para las mujeres. Así aparece la segunda ola del feminismo: el feminismo sufragista. Es un “movimiento por la adquisición de derechos políticos, no se limitó al sufragio, sino que cuestionó a una sociedad que excluía a la mitad de su población del ejercicio de la ciudadanía, y por lo tanto de su integración a la vida pública, al tiempo que exigía cambios en el orden de género imperante” (Lau, 2011: 63).

Con manifestaciones, mítines, huelgas de hambre, encadenamientos, sabotajes a líderes políticos, bombas molotov, entre otras estrategias de lucha, mujeres de Estados Unidos de Norte América e Inglaterra exigen el derecho al voto. No fue una lucha fácil; por años las mujeres fueron humilladas, encarceladas y asesinadas. El movimiento se extendió por diversos países del mundo. Al término de la segunda guerra mundial se empiezan a ver los frutos de la lucha: en 1918, en Inglaterra, se otorga el derecho al voto pero sólo para las mujeres de 30 años de edad. Para 1920, en Estados Unidos, pero sólo para mujeres blancas, dejando fuera a las mujeres negras. En 1933 sucede en España; en Francia, hacia 1946 y en 1951 en Argentina; así le siguieron el resto de los países, cada uno con sus propias restricciones (Valera, 2008).

Para el caso de México, a la mitad de la década de los treinta, la demanda del derecho al voto se llevó a cabo por medio del Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM), pero al término del gobierno de Lázaro Cárdenas no se logró el objetivo. Su acción se institucionalizó con el Partido de la Revolución Mexicana (PRM). En los años cuarenta, el movimiento se apoyó en la figura del Presidente de la República; además, cambiaron su discurso político por el papel tradicional de las mujeres, asegurando que tener derechos políticos les permitiría mejorar la preparación de sus hijos para ser mejores ciudadanos. Se descartaba cambiar el sistema patriarcal. El movimiento de esta época fue de la clase media y la burguesía; sobresalen: “Amalia Castillo Ledón, representado a la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), Esther Chapa por el Partido Comunista, Estela Jiménez Esponda por el PRM, Esperanza Zambrano por el Ateneo Mexicano de Mujeres y muchas más” (Tuñón, 2011: 130). Se destaca la figura de Amalia Castillo Ledón, una mujer que no

además el feminismo negro y chicano, entre otros, cada uno con su propuesta teórica y práctica política, que problematiza la vida de las mujeres que no pertenecen a la élite de clase blanca.

le interesaba movilizarse escandalosamente como a las norteamericanas y europeas; más bien apelaba a la elegancia, educación y discreción (Tuñón, 2011).

Durante la campaña de Miguel Alemán, a mediados de 1945, pedir el derecho al voto fue en el mismo tono que con Ávila Camacho. El candidato se comprometió modificar el artículo 115 para que las mujeres lograran votar y ser votadas pero sólo a nivel municipal. El ofrecimiento contenía una idea de progreso, por lo que incorporar a las mujeres a la vida pública era importante para la construcción de un país moderno. Así lo exigía la modernización, pero sin restarle los atributos de la buena esposa, madre, hija, bien portadas; no hubo críticas a estas ideas patriarcales. Sin embargo, los diputados de la época opinaban de manera diferente, como cita Tuñón (2011):

[...] Los representantes del pueblo opinan que no ha llegado todavía el momento oportuno para concederle el voto a la mujer mexicana y que primeramente hay que preocuparse de liberar en el campo económico a nuestras mujeres a fin de que con esa preparación puedan desarrollar eficazmente actividades en el orden político (Excélsior, 28 de agosto de 1945).

Cabe destacar el discurso androcéntrico de la época que actualmente permanece en la sociedad hegemónica y en la comunidad de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal; se puede observar en el testimonio inicial del capítulo cómo, bajo el orden simbólico de género, se considera a las mujeres incapaces de participar en el espacio político. Las perciben carentes de habilidades para gobernar. Ésta y otras afirmaciones revelan la simultaneidad de relaciones contrapuestas entre los espacios público y privado, espacios sexuados, jerarquizados, dicotomizados en el orden simbólico, aunque en el orden social sostengan complejos vínculos y continuidades.

Una vez que Miguel Alemán obtuvo la Presidencia cumplió la promesa de campaña y envió la iniciativa para reformar dicho artículo, pese a la discusión y miedos que representaba una mujer moderna. Se aceptó la reforma a nivel municipal; lo veían como una primera prueba del comportamiento de las mujeres en los procesos electorales, reservando los derechos políticos plenos. No conformes, las mujeres del antiguo FUPDM, ya con una posición más crítica, exigían el derecho al voto federal. El paso estaba dado con el voto municipal; las mujeres incursionaron en diversos puestos administrativos de la burocracia, se incorporaron a la industria mexicana, en las profesiones universitarias, en el trabajo agrícola, entre otras áreas. Las mujeres organizadas de diferentes lugares buscaban unificar

un solo grupo para obtener más fuerza. Fue hasta octubre de 1953, con el Presidente Adolfo Ruiz Cortines, que se obtiene el derecho a votar y ser votada en los cargos de elección popular de la República mexicana. Sin embargo, el voto se logró no por la presión de los movimientos de mujeres sino por decisión del gobierno cuando mostro su interés (Tuñón, 2011).

En efecto, tras la lucha global para ser consideradas ciudadanas en los derechos básicos del liberalismo, resultaron estar reservados sólo para algunas de cierta clase social. La condición de exclusión, marginación y explotación de las mujeres indígenas quedaron al margen de estas demandas, con experiencias diferenciadas del ejercicio de la ciudadanía y participación política-social, que ha ido cambiando con los movimientos sociales de mujeres y hombres indígenas —al buscar superar los restringidos márgenes de participación y decisión que se les han impuesto en el sistema moderno del Estado-nación, reconfigurando el concepto de ciudadanía—.

2.6. La construcción de ciudadanía en contextos comunitarios

En las comunidades indígenas y rurales la ciudadanía de mujeres y hombres se construye desde otro lugar, a partir de lo cotidiano, tejido con el sentido de pertenencia, la tenencia de la tierra comunal y la participación político-social en el SNI; la dinámica de la vida cotidiana del campo con el ser ciudadano/a “va más allá de una relación puramente jurídica que confiere derechos a sujetos pasivos; implica también participación y agencia” (Juan Martínez, 2015: 45), incluso antes de los 18 años de edad y en diversos espacios cívico-religioso.

En ese caso, las comunidades indígenas que vienen de una historia de procesos de colonización, el sincretismo que se ha configurado en las formas de habitar el mundo, en los Sistemas Organizativos Internos con el Estado-nación, también se traslada al concepto de ciudadanía incorporándose en la vida cotidiana comunitaria de manera híbrida, engarzándose en dos modelos organizativos que por sus diferencias; por un lado se prioriza al sujeto colectivo y por otro el sujeto individual, entra en tensión y se profundiza cuando las mujeres buscan ejercer la ciudadanía a través de la participación que ambos modelos ofrecen con sus discrepancias.

La ciudadanía en la práctica comunitaria cobra múltiples expresiones y dimensiones que no se limita a votar y ser votada como en la democracia oficial, tiene lugar fuera del sistema político (y de partidos), con valores e intereses para el beneficio de la colectividad,

donde la identidad étnica, género, edad, estado civil, tenencia de la tierra, residencia, creencia religiosa, entre otros elementos (puede variar según el contexto) que convergen en la política de las comunidades, aquí la ciudadanía reivindica y sostiene la vida comunitaria a través de la participación político-social. La ciudadanía prediseñada del Estado que se muestra suficiente, clara e idónea para todos, acapara una realidad social que se diluye o queda ambigua frente a la realidad comunitaria.

Un caso que marco precedente de esta relación de tensión de ejercicio de ciudadanía fue el de Eufrosina Cruz, cuando se postuló para participar en la contienda municipal de su comunidad natal Santa María Guiegolani, Yautepec, Oaxaca, pero al no cumplir con los requisitos fundamentales para participar como ciudadana al corriente de todas las contribuciones cotidianas que exige la comunidad, no hicieron valer su postulación, alrededor de este hecho hubo una serie de desinformación que circulo en los medios de prensa local y nacional: “indígena expulsada de pueblo y amenazada de muerte tras lucha por la alcaldía”; “Expulsada por aspirar a la alcaldía de su pueblo”³⁷, información que centralizó la discusión que por su condición de género no tenía derecho a participar, cuando en realidad la razón fue no cumplir los requisitos de elegibilidad, lo que no anula la problemática que hay en la mayoría de las comunidades sobre la participación política de las mujeres.

Eufrosina, dentro de las diversas acciones que hizo al respecto, puso una queja ante la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos del Estado: CDDH/579/(28)/OAX/2008. El organismo como parte de sus conclusiones de los hechos confirma, en su expediente de queja:

Los hechos reclamados por la impetrante son ciertos, y que es el desconocimiento de la normatividad en cita o bien, la falta de sensibilidad para hacer compatible la aplicación de los sistemas normativos internos y el derecho positivo vigente en el Estado, lo que propició la imposición de sanciones comunitarias violatorias a derechos humanos. Compatibilizar los sistemas normativos con el derecho positivo vigente no es tarea fácil, es difícil remover inercias de siglos cuando la Ley reglamentaria tiene poco más de una década, sin embargo, lo más reprochable puede ser la falta de voluntad para intentar hacerlo y la negación del cambio, de

³⁷ Encabezados: el periódico de México: La voz del mundo en todas partes y el periódico La Jornada.

La investigación de la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos de Oaxaca, ingresa más encabezados de periódicos que descontextualizaron el asunto. La propia DDHPO analiza el tema sobreponiendo como primer obstáculo para que Eufrosina no pudiera participar su condición de género, sin embargo, ese no fue el motivo, sino los principios de legibilidad del Sistema Normativo Internos de la propia comunidad: https://www.ddhpo.org/wp-content/uploads/2024/04/InformeEspecial_30-07-2008.pdf.

la transición en pro del respeto a los derechos humanos.

Es interesante como se pone en juego el análisis sobre de quien recae la responsabilidad del cambio, se enuncia la dificultad de compatibilizar sistemas normativos que de origen son distintos, que ambos tienen historia de exclusión de las mujeres en sus distintas dimensiones, contextos y tiempos. Sin embargo, se limita a responsabilizar y reprochar la falta de sensibilidad únicamente a la comunidad por no tener la voluntad de cambiar, cuando hay una serie de actores que tendrían que estar dialogando, entre ellas, las mujeres para llevar procesos de cambio. La ciudadanía en la comunidad tiene otros principios y elementos basados en el proceso de ciudadanización que se construye en la cotidianidad, donde el concepto de ciudadanía del estado no alcanza para analizar la complejidad de lo que está ocurriendo en el contexto, y es más fácil colocar a las comunidades como “salvajes”, insensibles con falta de voluntad. Con estos discursos clasistas, parece que los derechos individuales únicamente se pueden ejercer suprimiendo base fundamental de lo comunitario.

La exclusión de Eufrosina, para participar en los comicios de su Municipio, de inicio no fue por ser mujer, sino por su condición de migrante, en ese entonces, tenía 15 años que dejó la vida cotidiana de su comunidad, no formó parte de la construcción de ciudadanía de lo cotidiano, cumplir con obligaciones para tener derechos comunitarios. Situación que hoy en día sigue pasando en diversas comunidades de la región de la Mixteca, donde pese a que se nace y se vive una parte de la vida en la comunidad, como es mi caso, cuando migras y no vuelves hacer vida cotidiana por un largo periodo ni asumir obligaciones comunales, no necesariamente tendrás los derechos para ejercer la ciudadanía que otorga y respalda la propia comunidad, se debe volver a retejer la pertenencia y residencia: es estar y asumir lo comunitario, aplica para hombres y mujeres. Lo que no justifica la exclusión de la participación político-social de las mujeres que hacen vida cotidiana y con su trabajo sostienen lo comunitario.

El caso de Eufrosina, puso en el ojo público un tema que debía ser atendido no solo en Santa María Guiegolani, sino en todas las cabeceras municipales del país; que las mujeres indígenas puedan ejercer el derecho a la participación política. Sin embargo, si se pierde de vista el contexto completo, es muy fácil caer y reproducir ideas generalizadas de descalificación de las instituciones comunitarias. Teresa Sierra, afirma:

[...] no se trata de negar la importancia de cuestionar la condición subordinada y la opresión de género que viven las mujeres indígenas en sus comunidades y organizaciones, lo cual es una realidad que debe ser contextualizada, pero sí es necesario documentar cómo estas demandas, al ser usadas por el poder, se convierte en armas eficaces[...] para subordinar al Otro, fundamentada en el manejo de un concepto de cultura a-histórico y evolucionista que considera a las tradiciones y la cultura comunitarias como salvajes y premodernas y, por tanto, como obstáculo para la verdadera democracia (Sierra, 2009: 74)

De modo que, el análisis del ejercicio y construcción de ciudadanía ligado con la participación política de las mujeres, debe ser fuera de las dicotomías, esencialismos culturales, desacreditar y menos preciar la diferencia, victimizar a las mujeres indígenas, quienes necesitan ser salvadas. Es necesario considerar los procesos de reflexión, demandas y luchas que llevan las mujeres al interior de sus pueblos para reconfigurar sus instituciones y estructuras comunitarias, como fue el caso de Esperanza el Espinal, que tuvo espacio y tiempo para la discusión y reflexión en hombres y mujeres para cambiar su Sistema Normativo Interno y abrir paso a la participación femenina. Así, se podría fortalecer o iniciar según sea el caso procesos de cambio junto con las mujeres y la comunidad, en lugar de imponer normas que poco se conectan con la realidad comunitaria.

Se debe considerar que en el mundo rural hay una heterogeneidad de como se ejerce la ciudadanía, en el caso de las comunidades *ñuu savi* es interesante preguntar ¿Qué significa ser ciudadana/o?, ¿Cómo se construye su ciudadanía comunitaria? ya que, la interpretación que le otorguen abre la puerta a la participación político-social, no exenta de contradicciones, tensiones y exclusiones.

El debate sobre la construcción de ciudadanía ligado con la participación político-social que propongo en mi investigación es contextual, con mujeres de agencias municipales, que llevan un ritmo distinto al de sus cabeceras municipales. En ambas comunidades como otras del país la ciudadanía está ligada directamente con la tierra (Hernández y López, 2004; Vázquez, Leyva y Rentarías, 2007; Vázquez, 2011), no nace de un concepto abstracto, neutro, individual con la idea moderna del Estado-nación; para las comunidades que tenemos una historia prehispánica en la práctica se convierte en un concepto ambivalente, donde sobresale el sentido de pertenencia étnica y el amor a la tierra-territorio, principios básicos para el sujeto colectivo que construye su ciudadanía más allá de las relaciones humanas.

En ese sentido, para las mujeres por su condición de género su ciudadanía cobra diversos matices; una expresión con mayor visibilidad es cuando empiezan a participar en

los movimientos sociales como defensas de la tierra-territorio, el reclamo ante las autoridades por el acceso a derechos básicos para ejercer el cuidado de la vida cotidiana (espacio privado), la inserción en los espacios de participación política, donde también, se construye una especie de ciudadanía prestada de forma temporal (puede cambiar como en Esperanza el Espinal) mientras los hombres no estén en la comunidad para ocupar los cargos, además el hecho que ellas participen en los espacios sociales expresan ya una forma de ciudadanía; la integración de las mujeres en los espacios de participación político-social a removido los mayores cambios del concepto de ciudadanía (Casados, 2003; Dalton, 2012; Juan Martínez, 2015; Espinosa, 2024).

El ejercicio de la ciudadanía y participación de las mujeres *ñuu savi*, en ambas comunidades surge a partir de su condición de género, de las necesidades que les preocupa y ocupa del espacio privado: salud, educación, el cuidado de la vida, por factores propios y externos van tomando conciencia de que es fundamental transformar su participación político-social, como parte de su construcción de ciudadanía relacionada al bienestar colectivo y responde al modelo de organización comunitaria, que es donde centro el análisis y reflexión de la participación político-social de las mujeres.

2.7. La ciudadanía enraizada en la mayordomía religiosa-festiva

En San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal se han apropiado del concepto para nombrar a “los tíos y tías” que integran la comunidad. La categoría de ciudadanos, como afirma Víctor Leone (2015), es utilizada en un sentido inverso a la ciudadanía liberal para denominar a las y los que sostienen la colectividad, a través de cumplir con las obligaciones y contribuciones. Además, tienen diversas formas de expresar esa ciudadanía: participando en espacios públicos sociales, festivos, religiosos, de salud y en espacios públicos políticos de gobernanza; son parte del sistema de cargos que implica otro tipo de responsabilidades públicas de orden comunitario, que no se limita únicamente a la ciudadanía que establece la constitución mexicana.

En ese sentido, toma relevancia la ciudadanía comunitaria. De acuerdo con Alberto Bartolomé, ésta se relaciona con la identidad residencial, al ámbito de identificación colectiva: “se da una filiación primordial, aunque no sustancial, que refleja la socialización primaria de las personas en el marco de sus comunidades de nacimiento” (Bartolomé, 2006: 153). Tal ciudadanía está ligada con el sistema religioso-festivo, ya que, en San Antonio,

Zahuatlán, no se admite la práctica de otra religión que no sea la católica. Hasta el momento no hay una familia que profese otra creencia religiosa y habite en el pueblo; las que han decidido ejercer esa libertad se han ido de la comunidad porque el sistema de cargos y obligaciones como ciudadanos/as está intrínsecamente ligado a las mayordomías de las festividades de carácter religioso.

Existen seis mayordomías: la del 16 de enero, en honor a San Antonio de Padua; la fiesta de Segundo Viernes de Cuaresma (entre marzo y abril); el 30 de mayo de la Virgen María; 12 de junio de San Antonio Abad; 12 de diciembre de la Virgen de Guadalupe, y el 24 de diciembre, nacimiento del niño Dios. Están conformadas por grupos de 30 a 35 hombres que tienen el estatus de ciudadano, con edades de 17 años hasta 65 años de edad, que es cuando pueden solicitar su retiro. Una vez que se integran, asumen la obligación de organizar la festividad que les corresponde cada año. En caso de desertar (migrar y desatender de la obligación), se acumula la cooperación de cada año acordada por la mayordomía y puede ser cobrada cuando regrese; si se niega, se le quitan los derechos de la tierra y es expulsado del pueblo. Si muere, sus familiares tendrán que pagar la deuda. En el mejor de los casos, llegar a un acuerdo para reducir el pago, ya que para poder enterrarse en el panteón tendrá que estar al corriente de sus obligaciones como ciudadano de la comunidad. Al respecto Efrén (2023), Agente Municipal, comparte:

Nosotros tenemos una fe a nuestros santos; no es de 'orita sino desde antes. A lo mejor habrá gente que ya no crea; a lo mejor los más jóvenes pero que vivan en la comunidad con otra creencia es difícil. Nosotros profesamos la religión católica y la obligación como ciudadano es sacar una fiesta, organizar todo para la fiesta del santito; no se obliga, pero si se niega pues la asamblea lo desconoce, le quita sus obligaciones pero también sus derechos.

El sistema religioso-festivo se liga también con la posesión de la tierra comunal, que permite a los hombres adquirir la ciudadanía plena comunitaria. Su primer deber es estar en la mayordomía; los demás derechos y obligaciones vienen por añadidura: asistir a las asambleas, ser parte de las decisiones colectivas, elegir y ser autoridad. Además, en algunas ceremonias representativa (en la misa grande de cada fiesta, semana santa, el nacimiento del niño Dios), al Agente Municipal le toca ir al frente del “santito, en medio de la procesión tirando hoja santa y pétalos de flores” como señal de respeto de la autoridad al Santo venerado.

Para el caso de Esperanza el Espinal, si bien se respeta la libertad de creencia como

un derecho individual, hasta el momento a la comunidad no le preocupa que algunas personas hayan decidido profesar otra religión, porque son pocas y siguen contribuyendo con sus cooperaciones y servicios generales con excepción de los asuntos de la iglesia y la festividad. Sin embargo, saben que al no cooperar tampoco pueden ir a la cofradía, espacio que cobra relevancia en los días de fiesta porque la gente visitante sabe que Esperanza el Espinal se distingue por su comida, lo vuelve un punto de encuentro y convivencia comunitaria. El Agente Municipal se encarga de recibir a las hermandades y autoridades invitadas y organizar la bajada de leña.

También en el mes de agosto de cada año se sube al cerro a agradecer al “señor de la lluvia”, para tener buena cosecha o pedir que siga lloviendo y participan en ella diversas comunidades: Esperanza el Espinal, la Luz Nagore, El Castillo, Santa María Yuxichi, Ejido Lázaro Cárdenas, Rancho Ramírez, el Rincón, Llano Grande y Tabaco. Se trata de una caminata hasta la cima del cerro donde asiste la población, agentes municipales y un sacerdote que celebra la misa a manera de agradecimiento y petición; posteriormente se comparte la comida entre los y las asistentes. En esa práctica cultural se reconoce el cerro sagrado, se reafirma la conexión con la sabiduría de la naturaleza, el sincretismo católico y la autoridad comunitaria, y permite observar cómo se difumina la aparente separación del espacio privado y del espacio público.

Como he mencionado anteriormente, no hay una tajante división entre la estructura de gobernanza con la sabiduría ancestral, la naturaleza, lo espiritual, la festividad, lo que conlleva el ejercicio de la ciudadanía más allá de espacios políticos electorales, en donde las mujeres en muchas ocasiones pueden ejercer la ciudadanía comunitaria en mayor proporción, pues tiene continuidades y rupturas con requisitos diferenciados y apropiados de la ciudadanía liberal. La construcción del espacio público tiene un vínculo que va más allá del marco de lo privado-público, social-político; en la comunidad aparece como parte de una concepción relacional con lo ancestral, la naturaleza, lo espiritual. No es una concepción racionalista y enmarcada en derechos, obligaciones como lo supone la ciudadanía universal.

2.8. La Ciudadanía familiar *ñuu savi*, una paradoja en la participación político-social

En San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, la ciudadanía sigue siendo familiar; como en otras comunidades del Estado de Oaxaca, es el hombre quien representa y asume la

responsabilidad ciudadana de dar los servicios, estar en los cargos del espacio público político y la toma de decisiones (Juan Martínez, 2015; Calderón, 2022). No obstante, en la segunda comunidad tiene matices más flexibles. Regularmente a las mujeres no se les llama como ciudadanas a contribuir con las responsabilidades más relevantes de la comunidad; a diferencia de los hombres, su participación suele ser complementaria. Al respecto, Filadelfo, de San Antonio Zahuatlán, comparte:

Los señores del pueblo son los meros principales que tienen obligaciones. Todos los hombres mayores de edad [18 años] deben entrar a una mayordomía. Hay una lista: vemos quién ya cumplió su año para mandarlo a citar y decirle que ya debe participar para la fiesta, a menos que salga antes de cumplir años y no viva aquí, que no más vengan de visita, se le disculpa, pero se sabe que él no tiene ningún derecho hasta cuando tenga su pedazo de tierra. Se obliga a participar en todo lo del pueblo; sacar una fiesta, su tequio, cooperaciones, cargos, asambleas, todo pues. Las mujeres, ¡ellas no!, porque hay que cooperar y ¿de dónde van a sacar? Por eso son con sus maridos con los que nos entendemos o el grande de la casa [suegro, tío, cuñado, hermano]. Ellas, a lo más, están en todo lo del atrio [iglesia], la cofradía, el comité de la escuela, en lo de salud, a veces la CONASUPO y la cocina comunitaria.

El hecho de que los hombres sean los que posean la tierra comunal produce que se les perciba simbólicamente como el jefe de familia, por lo que será mayordomo de una de las seis festividades anuales que hay en el pueblo hasta cumplir 65 años; su esposa y el resto de la familia se organizarán para que pueda tener la disponibilidad para desempeñar cargos de autoridad: ir a asambleas, tequios y ser titular de programas destinados a los comuneros. En ese caso, al pensar que las mujeres “no están obligadas a desempeñar cargos, se justifica su estatus incompleto de ciudadanía” (Vázquez, 2011).

Las mujeres realizan una serie de trabajos para que el esposo pueda desempeñar la ciudadanía familiar con más facilidad. En el patio de la iglesia, bajo el rayado árbol frondoso que derrama su sombra para resguardar del sol hay 28 hombres reunidos ahí desde las once de la mañana del día primero de noviembre de 2022. Por otro lado, en el corredor de la cocina comunitaria hay otros 35 hombres reunidos para tomar acuerdos; son dos mayordomías: de la fiesta del 16 de enero y la del 12 de junio. Los dos grupos están sentados en círculo, en medio hay un cartón de cerveza y uno de refresco; todos tienen sus bebidas, algunos con cigarro en mano. Quien lleva la reunión son los mayordomos principales; los demás son compañeros que tienen la categoría de diputados. Se tiene que decidir: cuanto será de cooperación, la comida que se ofrecerá, cuántos días de baile, jaripeo, bandas de viento, el

castillo y toritos de lumbre, recibimiento de las hermandades e invitación de autoridades municipales. Son varios puntos a tratar. 12:40 de la tarde: van por otro cartón de cerveza y una reja de refresco. La discusión más fuerte se centra en si se prohibirán las bebidas alcohólicas a los menores de edad, sobre todo los que vienen de otras comunidades, y las horas del baile; unos quieren terminarlo temprano para evitar peleas entre borrachos. 2:20 de la tarde: la reunión va lenta y la comisión va por otro cartón de cerveza y refresco.

Por otro lado, las mujeres se encuentran apuradas con el trabajo de la casa: son días festivos, los muertos están de visita y hay que atenderlos. La mayoría de ellas, desde muy temprano van al molino, hacen las tortillas y el almuerzo —rápido— para que el esposo se vaya a su reunión almorzado, porque la costumbre es que cuando hay reunión: “ese hombre de que se va y se va, sabe que hay trabajo aquí, no hay leña, *ora* el chivo no se va cocer rápido; *ora* quién va llevar el plato [de mole con tortillas] a la ofrenda del juzgado. Seguro hasta la cinco o seis viene bajando, ¿cómo no se va emborrachar, si ni come?” (Teresa, 2022). En esta experiencia se puede observar cómo la organización simbólica de género permite la existencia de espacios diferenciados, sexuados y jerarquizados de lo público y lo privado.

Con respecto a Esperanza el Espinal, la migración fue un elemento emergente que permitió que la ciudadanía familiar asumida por los hombres fuese representada por las mujeres. Al ser una parte de la población excluida del ejercicio de la ciudadanía, hubo resistencias por los hombres hasta que la estructura comunitaria fue siendo más pesada para los que se quedaron; no bastaron las cooperaciones y multas para los que se fueron. Se necesitaba de personas que asumieran las tareas de gobernanza: de ese modo se abrió una brecha para que las mujeres incursionaran en el espacio público político. Los efectos de la migración generaron una nueva realidad, que alcanzó a realizar algunos cambios de manera paulatina al Sistema Normativo Interno de la comunidad.

La conformación del comité de la festividad del mes de enero es donde mejor se refleja la ciudadanía familiar, que integra la familia completa con un representante ciudadano, que en ocasiones puede ser una mujer. Carolina (2023) dice:

Este año, la familia Flores y Ramírez se ofrecieron sacar la fiesta. Se vuelve como un comité familiar: el principal puede ser un hermano, papá o tío. En la familia fue mi hermano que está en Estados Unidos, pero jalamos todos los hermanos: hombres y mujeres, más sus propias familias si están casados.

Hubo cuatro representantes principales de las familias. El resto formamos

comisiones: de la comida, arreglo de la iglesia y la misa. Las encargadas somos las mujeres; los hombres ven más lo del baile, el jaripeo, la carrera de caballos, la bajada de leña, la calenda, pero lo más pesado es la comida. Aquí no discriminamos a nadie, todas las personas que llegan a la fiesta tiene que pasar por su pozole, chileajo, mole o carnitas; o sea, damos almuerzo, comida y cena, es *pa* todita la gente que nos visita.

Tenemos que buscar a las cocineras, organizar las comisiones de señoras. Aquí los hombres casi no se meten porque lo ven difícil o no saben, como que le piensan. Pero decimos: aquí todos hay que entrarle, si no la familia queda mal. No quedas mal tú, sino la familia; les guste o no tienen que apoyar en la cocina, ya sea sirviendo, poniendo los molinos, la lona o algo que falte. Luego ellos solo quieren estar donde entra el dinero en el baile o el jaripeo. La verdad es difícil: tenemos que estar bien organizados y de acuerdo en todo, si no a la hora entre familias vamos estar peleando, ¡y no!, se ve muy mal.

La ciudadanía familiar se convierte en un comité familiar colectivo, donde se hace visible la organización familiar y la división sexual del trabajo. Pese a la diferencia de valorización del trabajo por la condición de género, las mujeres tienen un papel activo y representativo para cumplir con un evento de suma importancia para la comunidad. De esta manera, desde el espacio público social se expresa una forma de participación ciudadana y se destaca la interacción entre los espacios privado y público. Se observa en la demanda de las mujeres con el Agente Municipal de hace aproximadamente ocho años para mejorar la cofradía: ponerle más iluminación, fogones, lavaderos y una bodega. Algo similar pasó en San Antonio Zahuatlán: después de muchos años de sólo ser un cuarto de adobe y teja, donde “se encerraba mucho el humo de la leña y más cuando se tuesta el chile seco para el mole”, se convirtió en una obra prioritaria. Ahora tiene un lugar para los fogones, lavaderos, bodega y un comedor amplio.

Además, la ciudadanía familiar de Esperanza el Espinal tiene una cierta flexibilidad para que las mujeres puedan asumir el estatus, aunque es poco frecuente que suceda porque deben estar pendientes del trabajo de la casa, contar con recursos económicos y el tiempo que demanda los cargos de más relevancia para la comunidad. Cuando es la mujer que va ocupar el cargo y representar a la familia, se hace un consenso más estricto entre los miembros de la familia. En palabras de Ruth, quien fue Agenta Municipal, considera fundamental a la familia porque es el apoyo primario que se tiene. Dijo que tuvo que reunir a su familia, contarles sobre el cargo para el que fue electa, analizar los pros y los contras. Luego, consensar la decisión: si todes decían que sí, ella aceptaba; si no, lo rechazaba y mejor

conseguía el dinero para pagar los siete mil pesos de multa, con el riesgo de que el próximo año fuera nombrada nuevamente.

La ciudadanía familiar devela, por un lado, el poder representativo de los hombres en el espacio público político: es el símbolo de la representación de autoridad en la casa, comunidad y fuera de ella. En San Antonio Zahuatlán, el jefe de familia es una consigna que se mantiene rígida. Sin embargo, las mujeres también han negociado el ejercicio de su ciudadanía; ellas asumen el cargo y la pareja corre con el pago de las cooperaciones. Igualmente, en Esperanza el Espinal la familia se convierte en una red de apoyo e impulsa la participación de las mujeres con aras de un ejercicio pleno de la ciudadanía. Sin embargo, la conformación familiar organizada bajo el orden simbólico de género resulta una paradoja, porque cuando no hay consenso se convierte en una limitante para las mujeres debido a la inequidad de la distribución de trabajos de cuidado, el tiempo, los recursos económicos y el poder de decisión.

Frente esta paradoja, de acuerdo con Arboleda, (en Vázquez, 2011: 51):

En efecto, se trata de cuestionar el monopolio masculino de la palabra (el sentido), la representación (la autoridad) y las opciones de conducción de sus comunidades (construcción de gobierno) sin destruir la unidad del colectivo indígena. Teniendo, además, que disputar a lo interno por la participación en la arena externa. Así, la emergencia de las mujeres indígenas conlleva este proceso delicado de resignificación de las relaciones hombre-mujer en cuatro campos. Tres de ellos, campos internos: la familia, la comunidad y la organización-movimiento; el cuarto es el campo multicultural y multclasista de la arena social y la política externa.

A medida de conclusión del capítulo, se puede observar que el ejercicio de la ciudadanía de las *ñuu savi* es desigual, que traspasa el espacio privado y resulta ser más evidente en el espacio público político. Si uno de los principios de la ciudadanía liberal fue excluir a las mujeres por no considerarlas aptas para la política, no es difícil deducir que cobrara una dimensión más grande en nuestros territorios, al tratarse de mujeres indígenas privadas de los derechos básicos para acceder a una ciudadanía plena y, con ello, participar político-socialmente. De hecho, esto es más visible en la cabecera municipal de ambas comunidades, donde opera el discurso simbólico de género androcéntrico y clasista de la gente mestiza partidista.

Puesto que la constitución del Estado-nación ahondó la brecha de clases sociales, privilegiando el refinamiento de la vida urbana por debajo de la vida rural, mujeres y hombres

de diversos contextos indígenas y campesinos han sido empujados a una constante lucha por la defensa de sus derechos ciudadanos como pueblos: el respeto a la cultura, identidad, cosmovisión del mundo y de la vida, a la autonomía, determinación e independencia económica y política. Sin embargo, las mujeres tienen que enfrentar la lucha por su condición de mujer, ser indígena-mexicanas y campesinas.

En la misma dirección, está la tradición religiosa sincrética que ha sido “el nicho” donde se ha dictado el buen comportamiento para las mujeres. Paradójicamente se han resignificado algunos espacios religiosos y es donde han ejercido una ciudadanía más libre y dinámica, como la organización de mujeres de la Vela Perpetua de San Antonio Zahuatlán y el Comité de la festividad en Esperanza el Espinal. Su participación en los cargos de la iglesia ha permitido que sean consideradas para ocupar cargos en el espacio público político, como el caso de Xóchitl, Leovigilda, Carolina y Erika —experiencias de participación que se enmarcan de inicio en el espacio de la iglesia con diversas funciones y se les reconoce su responsabilidad y compromiso con el pueblo—.

En ese sentido, la forma en que las mujeres y hombres viven su vida cotidiana, asumen y ejercen la ciudadanía es según su propia cosmovisión de la vida en el territorio. Regularmente se desconocen los derechos ciudadanos establecidos en diversas leyes, no hay condiciones y medios accesibles para adquirir ese conocimiento, reflexionarlo y saber de qué forma se puede integrar a su estructura de gobernanza, como afirma Arboleda (2005), sin destruir la organización colectiva indígena.

Desde luego, vivir la ciudadanía siendo mujer y hombre en contextos comunitarios implica una diferencia clara, que se acentúa con las desigualdades estructurales y sistemáticas. Esto es, desde la exclusión del derecho al voto de las mujeres del mundo, hasta las dificultades actuales que presentan para ejercer cargos en los espacios público políticos. “Aunque las mujeres hayan obtenido los derechos ciudadanos y la igualdad jurídica, la realidad indica que se les considera intrusas e incompetentes en el quehacer político” (Casados, 2003: 61). Además, mientras las mujeres no cuenten con las mismas condiciones materiales que el ciudadano privilegiado y de experiencia del hombre de la democracia liberal, las mujeres indígenas seguirán enfrentando la condición de ciudadanas incompletas, de segunda, tercer, cuarta y de quinta (Massolo, 1994; Espinosa, 2011).

Lo anterior obliga a reflexionar la participación pública político-social de las mujeres

ñuu savi, desde la vida cotidiana comunitaria, que es otra forma de hacer política reformulada desde la acción ciudadana con múltiples expresiones en el espacio público político-social, lugar politizado y de conocimiento donde sí tienen una presencia y poder que se gesta desde lo íntimo de los afectos —el amor a la vida comunitaria—, ligado al espacio privado, donde además su participación dignifica e integra el trabajo de cuidados base para que sigan existiendo los pueblos de la lluvia. Al mismo tiempo las generaciones más jóvenes cuestionan su rol de género en la organización simbólica de género, la violencia y desigualdades que enfrentan a nivel personal y colectivo.

Capítulo 3. “Voces de lluvia”: participación político-social de mujeres *ñuu savi*, otra forma de hacer política

La participación de las mujeres *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal se da en el ámbito de la estructura comunitaria en relación a su vida cotidiana, donde hay una estrecha relación del espacio doméstico y público comunal que se refleja en el sistema cívico-religioso, festivo, agrícola y oficios basados en su conocimiento ancestral —ligado también a su condición de género, edad y estado civil que en ocasiones cobra relevancia para ocupar cargos de alto grado—.

En ese sentido, la participación de las mujeres se vincula con su contexto histórico, cosmogónico, creencias, religión, saberes, afectos y prácticas que vienen antes del proceso de colonización y otros que se han transformado y adquirido a partir de la invasión española, conformando una madeja híbrida de relaciones sociales, de género y poder que hasta nuestros días se puede observar en la organización comunitaria de ambas comunidades. Por lo que la participación político-social desde lo cotidiano obliga a ampliar el concepto de participación política basada en términos de la democracia mexicana, pues se queda corta e invisibiliza la presencia de las mujeres en diversos espacios comunitarios en donde también se define, toma forma y rostro lo político; prácticas fundamentales para vivir en comunidad, donde todas las personas adultas, jóvenes e infancias, tierra y territorio somos parte.

Dentro de la estructura de cargos comunitarios, a las mujeres se les ubica preferentemente en los cargos de bajo grado, relacionados con el trabajo de cuidados de la familia, que se extienden a lo público comunitario a través de la figura del comité: de salud, educación, religioso, cofradía y comedor comunitario, todos vinculados al trabajo y bienestar colectivo. Son multi-espacios que les permite hacer experiencia, organizarse, tomar

decisiones, desenvolverse, incidir, hacerse escuchar, problematizar su realidad colectiva e individual, donde se destaca su liderazgo y conocimientos, que en ocasiones son apreciados y tomados en cuenta para ocupar cargos de alto grado.

Para dar cuenta de que la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* no se da de forma lineal ni en un solo sentido sino en múltiples espacios, en este capítulo me permito abordar diversos espacios comunitarios donde se ubican: la Casa de Salud, Comité festivo, la Cofradía, la Organización de la Vela Perpetua y la Agencia Municipal, todos vinculados a su sistema de cargos.

En el primer apartado abordo el cuerpo como el espacio material de reappropriación de las mujeres que permite tener una visión y voz propia de la realidad, que sienten y se motivan a participar en los espacios del sistema de cargos comunitarios; a su vez, expresa el cansancio y peso de la responsabilidad de participar en el espacio público. En el segundo, reflexiono sobre la participación de las mujeres en la Casa de Salud, espacio donde los trabajos de cuidado pasan de un ámbito privado al espacio público, desdibujando las fronteras entre una esfera y otra, pues están ampliamente relacionados. En el tercero abordo el comité de la festividad de Esperanza el Espinal, cargo ligado al sistema religioso-festivo en el cual las mujeres participan a través del ejercicio de la ciudadanía familiar, esfera donde están cuestionando el orden simbólico de género familiar y comunitario.

En el cuarto reflexiono sobre cómo las mujeres resignifican el espacio de la Cofradía como un lugar de resistencia donde no sólo se cocina, sino que se vuelve un espacio de participación complejo de relaciones sociales, poder, prestigio, cultura e identidad, que conforma parte de la subjetividad de las *ñuu savi*. En el Quinto abordo la organización de mujeres de la “Vela Perpetua del Santísimo” de San Antonio Zahuatlán, que conlleva una paradoja ya que, por un lado, sostiene el orden simbólico de género que limita a las mujeres y, por otro, les ha permitido participar, reunirse, decidir, opinar, platicar, discutir, salir a otras comunidades para afianzar relaciones públicas comunitarias.

Finalmente, en el apartado sexto hago un recorrido histórico y contextual sobre cómo la migración de los hombres en Esperanza el Espinal fracturó el orden simbólico de género que limitaba a las mujeres a participar en el espacio de la Agencia Municipal, situación emergente que obligó a la comunidad reconfigurar y replantear el papel de las mujeres en el espacio público político-social.

3.1. Cuerpo, emociones y participación político-social

Ruth: yo estaba segurísima que no iba quedar; me sorprendí porque hay muchos hombres y mujeres que no han pasado por el compromiso, se le huye al cargo y se le tiene miedo. Creo que me propusieron porque no me quieren [risas]. Salvador [responde]: no, no es eso, lo que comentaba la asamblea es que Ruth ya estaba probada como buen elemento; tiene un prestigio. Además todo se facilitó porque ella no tiene esposo (Ruth y Salvador, 2023).

Las mujeres *ñuu savi*, protagonistas de esta historia, están en un proceso de resignificación y construcción como sujetas políticas en los espacios de participación comunitaria, que traen consigo una serie de responsabilidades, trabajo, preocupaciones económicas y de tiempo, pero también de satisfacción y aprendizaje que les atraviesa el cuerpo.

En ese sentido, el cuerpo es una de las múltiples dimensiones de la persona, donde habitan los sentires, sabiduría, interpretación y reinterpretación de la realidad del ser, por lo que no pretendo reducir la vida de las mujeres en un concepto, sino reflexionar las conexiones e interacciones que hay en la totalidad de una persona; cuerpo, pensamientos, experiencias, emociones, acciones, espiritualidad, deseos entre otros elementos que lo constituyen, en relación con la participación político-social en los cargos de representación comunal que cruzan dimensiones de la vida de las personas, y que analíticamente se puede distinguir tomando como punto de partida el cuerpo.

También, considere importante hablar sobre las emociones y sentimientos que sienten las mujeres como comparte de profundizar en su experiencia de participación que las lleva a posicionarse, defender y generar cambios de su realidad. Sin embargo, hablar de emociones, afectos, sentimientos, implica toda una discusión en torno a estos conceptos desde distintas disciplinas y autores (Reddy, 2001; Bourke, 2005; Zaragoza, 2013; Plamper 2014), pese a ello, continúan buscando respuestas ¿qué es una emoción? O ¿un afecto? ¿dónde se genera? ¿qué función cumplen las emociones en la vida de las personas?

En ese caso, Durkheim hacer referencia a sentimiento y afirma son formas de “actuar, de pensar, de sentir, que exhiben la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales [...]” (Durkheim, 1970:30). También, “la emoción como percepción que no alcanzan a despertar nuestra atención, pero que, si están activadas y, por tanto, afecta a nuestra relación con el entorno, que hace una emoción y quien es afectado son parte de los que es una emoción” (Zaragoza, 2013: 8).

Resulta interesante como Rosa Elena Bernal Díaz (2000), define un sentimiento que provoca la sensación de injusto y desigualdad:

Una experiencia que involucra afectivamente al sujeto de manera negativa en contradicción de un aspecto de la igualdad como orden. El sujeto reconoce que no puede proceder de la misma forma que otra u otra, teniendo el derecho de hacerlo, aunque lo desee. Este sentimiento de desigualdad indica la adscripción a algún grupo en el que ocupa una posición inferior en un orden jerárquico por el hecho de ser mujer, pobre, negro, niño, etcétera. Este sentimiento provoca alguna acción encaminada a la igualación (Bernal, 2000: 99).

Entonces, el miedo, enojo, preocupación, culpa, lo injusto y satisfacción son emociones y sentimientos que se tejen en la experiencia de la participación de las mujeres y además fueron fuerza importante para enfrentar los retos de la exigencia de representar cargos de alto grado. De modo que, el concepto de cuerpo en mi trabajo conforma el espacio donde las mujeres manifiestan su subjetividad, emociones, afectos, sentimientos una visión y voz propia de la realidad comunitaria. Asimismo, da cuenta de cómo han vivido las diversas manifestaciones y expresiones del orden simbólico de género y todas las opresiones derivadas de él, como la exclusión de las decisiones de la vida pública de sus comunidades, favoreciendo su reclusión al espacio privado y cuando participa en el espacio público político-social implica largas jornadas de trabajo. Tal como afirma Gisela Espinosa sobre los costos que enfrentan las mujeres al participar:

La carga de responsabilidades y funciones, las doble y triples jornadas de trabajo, la pobreza de tiempo y el desgaste físico y emocional que están viviendo, no parece compensarse con los espacios ganados, la mayor movilidad, el reconocimiento y el manejo de recursos. Pese a ello, es importante reconocer ambos lados del balance y la importancia que ellas mismas dan a cada pequeño gran paso o espacio ganado, pues significa un punto de apoyo en medio de los enormes retos y problemas que enfrentan este momento (2014: 68-69).

De manera que cuidar y recuperar el cuerpo para su expresión de libertad en todos los espacios de la vida, bajo el orden simbólico de género, se convierte en una lucha cotidiana y necesaria, apuesta política del feminismo comunitario al nombrar el cuerpo como el primer territorio que tenemos, pues históricamente “ha sido un territorio en disputa por los sistemas patriarcales que se ha sostenido en el cuerpo de las mujeres, [...] asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepetible, permite ir fortaleciendo el sentido de

afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo” (Cabnal, 2010: 22) de forma más consciente y libre.

Para el feminismo el cuerpo constituye una línea principal de análisis, ya que, es donde el género se puede observar como un proceso de configuración de prácticas sociales y culturales, que constituyen a hombres y mujeres, con el cuidado de no caer las dicotomías del pensamiento occidental (Connell, 1997; Esteban, 2001).

Dentro de las diversas definiciones que hay sobre el concepto de cuerpo se encuentra las que abordan y ponen en discusión la ruptura de las principales dualidades del pensamiento positivista: mente/cuerpo, emoción/razón, sujeto/objeto, pasivo/activo, lenguaje/experiencia. En ese caso, el cuerpo es “considerado un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico, pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora [...] La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado” (Lyon y Barbalet, 1994: 55).

Por su parte, Merleau Ponty (2000), desde una perspectiva filosófica afirma que el mundo es percibido a través de una determinada posición de nuestros cuerpos en el tiempo y en el espacio, habla de la experiencia encarnada, el cuerpo vivido. Además, el cuerpo no es un objeto de estudio, sino un punto de partida y de retorno para los procesos de experiencia, el cuerpo es el sujeto, un continuo naturaleza-cultura, es materialidad pero también es sensorial, la carne siente y piensa, en ese sentido la corporalidad es identidad y subjetividad (Csordas, 1994; Muñiz, 2010; Le Breton, 2002).

En el tejido de la vida comunitaria, me refiero a personas como hombres y mujeres con un cuerpo con múltiples dimensiones que se relacionan y construyen a la persona como sujeto. El cuerpo, es la expresión material de nuestra existencia, siente las emociones, afectos y conflictos dados en la participación política-social comunitaria, dimensiones que son una totalidad en constante interacción, analíticamente si se pueden distinguir pero que no se pueden separar: son sin duda una cuestión nodal que atraviesa a mujeres y hombres que ocupan un cargo de representación. Así como otros autores borran el cuerpo, aquí el cuerpo “absorbe-siente” todo: pensamientos, emociones y cansancio físico.

Por ello, cuando las mujeres *ñuu savi* deciden participar a través de un cargo en la estructura política comunitaria se ponen en juego una serie de emociones y sentimientos personales desde el miedo, las injusticias, etcétera, que en muchos momentos impulsa a cuestionar y desarticular narrativas y actitudes masculinas. De ese modo, las emociones cobran un sentido particular que no siempre se observa a simple vista: puede ser un impulso para realizar actividades más comprometidas y diferentes para la colectividad. En la experiencia de Ruth, se manifiesta:

cuando supe que me eligieron tuve mucha preocupación del tiempo que demanda el cargo, también miedo. Esa noche no dormí. Sí, lo pensé para aceptar, sentí que esta vez podía hacer las cosas de otra manera. Ya estando en el cargo te preocupas por todo lo que pasa en la comunidad, te hablan a cada rato, más en cuestión de seguridad. También implica pasar corajes con algunos comités y con el Municipio. Al principio, cuando las cosas no salían como había pensado, lo tomaba personal; me costaba mucho estar tranquila, más que soy bien preocupona. Había días que no comía [...]. Además, tengo a mi niño, casi no lo apoyé en sus tareas; no sé si comía o no, lo descuidé todo ese año pues el cargo te demanda salir todos los días (Ruth, 2023).

La compañera Ruth experimentó una serie de sentimientos que habitaron en su cuerpo en diferentes momentos: preocupación, miedo, enojo, culpa, presión y retos por hacer las cosas diferentes, emociones reflejadas en su cuerpo, en no dormir bien, estar cansada, no comer, estrés que sentía en sus hombros y estómago. Estos sentires son compartidos con otras mujeres que ocuparon cargos: Carolina, Leovigilda, Blandina, de San Antonio Zahuatlán, Xóchitl, Sofia, Erika. Son emociones recurrentes que se potencializan cuando no hay experiencia en el cargo; existe temor por el trabajo desconocido, el tiempo fuera de casa, la presión de solucionar problemas comunitarios y familiares.

Como Salvador, quien fue Agente Municipal, dijo:

cada Agente enfrenta sus problemas. Cuando me tocó hubo cosas que no sabía cómo resolver. Fue el tiempo más difícil: nunca se había visto que alguien de la comunidad desapareciera y apareciera muerto en el río. Eso me quitó el sueño: la gente exigía seguridad. Me preocupé mucho y no podía dormir. A Ruth le tocó el problema de la sequía; luego, por la pandemia, el cambio generacional de la asamblea. Sí se notó; la gente se sentía enojada. Aparte es madre soltera y tiene la responsabilidad de educar a su hijo en esa etapa complicada. Se las vio duras; de por sí ella es una persona delgada, ahora está mucho más delgada por el cargo. Me contaba que se despertaba en las noches por pensar mucho, no dormía. Esas complicaciones cambian tu vida, pero lo hizo muy bien. Supo llevar la responsabilidad mejor que otros.

Para las mujeres —por el acceso limitado de recursos materiales, de poder, tiempo, libertad, experiencia y educación— cuesta enfrentar los retos de cargos en donde no habían estado por su condición género, además bajo el orden simbólico de género hay una exigencia para cumplir el cargo sin errores, realizar los trabajos de la casa y ser buenas madres para reconocerlas capaces de asumir responsabilidades comunitarias. De ese modo, viven un sentimiento de culpa por sentir que abandonan a sus hijos, anímicamente se sienten preocupadas y presionadas, físicamente presentan malestar en sus cuerpos con dolores de cabeza e insomnio y baja de peso por no comer bien.

Xóchitl afirma que precisamente son las mujeres quienes muestran mayor compromiso al asumir un cargo:

yo he visto que las mujeres aquí en el pueblo sienten más la responsabilidad. A ellas no las vas a ver tomando (cerveza) y bailando borrachas afuera de la iglesia, atendiendo así en la casa de salud. Se preocupan más y buscan la manera de cumplir; eso les cuesta peleas con el marido y con la suegra. Mientras que los hombres hacen lo que quieren, algunos hasta borrachos reciben a la hermandad en la fiesta, otros siendo comandantes ¡bárbaro! andan tomando.

Responsabilidad que también se observa en la cofradía, participación pública social más relevante para las mujeres, espacio de resistencia comunitaria frente al individualismo, donde se transmiten saberes, emociones y se propician momentos de tensión en la toma de decisiones colectivas sobre la comida de la fiesta:

todas tenemos trabajo; las esposas de los mayordomos principales se llevan otra chinga. Ellas disponen y van diciendo qué le toca a cada una o por grupos. Si no organizan bien, hay problemas; lo bueno es que están las grandes y ya orientan un poco; están las que muelen, las que desvenan chile, las que limpian el frijol, otras lavan y ponen la carne. Lo difícil es desvenar, tostar y moler el chile en el metate, más que usamos el chile pulla: pica más, arden las manos, los ojos y la cintura se cansa de estar hincada moliendo. Ahora estamos en la gloria, ya no molemos los botes de nixtamal como las señoras de antes (Teresa de San Antonio Zahuatlán).

La participación pública de las mujeres en la cofradía de ambas comunidades muestra la generosidad y reciprocidad de la comunidad a través de compartir la comida con todos sus invitados; pese a que son largas jornadas de trabajo que terminan en cansancio, malestares corporales, también hay sentimientos de satisfacción por sacar el compromiso, reafirmar el prestigio individual y colectivo.

En ese caso, la responsabilidad de la carga de participar política-socialmente atraviesa el cuerpo, que no sólo es carne, huesos, sangre y agua; también es miedo, angustia,

preocupación, deseo, satisfacción, creatividad, felicidad y espiritualidad. No separar el cuerpo de las mujeres de su acción de participar en los espacios público comunitarios es reconocer desde dónde hablan, su experiencia vivida y la complejidad por la que atraviesan.

Considerar nuestro cuerpo de mujer permite ubicar, valorar, cuidar y conectarlo con las emociones y afectos que bajo la idea dicotómica de lo público y privado se extiende a esta parte de la vida: emoción y razón, donde cobra fuerza la abstracción positivista arrogante de la política democrática de separar el cuerpo de los sentires que finalmente son un motor para participar y sostener lo comunitario, como se podrá observar en los siguientes apartados.

Por lo anterior es importantes mirar el cuerpo de las mujeres en su completud para cuidarlo. En su mayoría de piel morena, quemadas por el sol, de manos pequeñas, ojos profundos, cabello negro, canoso, de voz suave, sonrisa amble y generosa; con cicatrices, cansadas, marcas de muchas horas por el trabajo de la casa, preocupadas y ocupadas con la vida cotidiana, con una sutil pena de hablar en público, excluidas de asambleas y otros espacios, dudosas de ocupar cargos comunitarios, de identidad y de fuerza *ñuu savi*.

3.2. El Comité de la Casa de Salud de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal

Uno de los espacios en que se ubica la experiencia de participación pública política-social de las mujeres es el comité de la Casa de Salud, lugar donde se organizan, deciden, aprenden y adquieren herramientas básicas de atención a la salud que se combinan con los saberes propios de la comunidad. Es un espacio representado y dirigido por mujeres a quienes se les delega la responsabilidad de trabajar por el cuidado de la salud colectiva, en especial para las mujeres embarazadas y la niñez; organizan una agenda de actividades, al mismo tiempo que expresan una mirada propia, intereses y derechos que buscan para su comunidad.

La mayoría de las *ñuu savi* han de desarrollado su experiencia de participación en lo público en los Comités de la estructura comunitaria, espacios organizados bajo el orden simbólico de género que abordé en el primer capítulo de este trabajo. Desde la política democrática mexicana y la comunidad, no ha cobrado un valor relevante por ser un espacio de mujeres en el que supuestamente no se toman decisiones importantes, porque socialmente existe una desvalorización del trabajo de cuidados asignado a las mujeres en la esfera doméstica y pasa al orden público comunitario a través de la figura de los Comités: de salud, educación, cofradía y de iglesia.

Si se piensa exclusivamente la participación política como el acceso al poder de los espacios de representación política institucional, dejando de lado el terreno más amplio de la participación pública política-social —que ocurre en espacios donde también se construyen condiciones y acciones para mejorar la vida cotidiana, tomar acuerdos y elegir representantes— se reduce y se le resta valor al hacer política de las mujeres en las comunidades. Por lo que la experiencia de participación política-social de las mujeres en la Casa de Salud comunitaria abre la ventana para reexaminar y cuestionar la participación política en términos de la democracia liberal, aun con los espacios ganados por las mujeres en esa estructura de representación.

En San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, la organización de la Casa de Salud se conforma por los cargos: Titular, Secretaria, Tesorera y tres Vocales. Pueden variar en cuanto al número de vocales para su funcionamiento; la duración es de un año. Blandina fue titular de la Casa de Salud de Esperanza el Espinal y señala:

como encargada de la Casa de Salud se hacen varias cosas: estar en la campaña de vacunación para los niños/as, llevar el control de visitas a las embarazadas, preparar campañas de limpieza y buena alimentación, ir a las capacitaciones en Huajolotitlán o Huajuapán. Yo aprendí mucho, como tomar la presión, los signos vitales, inyectar; eso no cualquiera lo puede hacer, pero también ocupas tiempo y dinero. Muchas veces pones de tu bolsa; lo difícil es conseguir el material para dar atención mínima a las personas. Por eso hacemos quermés y rifas para sacar un poco de dinero y comprar material o salir a las capacitaciones, porque del Municipio o de la propia Agencia casi no recibimos nada.

La abuela Rita, de San Antonio Zahuatlán, cuenta:

mucho tiempo fui partera pero ya estoy cansada; atiendo cuando de plano las mujeres no pueden ir a la clínica [de San Simón Zahuatlán] o a Huajuapán. Éramos tres, ahora sólo quedamos dos parteras. Hace unos años recibimos capacitación en Huajuapán; ahí nos dieron una mochila con material y una gratificación [económica]. Según era obligatorio para que pudiéramos seguir atendiendo. Se lleva un registro de todas las embarazadas, cada partera atiende según su sección; me tocaba de la joya hasta la salida o a veces las mismas embarazadas nos buscan según la confianza. Se les cita en la Casa de Salud por medio de la encargada, porque ella también les hace un chequeo general. Hay que sentir el nene y acomodarlo si hace falta; también las atendemos en sus casas.

Milse, actual encargada de la Casa de Salud, afirma (2024):

en la Casa de Salud participamos en las campañas que nos dice el centro de salud del Municipio, como desparasitar a los niños/as, limpieza bucal, comer sano, llevar el control de atención de las embarazadas; hay casos de embarazadas que están desnutridas, otras, aunque son pocas, pasan violencia. He visto eso y

apoyamos en todo lo que se pueda; casi no atendemos a los hombres porque no vienen o no están. Son las mujeres las que se preocupan por sus hijos/as. Las capacitaciones están muy bien, porque aprendo; lo malo es que no te dan material. Por ejemplo, en la campaña de cuidado bucal ni siquiera un cepillo o pastita de dientes nos dan para los niños/as. No tenemos equipo para tomar la glucosa y presión; hay uno que apenas funciona.

La participación de las mujeres en la casa de salud les permite vincularse con personas de la Secretaría de Salud a nivel municipal y estatal, adquirir conocimientos externos e internos de la comunidad, conocer las problemáticas de las mujeres y las infancias, el abuso sistemático al sujeto colectivo, al pueblo indígena al que se pertenece; enfrentan la jerarquización de conocimientos y la carencia de materiales básicos que les obliga a organizar actividades paralelas a su función para cumplir con su cargo del cuidado de la salud de los miembros de la comunidad.

Milse continúa compartiendo:

es la primera vez que quedo. Es tiempo y mucho andar. Por un lado está bien, porque sales de la rutina de la casa, de los hijos, vas conociendo otros problemas de la gente. Cuando me toca visitar a las embarazadas, un día antes tengo que alistar todo: la ropa de mis hijos que van a llevar a la escuela, hago el almuerzo, con la comida me ayuda mi mamá, salgo a las 10:00 de la mañana. Intento hacer todo temprano porque hace mucho calor y así no dan ganas de caminar; en la tarde salgo muy poco porque luego se me hace muy de noche y tengo que hacer la tarea con mis hijos. Para los gastos, a veces hacemos rifas y vendemos: tacos, tostadas, algunos postres. La gente ya sabe y nos compra.

Las dos Agencias Municipales no gozan de un presupuesto exclusivo para la salud comunitaria “porque todo se queda retenido en el Municipio³⁸”; en ese caso, las titulares junto con su Comité buscan las formas para cumplir su participación comunitaria con responsabilidad. Es ahí donde los cuidados y afectos que comúnmente se dan en la esfera privada cobran un sentido político de interés público, desdibujando la falsa separación de espacios.

El hacer visible la experiencia de participación de las mujeres en la Casa de Salud se convierte en un problema político porque se trata de voltear a ver y mejorar las condiciones

³⁸ En el año 2023, del fondo perteneciente al Ramo 33, el Municipio de San Miguel Amatitlán recibió la cantidad de \$ 6, 203, 876. 36; y Santiago Huajolotitlán \$ 4, 116, 825.05. Recurso que se debe distribuir a las Agencias Municipales, para subsanar problemáticas de agua potable, servicio básico de salud y de educación, drenaje y letrinas, mejoramiento de vivienda entre otras mejoras. Agentes municipales de ambas comunidades afirman no recibir la totalidad de su recurso conforme a la Ley Municipal de Oaxaca: <http://www.periodicooficial.oaxaca.gob.mx/files/2023/01/SEC04-06TA-2023-01-28.pdf>, consultado el 16 de junio de 2023.

de participación, lo que implica resignificar los espacios donde se les ubica como el de la Casa de Salud; esto permite reforzar la relación entre ellas, la transmisión de saberes, el cuidado familiar y colectivo, toma de conciencia de los problemas en la vida de las mujeres. Su participación política-social contribuye a que la comunidad tenga acceso al derecho a la salud, sostener la vida a través del acompañamiento de las mujeres embarazadas y cuidado de las infancias, tal como lo comparte Blandina, Rita y Milse. Sin embargo, es poco visibilizada y valorada como el hacer política. Así lo manifestó Blandina:

la gente ve que es importante que funcione la casa de salud hasta que se enferma. Ahora que pasó lo del COVID-19, muchos no creían; después de ver que algunos de sus familiares o conocidos murieron se espantaron y se empezaron a compartir recetas de tés, pastillas, inyecciones, las precauciones que debíamos tener. El Municipio no dio nada. Pienso que debemos acondicionar la casa de salud, tener material y capacitación constante, pero es difícil porque la propia gente y nuestra autoridad no lo ven importante, menos los de Huajolotitlán [autoridad Municipal]. Hacemos lo que podemos.

En ese mismo tenor, Xóchitl dice:

hay mucha gente que tiene a sus familiares en Estados Unidos. Entonces, cuando se enferman van a [la ciudad de] Huajuapán, la gente busca doctor particular aunque sea ese de [farmacias] Similares. Creo que por eso la casa de salud no se le da tanta importancia: no tiene medicamentos. Pero no es problema de las encargadas porque ellas piden, sino de la autoridad [el Estado], pero también nosotros por dejados.

El trabajo de cuidados asignado a las mujeres en la esfera doméstica por su condición de género se expresa en el espacio público político a través de la estructura del Comité de la Casa de Salud, que al mismo tiempo permite observar la relación de ambas esferas: privada y pública y la continuidad de lo social con lo político. En ese sentido, el resultado de que las mujeres hayan formado parte del Comité de la Casa de Salud es que van adquiriendo experiencia en el espacio público. De esa manera, ellas toman decisiones comunitarias, reflexionan sobre el problema de atención a la salud, se cuestionan sobre los recursos económicos destinados a la salud, la carencia de medicamentos y material básicos para un cuerpo sano, la violencia que viven las mujeres, entre otras problemáticas; también es una vía que les permite interactuar y relacionarse con empleados de instituciones públicas estatales, municipales y de la Agencia Municipal.

Además fortalecen el cruce de saberes de plantas medicinales y la partería con técnicas de la medicina preventiva institucional, propician en sus talleres un espacio de

dialogo y confianza entre mujeres; expresan dudas sobre métodos anticonceptivos, aborto, placer sexual, el miedo a cierto tipo de enfermedades, tristezas y preocupaciones. La Casa de Salud se convierte en un espacio que permiten sentir el cuerpo a través de estos temas que salen entre curiosidad, pena y risas. Desde ese lugar sanan juntas (con sus propias limitaciones), se hacen de reflexiones más integrales de los problemas de la comunidad, politizan su participación y luego pueden ser consideradas para otros cargos comunitarios.

3.3. El Comité de la festividad de Esperanza el Espinal

En Esperanza el Espinal se conforma un Comité de hombres y mujeres para organizar la fiesta del mes de enero, en honor a la Virgen de Guadalupe, convirtiéndose en una *ciudadanía familiar* pues los cargos y responsabilidades no son individuales, sino que involucran a las familias de quienes integran el Comité; ahí las mujeres cobran un papel relevante en la organización y toma de decisiones. Su creencia religiosa, tradiciones, saberes ancestrales como el de cocineras y rezanderas, es base de reconocimiento, prestigio y respeto en el espacio público dentro y fuera de la comunidad —en contraste con San Antonio Zahuatlán, que se conforma por mayordomías y son hombres los principales organizadores—.

La fiesta del mes de enero refuerza el sentido de pertenencia colectiva que permite sostener ese prestigio adquirido en los pueblos vecinos en toda la cañada. Así lo afirma Gildardo:

desde que estaba chamaco esperaba la fiesta porque estrenábamos ropa nueva [risas], aunque era una fiesta más chiquita. Ahora sí es grande. Antes lo sacaba cada familia, después fue creciendo y no se podía con el gasto; se empezaron a negar, yo digo que lo sintieron pesado porque es mucho dinero. Después la asamblea decidió hacer un comité, así todos pasamos. Ya entre varios ciudadanos/as no se siente tanto y queda voluntario para la familia que quiera sacarla sola. Hay varias que se animan. Nosotros la hemos sacado y es una chiga, pero se jala a toditos de la familia: mis hermanos/as, cuñadas, cuñados, hijos y sobrinos. Se trabaja todo el año para los gastos, la comunidad coopera una parte; otra, el comité de Estados Unidos y todo lo demás lo saca el comité de la festividad. Viene mucha gente en la comida; nosotros no se la negamos a nadie pues estamos de fiesta. En los días principales damos almuerzo, comida y cena, pues ya tenemos esa fama. Nuestra fiesta es grande, hay de todo: baile, jaripeo, gallos, deporte, calenda, la antorcha, castillo, toritos de lumbre, eventos culturales, bailables, exposición de fotografía o pintura. Se pone bueno; por eso viene mucha gente.

La festividad propicia para las personas un ambiente de encuentros, desencuentros, convivencia, gozo y disfrutó; se reafirman lazos de hermandad, corresponsabilidad y

generosidad entre comunidades. Frente a la individualidad, se manifiesta el sentido comunitario de la no acumulación, se ofrece, da y recibe al mismo tiempo.

Además, la fe religiosa trasciende a la obligación y participación activa comunitaria a través de la ciudadanía individual y la ciudadanía familiar, que nace con la constitución del Comité festivo; aun cuando hay libertad de creencia y práctica religiosa como un derecho humano, participar por lo menos de forma económica para los no creyentes se vuelve obligatorio. En San Antonio Zahuatlán la postura es más rígida al no permitir otra práctica religiosa que no sea la católica.

En ese sentido, el sistema religioso-festivo es un componente de la estructura jurídica de cargos y un elemento básico para la reproducción de la vida espiritual/religiosa comunitaria; entonces, el derecho y decisión individual sobre la libertad de culto que se da en el espacio privado-personal, volcada hacia la esfera pública entra en disputa y negociación. También diluye la falsa separación entre el ámbito público y privado; más bien es nudo que permite tejer la vida jurídica y política de las comunidades.

El Comité de la fiesta se cambia cada año y se puede conformar de dos maneras: en una, la asamblea elegirá a los integrantes de acuerdo a la lista y orden de participación; en otra, un ciudadano/a (regularmente un hombre) jefe de familia asume el compromiso de forma voluntaria, encargo que asumirá la familia extendida que lleve su apellido, “por costumbre se sabe si uno/a va, vamos todos/as”. Cuando el Comité se integra de forma voluntaria, primero se pone en juego el prestigio y poder familiar; entre ellas/os elegirán a un representante que comunicará los acuerdos relevantes al Agente Municipal.

Las mujeres de Esperanza el Espinal asumen un papel relevante en la toma de decisiones para la organización de la festividad. Para ellas no ha sido fácil integrarse en todas las actividades del Comité familiar; constantemente los espacios ganados en las comisiones se ven amenazados por los hombres de la red familiar. Pese a ello, mantienen los encargos que se les delegan por su condición de género y las que poco a poco han ganado; un grupo se encarga de buscar a las cocineras principales, las que estarán al pendiente de la iglesia, y otras, junto a los hombres de la familia, organizarán el baile, jaripeo, gallos y eventos culturales. Al respecto Carolina, dijo:

este año (2023), mi hermano que está en Estados Unidos asumió el compromiso voluntariamente. En total somos unos 15 a 17 miembros de la familia que tomamos las decisiones; los demás sólo nos apoyan. Cuando nos estábamos

organizando, yo dije que las mujeres estuviéramos en todas las comisiones. Pasa que los hombres sólo quieren estar en lo del baile, jaripeo y los gallos, porque ahí se maneja más el dinero. Están muy acostumbrados que sólo ellos ven la contratación del grupo, el sonido, las ganaderías, pero en la comida también se maneja mucho dinero, sólo que ellos luego nos dejan eso. Mi tío quería que todas viéramos lo de la cocina; le dije que no, que fuera más parejo, como quien dice. Mujeres y hombres en las comisiones; no le gustó, pero al final las hicimos. Ni modos, tocó sacar el compromiso todos/as.

Los cambios que las mujeres están generando en sus relaciones familiares tienen un efecto en su participación pública; la ciudadanía familiar les convoca a posicionarse frente al mandato de género, cuestionando las decisiones unilaterales de algunos miembros de la familia, como es el caso de Carolina. Se conjuga el cambio generacional entre ella y su tío, y como fue el hermano quien aportó mayor capital económico, ella se encuentra en una posición de poder medianamente equilibrada que le permite sugerir la distribución de miembros de la familia en todas las comisiones, sobre todo que las mujeres se integren en donde se da por hecho su no presencia. Estas acciones reflejan el proceso reflexivo de Carolina, sobre su propia condición, reflexión a la que se suman las mujeres de su familia.

Say comparte:

es importante que todos estemos conformes con lo que se va contratar, porque si no salimos perdiendo todos/as; no falta quien ya se enojó o no le gustó algo. Se tiene que decir lo que pensamos cuando nos reunimos porque si no entre familia nos enojamos y donde vamos si sabemos que tenemos el compromiso y hay que jalar parejo. Esta vez estuve al pendiente de la entrada del baile y la venta de las bebidas; es cansado porque son varios días de venta, tiene que cuadrar las cuentas, lo que veo es que [en esa comisión] se requiere mucha atención. Al final hasta importante me siento con todas las sumas. Cada comisión informa a detalle cómo estuvo; luego se ve cómo entre todos/as vamos solucionando las cosas que salen en el momento. La unión familiar es importantísima.

Una vez que concluye los días de fiesta, las mujeres terminan agotadas, desveladas, con ojeras y dolores musculares, pero con la satisfacción de cumplir con el compromiso familiar y comunitario. Carolina afirma: —se te quita un peso de encima [del cuerpo], hasta andas más ligera—. Claramente hay un desgaste físico y emocional para hombres y mujeres con sus particularidades, que asumen como parte de ocupar un cargo comunitario que les permite reivindicar la unión familiar, lo común, la alegría de la convivencia, disfrutar de la satisfacción de la experiencia organizativa y toma de decisiones, sentires y emociones que dignifican su presencia en el espacio público.

La integración de las mujeres en las comisiones que sustentan la ciudadanía familiar va de la mano con la experiencia previa de participación en otros espacios, que se liga con el ejercicio de su ciudadanía individual e indígena. Finalmente, la imbricación de sistemas políticos indígenas y del Estado permite que existan múltiples formas de ciudadanía a las que puedan acceder en menor y mayor proporción según la apertura de la comunidad, habilitando múltiples espacios de participación político-social en donde resalta o sorprende la presencia de las mujeres.

Al mismo tiempo que se abren fisuras a través de la ciudadanía familiar, se mantiene el sistema de parentesco en el cual los hombres pueden enaltecer su prestigio público con la participación de toda la familia, como el hermano de Carolina. Lo mismo sucede en las fiestas en San Antonio Zahuatlán, donde la participación de las mujeres en la organización y toma de decisiones es nula pues las mayordomías masculinas reducen las oportunidades para ellas; sin embargo, desde sus espacios de participación resignifican su organización, representación y su hacer política desde, con y para la comunidad.

3.4. La Cofradía, espacio de participación las mujeres *ñuu savi*

[...] Los metates, el comal, las cazuelas, el nixtamal, las tortillas, el café, el atole, el chile, el mole, la carne, el frijol, los leños, la lumbre, el humo [en el cuerpo festivo]; la cofradía es como el estómago de la fiesta, porque la comida junta a la gente (Sofía, 2022).

La transmisión de saberes culinarios ancestrales de una generación a otra en la esfera privada-doméstica es una práctica comunitaria reflejada en la Cofradía que permite la participación pública política-social de las mujeres *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal. Es fundamental para la reproducción de la vida festiva-religiosa comunitaria, íntimamente ligada al sistema de cargos. No sólo es cocinar: es un espacio de participación complejo de relaciones sociales generizadas, poder, prestigio, cultura e identidad, elementos que interactúan en distintos niveles en la articulación del sistema de cargos cívico-religioso comunitario. Ésta es la razón por la que centro mi atención en el espacio de la cofradía.

En un contexto histórico, el antropólogo Pedro Carrasco menciona que durante el proceso de colonización “la forma española de administración municipal y las cofradías católicas se reconstituyeron y canalizaron según los rasgos principales de la estructura ceremonial y política indígena” (en Vargas, 1979: 334). En ese caso, en las comunidades indígenas hay un sistema de gobierno íntimamente ligado a lo religioso, parte fundamental

de integración y reafirmación de la comunidad. Desde la perspectiva de género, el estudio de la autora Ivonne Vizcarra (2002) en una comunidad mazahua aporta que:

las mayordomías, sus estructuras jerárquicas y sus sistemas escalafonarios, aunque tenían similitud con la organización prehispánica, excluyeron por completo la participación de las mujeres en la toma de decisiones como en la posibilidad de acceder a un puesto. Sin embargo, sin el trabajo de las mujeres no hay fiesta para el santo (193-194).

La autora también afirma que se le fue restando valor y prestigio a la sabiduría de las mujeres en el cuidado de la salud y la confección de la vestimenta, pues las nuevas responsabilidades que fueron adquiriendo los varones a partir del proceso de colonización les otorgaron otros mecanismos de distribución social de los recursos con fines públicos a diferencia de las mujeres. Añade Aura Cumes (2014) que se trata de un proceso que sexualizó y racializó el entramado de las relaciones sociales del trabajo. En consecuencia, la participación político-social de las mujeres indígenas queda relegada a espacios categorizados como inferiores o poco importantes, cuando son la base para la organización del sistema de cargos público políticos comunitarios.

El estudio de Vizcarra (2002) destaca el binomio mujer-comida y la importancia que tiene en el sistema de cargos; el de Castañeda (2002), en Tepeyanco, Tlaxcala, hizo visible a las mujeres a través de la elaboración de la comida en las mayordomías. Giard (1999) subrayó el espacio-cocina como territorio de las mujeres desde un estado social y cultural, no como una esencia femenina natural. Sin embargo, los estudios afirman que la distribución del poder se mantiene para los hombres.

Para el caso de Oaxaca, que goza de una gastronomía bastante amplia con un prestigio nacional e internacional, su comida tradicional fue declarada patrimonio cultural inmaterial por el estado oaxaqueño en 2008 y por la UNESCO en 2018 (Cuadernos del Sur, 2020). No sólo es la reputación de la cocina oaxaqueña; también es la resistencia de las mujeres para recrear saberes ancestrales en las ocho regiones del estado, en sus comunidades o fuera. Ellas son las que ostentan el prestigio personal y colectivo; se les reconoce y respeta en el espacio público a partir de su saber culinario que se materializa en la Cofradía o fiestas familiares. Tal como lo compartió Blandina, cocinera principal del frijol:

el comité de la festividad se encarga de buscar a las cocineras; cuando las cocineras principales de la comunidad no pueden, van a buscar a: Yuxichi, la Luz Nagore, Camotlán, Racho Dolores y Castillo, es para la comida de los días principales, está la encargada del mole, chileajo, chilito, pozole, frijol, arroz y de

las tortillas. Por cada cocinera principal está el grupo de mujeres que la apoyan. Me han hablado para hacer el frijol y a mi hermana para el arroz; ya estamos acreditadas: se hace mucha comida, se llenan todas las mesas de la Cofradía. A veces la gente espera que se libere una mesa para pasar a comer.

Sofía comparte:

en la Cofradía hay una cocinera grande con experiencia. Como la mayordomía se hace cada año, vamos aprendiendo porque las señoras se van haciendo más grandes. Luego ya no van y si van es un rato; tenemos que aprender. Regularmente hacemos mole de chivo, pollo o res; se hace mucho para que alcance para toditos. Está la cocinera principal del mole, pero la que decide cuantas piezas de carne vamos servir, cucharadas de frijol y arroz es la presidenta con sus compañeras diputadas. También ellas reparten todo lo que sobra con todas las compañeras que apoyaron y los platos que vamos a mandar con los que dieron un presente [tortilla, arroz, frijol, aceite, pollo], porque si algo falla va por delante la presidenta y las diputadas. Son las primeritas responsables.

Tanto la experiencia de Blandiana en Esperanza el Espinal como la de Sofía, de San Antonio Zahuatlán, permiten observar que las mujeres se han posicionado y participado desde el espacio de la Cofradía. Tienen su propia dinámica de organización y la comida es base del éxito de la fiesta: representa simbólica y materialmente la generosidad y reciprocidad de la comunidad, valores que recaen en las mujeres. En efecto, se aprecia como un saber con su propia complejidad, se reconoce y respeta entre ellas y en el resto de la comunidad, que se refleja al término de la fiesta, cuando se otorga un reconocimiento público a todas las cocineras y un presente: morrales, mandiles, toppers o una despensa.

La participación política-social de las mujeres en la Cofradía permite sostener y acumular prestigio comunitario y, de forma personal, un tipo de poder y fama; a Esperanza el Espinal se le reconoce por el guiso del chileajo de puerco y a San Antonio Zahuatlán por su mole de chivo, comidas que tiene el sello de “las moleras” de la comunidad. Hay que resaltar que en el espacio de la Cofradía se transmiten los saberes de una generación a otra, tal como lo describe Sofía, sólo que en muchas ocasiones no se le otorga el mismo valor que el trabajo y participación de los hombres; nos encontramos con los muros del orden simbólico de género que reproduce la división y jerarquización del trabajo; “lo que impide que [...] a las mujeres se les ubique en las estructuras de poder, autoridad y prestigio que sí comparten los varones” (Salazar Zarco, 2019: 18). Además, las cocinas no sólo son lugares donde se cocina, son también lugares de distribución de prestigio y sobre todo de participación en el ámbito público (Curiel, 2015).

En ese sentido, como mencioné al inicio del apartado, la Cofradía también es un espacio de relaciones sociales que reafirma la identidad *ñuu savi*; como pueblo e identidad de género produce subjetividades y sentido de pertenencia. “Las personas a través de la cocina se significan comunalmente y con ellos se reinstala el poder de quien da de comer, de quien nutre. Es el trabajo en común que hace el vínculo afectivo común: la comunidad” (Salazar Zarco, 2019: 126). De modo que las mujeres tienen poder en distintos niveles: en Esperanza el Espinal, en la comisión encargada de la comida, las cocineras principales y los grupos de mujeres de apoyo; en San Antonio Zahuatlán, “la cocinera principal, la presidenta, esposa del mayordomo principal, las compañeras diputadas esposas de los diputados, las demás son esposas de los mayordomos y las que llegan apoyar” (Sofía, 2023). Circula un poder entre ellas que permite reivindicar su prestigio de cocineras ancestrales.

Para las mujeres, la cofradía se convierte en el espacio donde su participación pública se politiza; sin su trabajo no sería posible sostener el sistema de cargos cívico-religioso ni el sentido comunitario que nos distingue a través de la compartición del mole de Cofradía durante la fiesta, que se observa en *el itacate* en Esperanza el Espinal y *el güile* en San Antonio Zahuatlán. Hay una lista de lo que se recibe en la Cofradía por parte de las personas del pueblo y se le corresponde con un plato de comida: es el símbolo de la reciprocidad. En mi comunidad, van las niñas en diferentes direcciones con un plato en la mano a dejar mole a las familias; de ese modo me tocó desde niña contribuir al tejido de las relaciones de agradecimiento y son las mujeres quienes se encargan de que ese sistema funcione, por lo que es un espacio de resistencia frente a un sistema de acumulación individualista y donde el poder se distribuye y organiza entre ellas para hacer visible su participación pública comunitaria.

El trabajo colectivo de las mujeres en la Cofradía es imprescindible para asegurar la reproducción de la vida comunitaria festiva, se inscribe en sus cuerpos, porque finalmente son las que aportan el conocimiento culinario, tiempo y energía vital en cada comida, pese al cansancio físico que les puede representar por las largas jornadas de trabajo que implica la elaboración de la comida, hay mucha satisfacción en ello. Además, es un espacio de encuentro y diálogo, de comer lo mismo, de la cazuela común, de contar como está la familia, platicar de sus problemas, deseos, alegrías y sueños; convirtiendo lo personal en comunal.

3.5. La Vela Perpetua de San Antonio Zahuatlán, una participación politizada de mujeres

Desde antes me llamó la atención estar cerca de la iglesia. Tienes varios compromisos: estar pendiente que la iglesia esté limpia, tener todo listo para la misa, los rosarios, novenarios, la procesión, adornar según la festividad, salidas por el aniversario y el catecismo. Ahí tienes la responsabilidad de preparar a los niños/as para su primera comunión o confirmación; esta última vez que estuve como encargada [2023-2024] te das cuenta de otras cosas: los niños no saben leer ni escribir. Deja tú los de la primaria, ¡los de secundaria! Andamos mal (Xóchitl, 2023).

La participación política-social de las mujeres es de gran importancia en la articulación y reinterpretación de la vida comunal y espiritual; su capacidad organizativa no sólo se ve en la cofradía, sino también en la organización de mujeres de la “Vela Perpetua del Santísimo”. Es un espacio consolidado donde pueden reunirse, decidir, opinar, platicar, discutir, relacionarse con autoridades y salir a otras comunidades para afianzar relaciones públicas de hermandad.

Si bien la iglesia católica en mi comunidad, como en el resto del país, ha tenido un papel controversial por sostener y perpetuar el orden simbólico de género —un ejercicio de poder desmedido, incidir en el miedo que tenemos a nuestros cuerpos, estar al servicio de los hombres y la familia—, paradójicamente la existencia de la organización de la “Vela Perpetua del Santísimo” ha permitido que las mujeres accedan al espacio público, sean reconocidas como una mujer con cargo, puedan salir del entorno familiar y de la comunidad, tengan voz propia y una presencia en el sistema de cargos; a diferencia de la Vela Perpetua de Esperanza el Espinal, que se conserva más como una figura simbólica de la iglesia de poca relevancia para la gente.

En un contexto histórico, la adoración de la Vela Perpetua del Santísimo, es ambigua. Algunos registros aparecen en los escritos de Fray Juan de San Jerónimo, monje que transcribió un documento en 1575 por el que Felipe II de España decretó esta adoración a conventos y monasterios, con la finalidad de establecer una adoración pública y solemne obligatorio al Santísimo. El papa Paulo III al ver la devoción al Santísimo que los files realizaban en las iglesias, constituyó una cofradía, que bajo el título de Santísimo Sacramento se encargara de subsanar esos males. Las velas integradas únicamente por señoras tuvieron éxito, después más señoras de clase alta y media buscaron integrarse. La iglesia católica supo

aprovechar las energías y astucias de estas mujeres, ya que estas funcionaron para la conquista rápida de la vida de las asociaciones parroquiales, modelo que se extendió a las comunidades, que fueron mediados por un sacerdote (Campos y Fernández de Sevilla, 2003; Chowning, 2010).

La organización de mujeres de la “Vela Perpetua del Santísimo” se fundó en el mes de abril de 1989, a través del Padre Ángel Hernández Sarabia, originario de Tlaxiaco, como encargado de la diócesis de la Parroquia del Municipio de San Miguel Amatitlán, con el objetivo de velar al Santísimo y hermanar a las comunidades por medio de esta práctica religiosa que se encarnó en las mujeres. En ese sentido, “entre las religiones y las mujeres las relaciones han sido siempre y en todo lugar ambivalentes y paradójales, porque las religiones son al mismo tiempo poder sobre las mujeres y poder de las mujeres” (Michelle Perrot, 2009: 105).

La “Vela Perpetua del Santísimo” de San Antonio Zahuatlán es parte del sistema de cargos: de gobernanza, comisariado, los grandes y cívico-religioso. Su organización es a través de un comité que representa a las compañeras y administra los recursos económicos y en especie; su duración es un año y está conformado por una Presidenta, Secretaria, Tesorera, Primera y Segunda Vocal. Está integrado por treinta y cinco mujeres, la mayoría de ellas están casadas y con hijas/os. Los hombres, de forma paralela, se suman como apoyo; ellos se insertan a la vida religiosa a través de las mayordomías y muestran un respeto al espacio organizado por ellas.

Las mujeres de la Vela Perpetua, dan una atención especial de cuidado a los elementos (ritual) como cera, flores, cirios, a cubrir los días de velación y rosarios, organizan la conmemoración del aniversario de la Vela, la Semana Santa, misas semanales, dan catecismo a niñas/os para su primera comunión y confirmación, en esta actividad integran a la madre y/o al padre de familia. A la presidenta se le entrega una medalla y bandera que significa que es la celadora principal, la que vela el Santísimo. Estas prácticas religiosas sostienen y reafirman parte de la fe comunitaria.

En el año 2023 se celebraron 34 años de la existencia de la “Vela Perpetua del Santísimo”, fomentó la organización de las mujeres para sostener una vida religiosa que combina rituales agrícolas, petición de lluvia y tierra fértil con prácticas de la religión católica:

te pedimos, señor, la lluvia para los campos de las comunidades [...], para la siembra y buena cosecha; por nuestra gente que se encuentra en Estados Unidos; por los niños/as y por las mujeres que están embarazadas para que tengan un buen parto (oración del Padre en el aniversario de la Vela, 2023).

El sincretismo religioso se hace presente en oraciones y peticiones al Santísimo, que obedecen más a los rituales de nuestros antepasados prehispánicos. El Agente Municipal va tirando hojas verdes de eucalipto y forma una alfombra verde donde pasa el Sacerdote que lleva en sus manos el nicho que protege la hostia, el corazón del Santísimo, escoltado por las banderas de blanco impecable que porta cada Presidenta de la Vela Perpetua. Entre velas, incienso, letanías con música de banda de viento y campanadas, puede observarse la alineación simbólica de los cargos donde las mujeres representan y ostentan un poder [en ese momento] igual de importante que la figura masculina de los otros cargos: las Presidentas de la Vela, el Agente Municipal y los Grandes del pueblo.

La forma de elección de las integrantes del comité es a través de una asamblea que se realiza dos semanas antes de cada ocho de abril de cada año. Se convoca a la asamblea en el atrio de la iglesia; casi todas las mujeres asisten. El primer punto es pasar lista. Después el comité saliente hace su corte de caja (informe de gastos); si hay preguntas sobre la información se discute cada punto para dejar en claro las dudas. Luego se pasa a las propuestas de la integración del nuevo comité y se vota; una vez que se elige las nuevas integrantes se informa al Agente Municipal para que sepa quiénes son, y si estas son casadas o solteras, se manda a traer al esposo o al padre para explicarle las obligaciones que van a adquirir (Pastor, 2019).

Las obligaciones del comité incluyen cuidar de la iglesia, asistir a todos los eventos religiosos fuera y dentro de la comunidad, administrar el dinero de las cooperaciones, planear actividades religiosas de la Semana Santa, el 24 de diciembre por el nacimiento del niño Dios y el aniversario en honor a la llegada del Santísimo, que es cada 8 de abril de cada año. Es la máxima celebración que organizan las mujeres, asisten más de trece comités de Mujeres de diversos pueblos que representan la Vela Perpetua de la iglesia de sus comunidades. Así lo manifiesto Érika:

tenemos la obligación de organizar la celebración y recibimiento de las otras Velas; es trabajo, va la fe por delante, es nuestra costumbre [...] Es bonito ver a todas las compañeras con sus banderas. Las recibimos en la Agencia, ahí el Agente [Municipal] da el recibimiento; damos almuerzo, después hacemos la misa, la

procesión, damos comida y apenas este año (2023) organizamos baile. Lo vamos haciendo más grande; todo el pueblo aporta algo y nosotras administramos.

Sin embargo, el espacio no está exento de problemas que van desde cuestiones económicas, cuando las integrantes tardan en dar las cooperaciones, descontento por la distribución del dinero para la compra de adornos para una celebración religiosa, hasta las relaciones familiares y conyugales de las integrantes. Regularmente los conflictos se presentan con el esposo, pues a la mayoría de ellos no les gusta que ellas permanezcan tanto tiempo fuera de la casa, que salgan a otros pueblos, que descuiden los trabajos del hogar e hijes, pese a que ellos saben la responsabilidad de ocupar un cargo con el contraste de que a las mujeres se les reclama cumplir todas las necesidades del espacio privado-doméstico. Al igual que otras mujeres rurales y campesinas, participar implica una doble, triple o más jornadas de trabajo, condición que se suma al ser beneficiarias del Programa Sembrando Vida, tema que abordaré más adelante.

A pesar de todo, se muestran contentas y satisfechas al participar en los cargos que les corresponden por su condición de género; por el momento son a los que pueden acceder. Así lo expresan:

ante todo, sacamos el trabajo, el compromiso. Me siento bien que todo salió bien este año [...] ¿Qué le haremos si nos toca [participar]? Se te quita la pena de hablar, a veces cuando hay mucho desacuerdo tienes que poner un poco de orden [risas]. No es mala fe, sólo hay que avanzar pues (Erika, 2023).

aquí cuenta mucha la fe, la responsabilidad; se trata de salir a otros pueblos. Unas no pueden, pero es bonito: conoces las otras costumbres, vas a comer mole, sales de la casa, hasta pierdes el miedo de hablar con la correspondencia [reciprocidad en la asistencia a las fiestas de la Vela de cada pueblo] (Sofía, 2023).

Además, su participación les permite adquirir experiencia y prestigio, como el caso de Xóchitl, que actualmente (2023) fue nombrada representante del Partido MORENA de la comunidad. Es la primera mujer que se involucra en estos espacios; si bien no es de la estructura comunitaria, su participación en el espacio de la iglesia le ha permitido mostrar sus habilidades de organización, resolver, opinar y observar otros problemas (como el de la educación) que presenta la comunidad. Estas nuevas brechas que se abren pueden, con el tiempo, generar otra forma de participar para ellas; posibilidades que se cruzan con la inquietud de una generación de mujeres más jóvenes que visualizan otros espacios de participación pública política-social comunitaria.

3.5.1. La correspondencia de las mujeres *ñuu savi*

El rol participativo de las mujeres de Vela Perpetua es muy importante en diversos espacios de la vida espiritual comunitaria. El Comité debe estar presente en el recibimiento de las hermandades de las diversas fiestas que tenemos durante el año. Además, son una comisión que representa a la comunidad en otros pueblos a través de la figura de la correspondencia, que consiste en asistir a la celebración del aniversario de cada comunidad que viene cada ocho de abril al festejo del aniversario a nuestro pueblo. Sofia comparte:

tenemos que ir a cada uno de los pueblos que vinieron al aniversario; hacemos correspondencia. Ahorita vinieron 13 Velas, entonces tenemos que ir cuando ellas celebran su aniversario. Tenemos que organizarnos, cooperarnos, buscar el transporte que nos lleve, hablar con el Agente Municipal para que nos acompañe, algunos grandes del pueblo. Se hacen varias cosas, pues [...] Tenemos ahorita el compromiso de ir a los aniversarios de: San Lorenzo Vista Hermosa, el Centro de San Miguel Amatitlán, Guadalupe Xonoxtle, San José Tenería, Barrio Santa Cruz, Santo Domingo Yolotec, Barrio Tejalpa, San Jorge el Zapote, La Laguna, San Simón Zahuatlán, Venta Uribe de Juárez, Santa Cruz y Cerro de Agua.

El ocho de abril de 2023, desde muy temprano, llegan camionetas con los grupos de mujeres de diversos pueblos hermanados por su fe; se encuentran mujeres jóvenes y adultas de 25 a 55 años de edad. Ellas simbolizan prestigio y reconocimiento. Con su visita reafirman la fe y el compromiso con la Vela Perpetua del Santísimo y la comunidad de San Antonio Zahuatlán. Pasan al espacio de la Agencia Municipal a reportar su visita con el Agente Municipal, que se encuentra con los Grandes del pueblo; luego anotan el nombre de la Presidenta de la Vela y de la comunidad que representa. Posteriormente pasan a almorzar a la Cofradía, después se reúnen todas en la iglesia donde la Presidenta les agradece su visita. Una vez que están todas, salen en procesión de la iglesia a la Agencia Municipal, donde el Agente hace el pase de lista de las comunidades y da la bienvenida oficial:

el corazón del pueblo está contento por recibirlos [recibirlas]. Agradezco el tiempo que se tomaron por venir de tan lejos; una disculpa por si algo no sale bien o no se les atiende como ustedes se merecen. Muchísimas gracias por participar con nosotros en esta celebración tan importante: sepan ustedes que es motivo de orgullo y satisfacción nuestra Vela Perpetua que hoy cumple 34 años. En coordinación con las mujeres de nuestra Vela Perpetua, les deseamos que su estancia en nuestro pueblo sea placentera. Esperemos corresponderles de la misma forma, gracias [suena la banda y aplausos] (Efrén Pastor, Agente Municipal, 2023).

La correspondencia es un sistema de relaciones de generosidad, compromiso y contribución entre comunidades. También se puede observar en las hermandades de las diversas festividades de la comunidad:

hermandad de San Jerónimo Silacayoapilla contribuye para la fiesta del 16 de enero con cinco mil pesos [puede variar la cantidad], una banda de música, 10 arreglos florales y una gruesa de cuetes. Entonces, la mayordomía de la fiesta de enero asistirá a la fiesta del mes septiembre de San Jerónimo Silacayoapilla, corresponde llevar la misma cantidad de dinero, arreglos florales, una gruesa de cuetes y una banda de música (Efrén, 2023).

Bajo el sistema de correspondencia las mujeres de la Vela Perpetua de San Antonio Zahuatlán, se organizarán para cumplir el compromiso de estar en cada comunidad que la visita, lo que exige tener tiempo, un dialogo constante con sus parejas para poder salir sin tantos problemas, porque el hecho de que las *ñuu savi* estén en lugares públicos y fuera de la comunidad se presta a chismes de infidelidad —lo que les puede generar eventos de violencia—.

Claramente, su participación pública les genera actividades desgastantes, aporte económico, preocupaciones, más trabajo, organización para conseguir los recursos para salir. Pero se convierten en protagonistas, toman decisiones, van de un lado a otro, uniformadas de blanco, luciendo su bandera que las representa y simboliza su fe, sus santos, los ritos, la tierra donde surge el ciclo de la vida cotidiana, la comunidad que recibe y da al mismo tiempo, reafirman su presencia y su hacer política en un espacio público que reinventan con su propia voz, mirada, sentido de pertenencia étnica y de género.

Finalmente, visibilizar a las mujeres a través de sus experiencias y contribuciones a la comunidad permite resignificar su participación pública política-social, las problemáticas que afrontan y los factores que las motivan a integrarse a los espacios de participación. Además, abre la posibilidad de diálogo, intercambio, encuentro, acompañamiento y complicidad entre mujeres, motor de vida comunitaria, y al mismo tiempo van superando barreras del aislamiento en el espacio privado que condiciona sus formas de participación.

3.6. “Él me aventó a los toros”: la participación político-social de Esperanza el Espinal

El acceso y presencia de las mujeres en las asambleas y en el sistema de cargos de Esperanza el Espinal se dio como un efecto de la migración de los hombres a Estados Unidos, Ciudad de México y a otros estados del país. La migración aumentó a raíz de la pobreza del campo,

falta de oportunidades de trabajo y educación; la vida cotidiana se fue encareciendo cada vez más y se prolongaron los años fuera de la comunidad. Esta situación obligó a una reorganización y apertura del sistema de cargos para las *ñuu savi*. Así lo expresaron Salvador, Carolina, Pablo y Gildardo.

La conexión entre migración y participación femenina (Barrera, 2002; Vizcarra, 2002; Aguirre, 2003; Rodríguez, 2011), en muchas comunidades aparece como un elemento clave para la creciente participación política-social de las mujeres indígenas en sus Sistemas Normativos Internos, a lo que se suman otros factores: demandas de organizaciones de mujeres indígenas, educación, reforma de leyes, cambios generacionales y estudios académicos que abordan la problemática.

No obstante, para las *ñuu savi* no ha sido fácil sostener los espacios de participación donde habían estado únicamente hombres. Fue un proceso de “estira y afloja”, lo que significa la resistencia de hombres y mujeres frente a los cambios del orden simbólico de género:

las dejaban entrar a ocupar el lugar de sus maridos o se perdía la costumbre. Una parte [de los hombres] que se quedaron decían pues sí y la otra que no; los de Estados Unidos decían que no porque ya estaban cooperando [...] y las mujeres como que no querían bien: tenían dudas (Carolina, 2023).

Pasa que, tanto en Esperanza el Espinal como en San Antonio Zahuatlán, prevalecen las relaciones de parentesco: la familia y la comunidad están por encima de la individualidad del sujeto. La importancia del parentesco se expresa en la identificación prioritaria como la esposa/o de, el papá, la mamá, el tío/a, la cuñada, la prima, la abuela, la hija de. Esto explica en parte por qué, en un inicio, la participación político-social de las mujeres de Esperanza el Espinal en asambleas y cargos fue para representar al esposo, hijo y hermano; de ese modo, la participación de ellas en el sistema de cargos garantizaba la presencia familiar ante los cambios que trajo la migración masculina, la reproducción de la identidad, la estructura de un sistema de cargos y de la vida pública política-social comunitaria, aunque éstas estuvieran feminizándose.

Posteriormente, poco a poco las mujeres se fueron abriendo camino por méritos propios: empezaron por asistir a las asambleas generales estando el esposo presente, pese a las críticas que recibieron como fue el caso de Maura y Leovigilda, quienes actualmente son reconocidas por su aporte a la comunidad en los comités de obras de ampliación eléctrica,

agua, educación, iglesia, salud, comedor, en la Cofradía, festividad, Comité de recuperación de la tierra de la fábrica, entre otros que han surgido por asuntos muy específicos.

Maura, mujer fuerte y alegre, empezó asistir a las asambleas porque “se decían cosas importantes” para todes, no sólo para los hombres; no le importaron las críticas junto con su esposo. Sabía que tenía el derecho de estar en esos espacios, así como la obligación de ocupar cargos; recuerda que eran pocas las mujeres que asistían por iniciativa propia. La mayoría iba porque el esposo no se encontraba en la comunidad. Actualmente asisten porque ya se les acepta (con algunas resistencias de los hombres) y se dan un tiempo después del trabajo de la casa.

Leovigilda, una mujer aguerrida, “terca” —decimos las mixtecas—, cuenta que en su caminar de participación en todos los comités aprendió a ser perseverante, a tener mucha paciencia, porque las instituciones te van a decir mil veces que sí pero en realidad las engañan. Sabe que esa gente miente, por eso aprendió a hacer y ordenar papeles por fecha y sello —“el gobierno nos quiere ver la cara”—. Sobre todo comprendió que, cuando hay un proyecto bien definido, no hay que desistir; de eso se trata la participación: servir, pero que se vea algo de cambio para toda la comunidad. Ella fue la primera mujer considerada para ocupar el cargo de la Agencia Municipal; sin embargo, dice:

los hombres que en esos años eran los que abundaban en la asamblea, decidieron hacerle caso al saliente y no quedé, más que nada no me aceptaron por ser mujer [...] Todavía sigo participando en el Comité de obras, tengo el apoyo de mi familia; ¡él me aventó a los toros! No puede decirme nada [refiriéndose a su esposo, risas].

El reconocimiento social de las aportaciones y capacidades de las mujeres en su participación pública política-social ha impulsado el camino de acceso para las nuevas generaciones en los espacios de toma de decisiones de la Agencia Municipal. La migración, como en otras comunidades, fue un parteaguas para colocar a las mujeres como participantes visibles y activas dentro de los espacios de poder predominantemente masculinos, que ellas poco a poco se apropiaron.

3.6.1. Una mujer autoridad: Agentas Municipales de Esparzan el Espinal

Tuve la posibilidad hace muchos años, como en los años noventa. Yo tenía unos 30 años. Más que nada, no me aceptaron por ser mujer, porque todavía no había Agentes Municipales mujer. Ahí sí tenía muchas ganas de quedar: estaba más joven, no tenía tantos hijos ni obligaciones. Además, los hombres no querían quedar en el cargo. Unos me propusieron pero en la asamblea salió un señor, don José y dijo: —¡no!, no es momento que una mujer quede. Vamos a hacer lo posible

que quede un hombre—. La gente no estaba acostumbrada a ver a las mujeres en esos lugares. También se escuchaba en la asamblea: ¿cómo una fuereña va gobernarnos? Porque yo no nací aquí pero toda mi vida está aquí [en la comunidad]. En ese tiempo la visión era muy limitada: los hombres no daban su brazo a torcer [risas]; son tercos, ven que nadie quiere quedar pero tampoco dejan que las mujeres queden. Por eso me da mucho gusto que mi sobrina [Ruth] mostró que sí se puede estar en el ruedo [cargo de Agente Municipal] (Leovigilda, 2023).

La grieta que dejó la migración de los hombres no pudo sostener el orden simbólico de género que albergaba únicamente la participación pública política masculina; la mejor herramienta que tuvieron las mujeres fue su presencia en las asambleas. Después, no soltar los espacios de participación aún con la asistencia de los hombres de la familia. De ese modo, han estado construyendo una política desde su comunidad y a su ritmo, camino que no ha sido fácil pues existen tensiones, retos, motivaciones de ánimo y desánimo.

Sentimientos de ánimo que se puede observar en Leovigilda, en su intento de ser Agenta Municipal cuando tenía 30 años de edad; no se logró pese a que ella estaba dispuesta a asumir el cargo con todos los retos que representaba en esos tiempos (años 90s). En su percepción, los hombres que dominaban la asamblea tenían una visión limitada que no permitió su participación pública política-social, cargada de una ideología de género que excluye a las mujeres de estos cargos y aún permanece, con sus matices. Sin embargo, el orden simbólico de género que organiza el sistema de cargos de Esperanza el Espinal es transgredido por primera vez en el año 2013, cuando Ruth, sobrina de Leovigilda, fue propuesta y electa como Agente Municipal por la asamblea general:

la primera vez que me eligieron no lo creía. Fue algo muy curioso para mí y todos los de la comunidad; fue extraño porque era la primera vez que veían a una mujer. Me veían y se reían de curiosidad o sorpresa, como diciéndose: ¿cómo? ¡Tenemos una Agente mujer! Se notó más en la primera reunión que convoqué. Fue muchísima gente; bueno, más de lo normal. No se habían juntado tantos ciudadanos/as para una asamblea; fue para verme cómo hablaba, cómo me comportaba, cómo una mujer asumía ese trabajo. Fue muy chistoso. Vino gente que sí es de la comunidad pero ya no radica aquí; entraron a la reunión como observadores, no se aguantaron la curiosidad. Me veían muy extraño, tanto los de comunidad como los del Municipio, como que fuera algo raro (Ruth, 2023).

Del primer intento de una mujer para ocupar el cargo de mayor grado de Agente Municipal, tuvieron que pasar 23 años para que nuevamente sucediera una propuesta similar por la asamblea, con la diferencia de que en esta ocasión Ruth ganó la terna y aceptó el cargo aun con sus miedos, sorpresa y dudas de ocupar un espacio donde para ella y el resto de las

mujeres de la comunidad hasta ese día era desconocido. De ese hecho que marcó un precedente en la historia de la participación pública política-social de las *ñuu savi* y del propio sistema de cargos, siete años después, en 2021, Leticia López Oyos queda como Agenta Municipal:

Pues fue algo que no esperaba. Me agarraron de sorpresa cuando me propusieron en la terna y más cuando gané; sí es de preocuparse estar en ese cargo, pero también por la pandemia todo estaba tranquilo. Por eso dije pues voy de una vez [aceptó el cargo]; es mejor a pagar la multa.

Además, mencionó que su gestión quedó muy reducida por la pandemia Covid-19: no había mucho que realizar a nivel institucional, todo estaba cerrado y limitado a cosas muy puntales de información. Afirmó que le hubiera gustado ese cargo en otro momento para poder hacer más por la comunidad. Posteriormente, en el año 2023, nuevamente Ruth es propuesta y electa para ser Agenta Municipal. Al respecto compartió:

la segunda vez yo no fui a la asamblea; había ido a ver a mi hermana a Puerto Escondido. Avisé a la asamblea que iba a salir por cuestiones familiares; me sorprendió que otra vez haya quedado. No supe bien quién me propuso; se decía en la asamblea que íbamos a empezar un año de reacomodo y complicado. Después de la pandemia se buscaba gente responsable, y como yo ya había pasado, creo que no lo hice tan mal [...] Pues tenía yo de dos: aceptar otra vez el cargo o pagar mis 7 mil pesos. Me tardé unos días para dar mi respuesta: tuve que platicarlo con mi familia [...] No era el mismo miedo pero aun así tenía; no dormía por pensarlo [...] Ya no iba en blanco y me dije a mi misma voy hacerlo mejor que la primera vez y acepté.

Estas experiencias indican un proceso con pasos propios de hombres y mujeres de la comunidad para fracturar la ideológica de género que hay sobre la participación pública política-social femenina, con articulaciones que poco a poco se fueron tejiendo para reducir el tiempo de espera de una gobernanza a otra; como se puede observar entre el periodo de Leticia a Ruth, que fue muy corto, indicador que la brecha se va reduciendo. A diferencia de las cabeceras municipales, con los cambios emergentes que trajeron las cuotas de género, las mujeres se vieron forzadas a participar en el espacio público político, lo que a su vez fue un punto de oportunidad para ingresar a los espacios de poder. Sin embargo, al no considerar el contexto rural ni a las mujeres, corre el peligro de convertirse una cuota simbólica de números sin cambios profundos al orden simbólico de género, problemas que se suscitan en la cultura política positivista y comunitaria (Cornwall y Goetz, 2005; Calderón, 2022).

Cabe destacar que en la cañada de pueblos había dos mujeres más con el cargo de Agente Municipal: Agencia el Guamúchil y Rancho Dolores, comunidades que se suman a fracturar el orden simbólico de género constituido en su sistema de cargo y participación comunitaria. Este cambio y consenso de la asamblea de las Agencias antes mencionadas se da por lo que pasa en “las cabeceras municipales [de la región Mixteca] donde han tenido presidentas municipales, y en el Espinal vieron que es posible que una mujer tenga ese cargo” (Ruth, 2023), entre otros factores como la migración y educación. Entonces eran tres mujeres con ese cargo: se acompañaban en eventos públicos, reuniones, hasta formaron un grupo de WhatsApp para estar en comunicación; se apoyaban, compartían estrategias de resolución de problemas comunitarios y cómo lidiaban con los asuntos familiares.

La máxima autoridad de Esperanza el Espinal, la asamblea general, espacio público donde se define y reafirma la política comunitaria a partir de un entramado de relaciones y símbolos definidos e interpretados con la experiencia de las personas de forma generacional, fue sorprendida con la propuesta, votación y elección de una mujer para representarles dentro y fuera la comunidad. La Agenta Municipal debe proponer y tomar de decisiones comunitarias, resolución de conflictos, administrar el recurso económico, asistir a reuniones, eventos institucionales del Municipio y del Estado, espacios que suelen convertirse hostiles con la presencia y palabra de la mujer autoridad; en algunas dependencias, sobre todo municipales, les cuesta reconocer la representación, el poder y confianza que el pueblo deposita en una mujer; se nota en la expresión “¿no hay hombres o qué?”, frase que a menudo escuchaba Ruth.

En ese caso, la participación de las mujeres implica cambios, sorpresa, aceptación, conflicto y negociación en las relaciones de poder y de género; su presencia en los espacios públicos desestabiliza el orden simbólico de género instituido en los cargos comunitarios, que trae aparejados actos de violencia simbólica de género, tema que ampliaré en el próximo capítulo. La participación política-social viene por diversas vías, de forma voluntaria o auto propuesta, por un tercero, presión de la asamblea (Topete, 2005) y castigo —aunque ésta última es poco recurrente; pasa cuando una persona habla y exige pero no asume la responsabilidad de un cargo. Por el momento no se ha dado con el cargo de Agente Municipal—. En el caso de Ruth y Leticia, fue una propuesta pensada en el sentido de la responsabilidad que han mostrado en su participación en otros espacios comunitarios.

Lo planteado hasta ahora permite observar que la participación de las mujeres en cargos públicos de mayor grado como el de Agente Municipal ponen un nuevo significado y simbolismo al sistema de cargos de la comunidad; con su práctica reconfiguran las relaciones de poder y la propia participación política-social, y abren camino para las nuevas generaciones de mujeres con cargo.

3.6.2. Un año en el cargo, un camino de dificultades y aprendizaje

La primera vez cuando quedé sentí que el tiempo se fue bien rápido: en lo que veía una cosa, ya salió otra y resolver problemas. No tuve mucho chance de hacer más, me enfoqué en resolver lo que dejó el saliente. Un año no basta para todo lo que la comunidad necesita de nosotros/as [...] También siento que fue mi falta de experiencia, porque es un cargo de mucha responsabilidad y eso no se sabe hasta que llegas ahí. En la segunda vez ya sabía a lo que iba, hasta me sentí en la libertad de aclarar unos puntos antes de aceptar. Hicimos un buen equipo [...] Estoy satisfecha, creo que no lo hicimos tan mal: supimos trabajar juntos y se vio el resultado. Esta segunda vez aprendí más (Ruth, 2023).

La participación en el sistema de cargos en Esperanza el Espinal y San Antonio Zahuatlán dura un año, tiempo limitado para contribuir a subsanar con todas las necesidades de la comunidad: el acceso al agua potable, luz eléctrica, salud, educación, mejorar caminos, carreteras y ejecutar obras prioritarias. Toda vez que la Agencia Municipal depende administrativamente de la cabecera municipal que se queda con la mayor parte de los recursos económicos, a las agencias municipales se les da un mínimo del dinero que les corresponde por derecho³⁹; por ello, ambas comunidades en distintos momentos de su historia han emprendido una lucha por su recurso⁴⁰. Sin embargo, a la fecha no ha rendido frutos: cada año se tiene que lidiar con ese problema.

³⁹ En el artículo 80 en su fracción VII y VIII, y 81 de la Ley Orgánica Municipal para el Estado de Oaxaca, determina que del Presupuesto de Egresos Municipales deberá de contemplar los montos asignados a las Agencias Municipales, esto conforme al artículo 24 de la Ley de Coordinación Fiscal para el Estado de Oaxaca, que a la letra dice: Las Agencias Municipales y de Policía recibirán mensualmente de los Ayuntamientos, los montos que el propio Ayuntamiento destine en su presupuesto de egresos a cada una de ellas, de los recursos que ingresen a la hacienda municipal, derivados de participaciones federales, fondos de aportaciones federales, impuestos, productos, derechos y aprovechamientos municipales, a través de sus autoridades municipales auxiliares, aplicándose al menos los siguientes criterios para distribución de dicho monto: I.- Los recursos a distribuirse se asignaran en proporción directa al número de habitantes con que cuente cada núcleo de población tomando en cuenta el último censo general de población, emitido por el INEGI; II.- De conformidad a la capacidad recaudatoria de cada una de ellas, del ejercicio inmediato anterior (2008: 525).

⁴⁰ Maximino Pastor Martínez, Profesor de primaria rural, de San Antonio Zahuatlán, como Agente Municipal en el 2009, emprendió un movimiento en contra del Municipio de San Miguel Amatitlán, y Salvador Cruz González de Esperanza el Espinal en el 2018, demandando la cabecera municipal de Santiago Huajolotitlán, para que se les otorgará el recurso íntegro del Ramo 33. No lograron su objetivo, pero si aumentaron la cantidad que se les otorgaba por lo menos en su año de gestión como Agentes.

La situación descrita limita al Agente Municipal para desempeñar su cargo; a ello se suma el desconocimiento de cómo adquieren los recursos los municipios de San Miguel Amatitlán y Santiago Huajolotitlán⁴¹, y una serie de vicios de corrupción y aprovechamiento del presidente en turno y del partido al que pertenece.

Como fue el caso de Esperanza el Espinal: Salvador Cruz González como Agente Municipal, Hernán Lucero Martínez, Carolina Flores López y Gildardo Socorro Vásquez, el 23 de mayo de 2018, en representación del pueblo iniciaron una demanda⁴² en el Tribunal Estatal Electoral del Estado de Oaxaca, en contra del Presidente Municipal e integrantes del Ayuntamiento de Santiago Huajolotitlán, con el objetivo de que la comunidad ejerciera su derecho de administrar directamente los recursos que le corresponde del Ramo 33 y 28, suma total de: \$ 569, 565. 28 M/N. También, que se le reconociera su calidad de comunidad indígena y el ejercicio del derecho a la autodeterminación y autonomía. Demanda que ganaron, pero a la fecha (2024), el Ayuntamiento Municipal de Santiago Huajolotitlán no ha dado cumplimiento con la sentencia correspondiente. Proceso judicial que evidencia las limitaciones legal y ejercicio de poder que tiene la mayoría de los municipios del Estado.

Ruth de Esperanza el Espinal y Efrén de San Antonio Zahuatlán, agentes municipales del año 2023, afirmaron que no se les da información clara sobre los recursos. No hay acompañamiento, juegan con su tiempo, les citan y no les atienden, tampoco les resuelven,

⁴¹ El artículo 115, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; artículo 20 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca; artículo 13 de la Ley de Coordinación Fiscal para el Estado de Oaxaca y demás relativos en la materia, determinan que los municipios administrarán libremente su recurso de las Participaciones Federales, que serán cubiertas por la Federación conforme a las bases, montos y plazos que anualmente se determinen por las legislaturas de los Estados. De lo anterior, se deriva el derecho de los municipios de recibir Participaciones y Aportaciones Federales del Ramo 33 y Ramo 28; y, Provisiones Salariales y Económicas del Ramo 23. De los fondos que conforman el Ramo 33, hay dos aportaciones que se les transfiere a los municipios; Fondo de Aportaciones para la Infraestructura Social Municipal y Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento de los Municipios, para determinar el monto económico se toma en cuenta el total de población y en función a eso, se aplica la fórmula y variables de aportaciones fiscales de cada año. Estas aportaciones se usan para rubos: urbanización municipal, agua potable, alcantarillado, infraestructura básica de salud y de educación, electrificación rural y de colonias pobres, drenaje y letrinas, mejoramiento de vivienda, mantenimiento de infraestructura. Del Ramo 33, que es el monto económico que se distribuye a las agencias municipales, en este año 2024; San Miguel Amatitlán recibió: \$ 5, 541, 397. 72, y Santiago Huajolotitlán \$ 5, 393,185.03. Recurso económico que administra directamente el Municipio, dejando fuera a sus agencias municipales. <https://www.finanzasooaxaca.gob.mx/pdf/presentacion/PE2024/DECRETO%20FORMULAS%20Y%20VARIABLES.pdf>, consultado el 5 de febrero de 2024.

⁴² Juicio de demanda en contra del Municipio de Santiago Huajolotitlán, que obra en el expediente JDCE/35/2018. Actualmente, el asunto se encuentra archivado en el Tribunal Estatal Electoral del Estado de Oaxaca y en la Agencia Municipal de Esperanza el Espinal, sin que la sentencia de fecha 23 de noviembre de 2018, se haya cumplido por el Municipio (ver anexo número 1).

terminan desgastadas (os) y la comunidad no entiende esa gestión: se les reprocha por no defender el derecho del pueblo.

En ese contexto, ambas comunidades pertenecen a un grupo social rural, indígena y campesino que se sostiene con un mínimo del total de recursos económicos que administrativamente les pertenece del presupuesto de la cabecera municipal. Los presidentes municipales de San Miguel Amatitlán y Santiago Huajolotitlán que han pasado por ese cargo son personas mestizas pertenecientes a partidos políticos que se alejan de la vida comunitaria; ven a los agentes municipales bajo esa jerarquía de poder como personas que sólo quieren el dinero para la fiesta, incapaces de administrar su recurso, “hay que ayudarles a realizar su comprobación, pobre gente a veces no entiende” (presidente de San Miguel Amatitlán).

La actitud condescendiente de esta persona y su investidura institucional me molesta; es difícil separar mi sentir de indignación al escucharlo porque se habla de la gente que conozco y a la que pertenezco. Su actitud de superioridad y autoridad es insultante. Se puede observar cómo en estos espacios de poder se intersecta el ser campesino, indígena, con costumbres y forma de gobierno diferente; la inferiorización de estas pertenencias se expresa en un trato clasista, racista, sexista: “pobre gente a veces no entiende”. Se le resta capacidad representativa de su cargo, se sobrevalora el municipio como padre que cuida de sus hijos, se minimiza la autonomía y autodeterminación de los pueblos del municipio.

Añádase que las mujeres son actoras extrañas en ese espacio público de participación; reciben el trato de no merecer ser autoridad o tienen que probar su capacidad de ocupar un cargo de hombres como si fuera sinónimo de conocimiento y enfrentan la discriminación por su condición de género. En ese sentido, son muchas adversidades por las que pasan en tan corto tiempo. Sin embargo, Ruth (2024) relata:

supimos hacer equipo. Lo bueno es que mis compañeros fueron respetuosos y me apoyaban en todo; los integré, informaba y les pedía que me acompañaran. Cuenta mucho el respeto; eso ayudó a que resolviéramos muchas cosas: asegurar el recurso para la obra del agua potable, se va hacer otro pozo para el año 2024; a pesar que tenemos el río cerquita, por la siembra de riego enfrentamos un problema grave de sequía. En la seguridad, logramos parar los robos de tanque de gas en las casas. Eso se debe a que se viene un problema de adicción de drogas; ahí sí no supe cómo entrarle porque eso apenas empieza; estar al pendiente de la organización de la fiesta, se juntó mucha gente porque después de la pandemia se volvía a organizar. Me preocupaba muchísimo la seguridad; también se fomentó el deporte para las mujeres, se les prestaba la patrulla como medio de transporte para que pudieran ir a otras comunidades a jugar fútbol. Creo que no lo hicimos mal.

Efrén (2024) compartió:

se hizo el arrastre del camino que va para Amatitlán; se obtuvo el abono para la siembra, el de ProCampo; se arreglaron y se mantienen funcionando las bombas de agua. Hicimos una obra nueva, es una casa completa: dos cuartos, baños y regaderas para las hermandades que vienen a la fiesta, como los de San Jerónimo. Se quieren quedar a los días de fiesta pero no tenemos lugar donde puedan dormir; fue difícil gestionarla porque para el presidente municipal no es una obra prioritaria pero para el pueblo sí. También porque nos queda lejos el municipio; eso de ir a cada rato te quita mucho tiempo y dinero que pones de tu bolsa. Me fue más o menos: hubo detalles, se hizo lo mejor que pudimos. Es mucho problema cuando esa gente [autoridad municipal] se maneja por el partido: te apoyan menos cuando en el pueblo salió más votos de otro partido.

Para las mujeres y hombres que participan en el cargo de mayor grado en la comunidad, el de Agente Municipal, implica enfrentar relaciones de poder que se tejen en la estructura de gobierno municipal; la exigencia del cargo puede ser abrumadora, Ruth como Efrén, terminaron la gestión agotades, bajos de peso, con deudas; ella satisfecha, él un poco triste, por eso “se le huye al cargo”, y a las mujeres se les exige más: probar su capacidad de representar y gobernar sin descuidar el espacio doméstico. Además el género no está aislado; se intersecta con otras asimetrías étnicas, socioeconómicas, educativas y partidistas. Sin embargo, hay una gran satisfacción y aprendizaje que se da en estos espacios de participación público político-sociales.

En este capítulo he buscado visibilizar la participación política-social de las mujeres *ñuu savi*, que se ha dado a partir de factores ligados al contexto de cada comunidad; también se vincula a procesos externos más amplios y complejos: históricos, políticos, sociales, culturales, jurídicos y económicos que se hallan en constante reconfiguración. Participación que les cruza el cuerpo, donde se materializan los costos físicos y emocionales de su participación pública política-social, y se ponen en juego una serie de afectos que les impulsan a cuestionar las narrativas del orden simbólico de género en sus sistemas de cargos. Por ello, consideré fundamental no separar de las mujeres el cuerpo y sus múltiples dimensiones que constituyen a la persona de su hacer política, sino también reflexionar a través de él la problemática de la participación política-social.

La participación política-social de las mujeres *ñuu savi* se da en múltiples espacios de la vida cotidiana comunitaria, en el que se vinculan sus saberes ancestrales y actividades aprendidas en el espacio doméstico-privado arraigadas en el orden simbólico de género, que

se reproduce y se refuerza en el espacio público por medio del sistema de cargos comunitario a través la figura del Comité: como el de salud, cofradía, religioso-festivo, Vela Perpetua, espacios que forman parte de su Sistema Normativo Interno para sostener la vida comunitaria. Es ahí donde se encuentra comúnmente la participación pública de las mujeres de ambas comunidades, pero también se han incursionado en los cargos de alto grado como el de Agente Municipal para el caso de Esperanza el Espinal, que viene de cambios emergentes para sostener el sistema de cargos, y que en el proceso las mujeres fueron posicionándose como sujetas con derechos comunitarios de ocupar espacios negados por su condición de género. Derechos que no se garantizan por que exista los elementos formales y legales de la paridad de género a nivel municipal, estatal y federal.

Los múltiples espacios de participación que acceden las mujeres, les permite formar experiencias diversas de organización y toma de decisiones politizadas para el bienestar comunitario. Donde reafirman su subjetividad, resignifican y politizan el espacio en el que participan como la Casa de Salud, la Cofradía, la iglesia a través de la Vela Perpetua, y la Agencia Municipal, reconfigurando su participación política-social como un encuentro de dialogo, preocupaciones, sueños, risas, esperanzas, toma de decisiones para abordar y solucionar problemas comunitarios, que frente a un sistema patriarcal-capitalista-colonial, que está terminando con la tierra, el territorio, el agua y las vidas no humanas, se convierten en espacios y dinámicas de resistencia y defensa por la vida cotidiana, donde lo común se reafirma con la festividad, el cuidado del cuerpo a través de la salud, compartir la comida, los ritos-religiosos entre otras prácticas comunitarias. Por eso, considero vital la presencia de las mujeres en todos los espacios de participación.

Finalmente, lo anterior, me permite hablar de participación político-social que ocurre en espacios como los abordados en este capítulo, en los cuales también se construyen condiciones y acciones para mejorar la vida comunitaria, hilo que da para continuar tejiendo la reflexión en lo que sigue.

Capítulo 4. Una participación emergente y estrategias de mujeres *ñuu savi*

En este recorrido de la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, en múltiples espacios que pertenecen a un mundo comunitario y otra forma de hacer política, donde las protagonistas enfrentaron nuevos retos

de participación, que tiene una profunda vinculación con el espacio privado, al mismo tiempo que dignifican el trabajo de cuidados, el ejercicio de ciudadanía y la propia participación femenina.

En el primer apartado hago un contraste de la participación político-social de las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, porque tienen estructuras parecidas en cargos de representación de su Sistema Normativo Interno, pero también poseen particularidades. La diferencia es rica en tanto se comparte las estrategias que permiten mejorar su participación. Posteriormente abordo el Programa Sembrando Vida, como una forma de participación emergente que vino a remover el orden simbólico de género de la comunidad de San Antonio Zahuatlán, abrió posibilidades de cambio para las mujeres a nivel personal, familiar y comunitario, del cual tiene dos subapartados en el que contextualizo la participación social y de trabajo de las mujeres beneficiarias y las contradicciones del PSV.

En el tercer apartado reflexiono sobre la violencia simbólica de género que enfrentan las mujeres, porque su presencia participativa significa su ausencia (tradicional) del espacio privado y se perturban las relaciones que se tejen entre ambas dimensiones espaciales y esas transgresiones son castigadas. Sin embargo, en el cuarto apartado abordo las estrategias que tienen y ponen en práctica para enfrentarlas, lejos están de ser sujetas pasivas. Y, finalmente en el quinto apartado, hablo de los desafíos que tienen ambas comunidades y los diversos actores institucionales que inciden en la problemática de la participación político-social de las *ñuu savi*; como una forma de reconstruir comunidades más equitativas e incluyentes, porque la participación de las mujeres tiene una vital importancia para que exista la comunidad.

Sin embargo, a través de diversos mecanismos culturales, sociales, políticos, de tiempo y económicos su participación no tiene el mismo reconocimiento, pero sí la misma importancia. Con sus cuidados que se extiende fuera del hogar, permiten preservar la tierra y el territorio, las redes político-sociales intra y extra comunitarias que contribuyen a la recreación y continuidad de la vida colectiva, que es dinámica y cambiante. Y es, en ese dinamismo que surge la posibilidad de procesos de cambios en beneficio de las mujeres *ñuu savi*, forjando nuevas sujetas políticas con principios comunitarios que obligan a remover sus Sistemas Normativos Internos.

4.1. El contraste de la participación de mujeres en San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal

En esta parte del trabajo de investigación, me es necesario contrastar los puntos de convergencia y diferencias de los modos de participación de las mujeres de ambas comunidades para reflexionar sobre las herramientas o estrategias que permiten vencer obstáculos asociados a su condición de género, etnia, clase, estado civil y educación que claramente influyen a la hora de participar. Si bien San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal tienen estructuras parecidas en cargos de representación de su Sistema Normativo Interno, también poseen particularidades.

Inconscientemente, desde pequeños vamos internalizando las dinámicas de participación público político-social que realizan mujeres y hombres (adultos/as) para que la vida comunal siga en sus dimensiones privada y pública. Se trata de mundos profundamente conectados que reafirman y cambian costumbres que nos hacen sentir orgullosas/os, mientras que otras son cuestionadas generacionalmente como consecuencia de distintos cambios estructurales del país que llegan paulatinamente a cada comunidad y afectan el sistema de cargos según su flexibilidad lo permita.

El orden simbólico de género que organiza a las dos comunidades es el eje vertebral para la socialización de hombres y mujeres, quienes complementan necesidades básicas de sobrevivencia por su condición de clase campesina empobrecida. A su vez, la participación de las *ñuu savi* se deriva de esa socialización específica como mujeres indígenas y rurales que pertenecen a un contexto determinado.

Es así que la condición de género de las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal incide en su participación político-social, tal como se observó en el capítulo anterior. En ambas comunidades, las mujeres se encuentran en el espacio religioso, de salud, educativo y la cofradía: todos forman parte del sistema de cargos comunitarios a través de la figura de comités. Son lugares feminizados a los que apenas se les otorga un reconocimiento y valor social, asociados al mundo privado y ligado al espacio público político. Sin embargo, en la práctica comunal, la participación público político-social de las mujeres juega un papel fundamental para sostener, intercambiar y reafirmar lo comunitario que permite que siga existiendo la vida comunal.

Respecto a la experiencia de participación en el espacio religioso de las mujeres de San Antonio Zahuatlán, cobra relevancia la Vela Perpetua, que las hace visibles como un grupo organizado que toma decisiones y refuerza las relaciones extracomunitarias. Por otro lado, en Esperanza el Espinal su presencia organizativa es más fuerte y se concentra en el Comité de la festividad, figura politizada con base en la ciudadanía familiar. En ese mismo sentido, la Cofradía en ambas comunidades se convierte en un lugar donde las *ñuu savi* no solo cocinan para la fiesta del santo: es también un espacio de poder, prestigio y reconocimiento. La diferencia recae en que las mujeres de San Antonio Zahuatlán se dan un espacio para la diversión al terminar el compromiso, realizan un festejo en el patio de la cofradía donde se divierten, bailan, ríen, bromean y en el mes de diciembre rompen piñatas.⁴³ Renuevan su ánimo, su ser niña y hacen visible con alegría su presencia en el espacio público; son ellas las que están de fiesta, subvierten las reglas del buen comportamiento según el orden simbólico de género comunitario.

La edad, estado civil y educación son elementos que se conjugan para que las mujeres de ambas comunidades puedan participar en diversos cargos en un mismo año y en espacios destinados para los hombres. Se puede observar en la Vela Perpetua, espacio que convoca a mujeres jóvenes y adultas, un intercambio generacional de conocimientos y tensiones cuando la organización de actividades se modifica por la participación de las más jóvenes; regularmente son mujeres de 18 años aproximadamente que ya viven en pareja. Lo anterior es diferente en Esperanza el Espinal, donde vivir en pareja normalmente sucede después de los 21 años de edad. En ese mismo sentido, la educación formal en las mujeres juega un papel clave en la comunidad, pues se considera que una persona con mayor grado de estudios tiene mejor entendimiento de las instituciones municipales. Este elemento se teje con la experiencia de participación de otros cargos, tal como sucedió en el caso de Ruth y Leticia.

En ambas comunidades, la falta de un hombre que represente a la familia (cuya presencia condicionaría la disponibilidad de tiempo de las mujeres) permite más

⁴³ Con actividades que transgreden el orden simbólico de género se van quitando la vergüenza de ocupar el espacio desde la diversión, se permiten perder el miedo a la crítica y eso incide en su participación pública porque refuerzan la confianza y hacen de la experiencia participativa, que en determinado momento es cansada, algo también disfrutable, tal como se puede observar en el siguiente material audiovisual: <https://www.youtube.com/watch?v=hAxqTq-5UkQ&t=362s> / <https://www.youtube.com/watch?v=hAxqTq-5UkQ&t=408s>.

posibilidades para integrarse a ciertos espacios de participación pública político-social con distintas dimensiones. Así, mujeres solteras, viudas o cuyos esposos haya migrado pueden ser propuestas para ocupar diversos cargos porque no hay una figura masculina que la presione y le cuestione el tiempo que demanda un cargo. Regularmente ocupan más de un cargo a la vez: forman parte del comité escolar y al mismo tiempo pueden estar en la Vela Perpetua, la Casa de Salud o el Comité de la festividad. Además, en San Antonio Zahuatlán se suma el ser beneficiaria del Programa Sembrando Vida, por lo que más de dos cargos pueden recaer en una mujer, como el caso de Milse (quien se separó de su pareja). Ella fue Presidenta del Comité de padres de familia de la primaria y encargada principal de la Casa de Salud; Sofía (hace doce años falleció su esposo) fue Presidenta de la Vela Perpetua y del comité directivo de Sembrando Vida; Érika (su esposo migró a Estados Unidos) también fue parte del comité directivo de Sembrando Vida y a su vez era integrante de la Vela Perpetua; Xóchitl (no tiene pareja) es catequista y forma parte del partido Morena. Lo mismo sucede en Esperanza el Espinal, con la diferencia de que estar casada o con el esposo migrante abrió la puerta para asumir cargos (de alto grado) para representar al esposo y la familia, ejerciendo una ciudadanía “prestada”, que después se apropiaron.

En las dos comunidades, las mujeres ocupan más de un cargo de bajo grado, acomodan tiempo y trabajo para cumplir con su encargo, mientras que los hombres regularmente asumen un solo cargo de alto grado que, como se ha observado hasta el momento, son responsabilidades consideradas más importantes. También son ellos quienes trabajan para sostener a la familia económicamente, aunque no siempre sucede de esa forma. A menudo, las mujeres son consideradas ese “otro” y cuando empiezan a cuestionar la autoridad masculina encarnada en el orden simbólico de género se convierten en una amenaza para los privilegios de los hombres en el entorno familiar y comunitario.

En ese sentido, la condición de género es una de las primeras relaciones de poder que se inscribe en el cuerpo de las mujeres *ñuu savi* antes que la discriminación étnica y de explotación por ser de clase campesina y pobre. La figura masculina es la principal autoridad en el hogar; representa y participa en nombre de la familia, se le obedece sin cuestionar la mayor parte del tiempo tanto en el espacio privado como en la esfera pública comunitaria, restándole a las mujeres el acceso de recursos simbólicos (y materiales): poder, prestigio, tiempo, libertad, experiencia, voz y presencia en lugares y momentos clave del consenso

comunitario que sostiene la vida cotidiana. Dicha privación obliga a las mujeres a entrar al terreno de la participación pública performativa donde asumen una función pedagógica para las generaciones siguientes: muestran cómo y para qué participan en la comunidad, de modo que conectan radicalmente con el interés colectivo. En estos casos, la participación de las mujeres ha tenido lugar como eje articulador los trabajos de cuidados que sostienen el espacio privado y público.

El contraste cabe en el proceso de cuestionamiento en hombres y mujeres sobre la constitución del orden simbólico de género que organiza los cargos de representación en el espacio público político-social comunitario, donde se cruzan una serie de situaciones emergentes que les obliga alterar ese orden para que el espíritu de la comunidad siga existiendo.

En el caso de las mujeres de Esperanza el Espinal, fue la migración de los hombres un elemento clave para reorganizar los cargos y por quiénes serían ocupados, seguido de la cercanía con la ciudad de Huajuapán de León, lo que permite el contacto y observación de otras formas de organización y participación más apegadas a la política nacional. Esto explica la multiplicidad de comités que hay en la comunidad, pues se trata de una figura menos rígida en cuanto a la condición de género; es fluido y rotativo a diferencia de las mayordomías de San Antonio Zahuatlán. Otro elemento de contraste es el acceso a la educación en las mujeres, los programas sociales y culturales institucionales e independientes que ha llegado a la comunidad en diversas administraciones de gobierno. Para San Antonio Zahuatlán, el Programa Sembrando Vida fue el primero en considerar a las mujeres para ser beneficiarias como personas campesinas y no como fin único —el de ser madres y cuidado de la familia—. Este programa permitió la presencia y participación de las mujeres en otros espacios e impulsó la organización y aprendizaje constantes, reto que la mayoría de beneficiarias asumió hasta la conclusión (2026) del mismo.

La ubicación geográfica de los pueblos a lo largo de la historia se ha convertido en una limitante para acceder a los recursos materiales para una vida más digna. San Antonio Zahuatlán, localidad que se encuentra entre las montañas, resiente la lejanía respecto de la ciudad Huajuapán de León, en donde se centralizan las escuelas, centros culturales, de salud, de justicia y fuentes de empleo, entre otros bienes y servicios que permiten el desarrollo de procesos personales y colectivos. La comunidad se convierte en un borde o periferia de ese

centro que es un recordatorio de la marginalidad e incide en la permanencia y los cambios de patrones culturales respecto a la participación político-social de las mujeres, quienes llevan un ritmo distinto a las *ñuu savi* de Esperanza el Espinal.

Puesto que los procesos de cambio del orden simbólico de género en las comunidades están condicionadas a restricciones sociales, culturales, políticas, económicas, estructurales y sistemáticas dominantes (patriarcal, capitalista y colonial) que colocan a las mujeres en relación con su entorno en desventaja, se normaliza sin resistencia la socialización de género del ser hombre y mujer desde la asimetría de derechos, poder, trabajo, participación, del propio valor corporal y las emociones. A ello se suma la concepción de la vida y orden colectivo de las comunidades que se confronta con los valores del Estado-nación que representa al individuo —masculino— y que tampoco considera importante la política comunal ni la participación de las mujeres en ella.

Somos comunidad y, como tal, la problemática se debe trabajar en conjunto. Las *ñuu savi* participan en espacios donde conviven dos mundos (prehispánico-moderno) que se confrontan constantemente, se tejen saberes y prácticas híbridas todo el tiempo. Pensar que solo los hombres son responsables de las situaciones que afectan a las mujeres en su participación pública político-social, sería reproducir el discurso clasista y racista ante el hecho de que esas situaciones ocurren en una sociedad dominada por los privilegios políticos de la sociedad patriarcal-mestiza y blanqueada.

Finalmente, el proceso de cambio para que las *ñuu savi* puedan participar en los espacios públicos políticos dependerá de varios elementos (educación formal e informal sobre el tema, distribución de trabajo de cuidados, presupuesto económico y formación comunitaria con perspectiva de género comprometida, entre otros) que se relacionan entre sí y su consecuencia sería considerarlas parte fundamental en la construcción de ciudadanías más incluyentes, comunidades equitativas y políticamente fortalecidas.

En San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal, género, edad, educación y estado civil son condiciones que se ponen en juego para marcar diferencias y similitudes en la participación de las *nuu savi*:

Espacios de participación ligados al SNI	Similitudes	Diferencias
Casa de Salud	Espacio feminizado que apenas si se reconoce como importante; hay carencia de recursos para desempeñar el cargo.	En San Antonio hay un cruce de saberes con las parteras que hay todavía en la comunidad.
Iglesia	Participación vinculada a la creencia religiosa sincréticas; se organizan, proponen, representan, se hacen visible.	Cobra relevancia en distintitos cargos de carácter religioso en cada comunidad.
Cofradía	Espacio feminizado y marcado por relaciones de poder, prestigio y conocimiento ancestral culinario.	En el patio de la cofradía, las mujeres de San Antonio Zahuatlán realizan un festejo donde se renueva su ánimo, su ser niña y hacen visible con alegría su presencia en el espacio público.
Vela Perpetua del Santísimo	Ambas comunidades tienen esa figura de participación organizativa para las mujeres	La Vela Perpetua de San Antonio es el espacio más importante de las mujeres, le dan un rostro comunitario relacionado con otras instituciones no precisamente religiosas. Se apropian y lo habitan como un espacio politizado.
Comité de la Festividad / Mayordomías	Tiene una relevancia e importancia para organizar la fiesta, afianzar lo comunitario en sus dimensiones sociales y políticas.	En Esperanza el Espinal es un cargo mixto, donde las mujeres organizan y toman decisiones sobre la fiesta a través de un comité que se cambia cada año. En San Antonio Zahuatlán son mayordomías permanentes y masculinas.
Agente Municipal	Cargo de alto grado que representa la autoridad máxima de la comunidad como Agencia Municipal.	San Antonio: espacio cerrado para las mujeres, es masculinizado y adulto-céntrico. Sin embargo, los Grandes del Pueblo tienen más autoridad que el Agente. Esperanza el Espinal: las mujeres se han logrado posicionar con una ciudadanía que a momentos se logra sostener como plena de poder participar y representar estos cargos.
Programa Sembrando Vida	Se otorgo únicamente a San Antonio Zahuatlán.	Un programa que abrió camino para que las mujeres tuvieran una participación menos tradicional con alcances personales y colectivos.

4.2. Sembrando Vida, un programa emergente de participación de mujeres campesinas

En San Antonio Zahuatlán, a diferencia de Esperanza el Espinal, se abre otra puerta de participación pública y de trabajo para las mujeres *ñuu savi*, esta vez inducido por la relación de la comunidad con las instituciones de gobierno a través del Programa Sembrando Vida⁴⁴ (PVS). La llegada del programa a la región de la Mixteca, en 2019, ha sido una fuente de ingresos económicos para la economía familiar y local; en el contexto de la pandemia por COVID-19, el PSV fue una vía para el acceso a los derechos sociales básicos, como alimentación y empleo, además de convertir el espacio de trabajo en un campo de negociación y tensión por los cambios en las relaciones familiares, comunitarias e interinstitucionales.

El PVS ha sido la estrategia que el gobierno federal implementó para rescatar el campo. Consiste en dar apoyo económico a las y los campesinos beneficiarios para hacer producir sus tierras abandonadas, recuperar los suelos y mejorar el medio ambiente a través del sistema agroforestal; combinar cultivos tradicionales como el maíz, frijol y calabaza en conjunto con árboles frutales y maderables. Para disminuir la pobreza del campo y mejorar la calidad de vida de las comunidades campesinas. Además, con su carácter social se constituyó la figura de la Comunidad de Aprendizaje Campesina (CAC) para reforzar valores comunitarios organizativos y democráticos como el tequio, la asamblea, el consenso, relaciones de respeto y de género, así como fomentar el intercambio de saberes y experiencias, una cultura del ahorro, finanzas y cooperativas sociales para producir y vender los cultivos del campo para la sustentabilidad de la vida campesinas.

Sin embargo, en la práctica el PSV se encontró con un territorio árido y erosionado como es la Mixteca baja, abandonada por la migración, con escasez de agua y en donde la población tiene prácticas de siembra y cosecha muy definidas a partir de la temporada de

⁴⁴ Tiene como objetivo a contribuir a “salvar” el campo del país a través de generar empleo directo con los y las campesinas, diversificar los ingresos familiares y frenar la migración e inducir procesos productivos para la comercialización de los productos del campo. Opera a través de la conformación de Comunidades de Aprendizaje Campesino (CAC), integradas por 25 beneficiarias/os y supervisadas por un técnico social, un técnico productivo y becarios del programa Jóvenes Construyendo el Futuro (JCF). Las CAC se transformarían en cooperativas que fomentarían el ahorro, la comercialización de sus productos, entre otras actividades que permitieran ser sostenibles. Además, serían las responsables de establecer el sistema agroforestal, recuperar el tejido social de la comunidad, comprar y vender de manera colectiva, instalar un vivero comunitario, colaborar en proyectos adicionales para la integralidad del desarrollo rural y lograr instalar una biofábrica de insumos orgánicos (Secretaría de Bienestar. “Sembrando Vida”, 2023).

lluvias y para el autoconsumo; no acostumbran vender la cosecha (solo si les va muy bien se vende a la familia, al compadre o la comadre), no son comerciantes, se desconoce la cultura del ahorro, finanzas y constitución de cooperativas. Sus formas organizativas desde el ámbito social comunitario son muy propias del contexto de San Antonio Zahuatlán, las cuales el PSV no conocía ni consideró. Además, contar con un grupo numeroso de mujeres beneficiarias presentó un reto y oportunidad al mismo tiempo para impulsar su idea de perspectiva de género.

El desconocimiento del PSV del contexto *ñuu savi*, llevó a cometer varios errores, como imponer el tipo de plantas a sembrar y dónde comprarlas; los cultivos nativos fueron considerados mucho después, cuando el técnico e ingeniero aceptaron que la tierra no es para todo tipo de siembra, ni el agua es suficiente para el número de plantas exigidas. Ello provocó el desencanto de algunas beneficiarias por la carga de trabajo que implicaba el PSV y renunciaron al poco tiempo (punto que abordaré más adelante con la implementación de la perspectiva de género). Al respecto, Luis dijo:

El error [del PSV] estuvo en la técnica de implementación. El ingeniero y el técnico/a que estaban encargados del programa desconocen de la siembra, ni conocen la tierra. Aquí tarda mucho para que se dé algo. Pienso que no conocen el territorio, no es como vivir donde hay mucha agua; ahí se da todo. Debieron hacer un estudio por zonas para que la exigencia no fuera tan general pues la división política no tiene que ver con la división territorial, ya que hay tierras en muy mal estado y ésta es la que tiene la gente. Pero no todo estuvo mal, hay cosas rescatables como la experiencia que todos/as tuvimos algunas fueron muy buenas y otras no tanto.

El PSV se implementó en San Antonio Zahuatlán en el año 2020, favoreció a 64 mujeres de un total de 152 de la población femenina y 40 hombres de un total de 155 de la población adulta masculina, quienes trabajaron en reforestar las 2.5 hectáreas que requería el PSV. También realizaron otros trabajos: conformar cajas de ahorro y cooperativas, crear y sostener los viveros, asistir a los talleres de las CACs, siembra y cuidado de plantas, así como actividades propias del campo, tales como hacer abono, acarrear el agua, combatir plagas y trasplantar, entre otros cuidados para que una planta no muera. A cambio de este trabajo, las titulares actualmente (2025) reciben un apoyo económico de \$ 6,450.00 (seis mil cuatrocientos cincuenta pesos 00/100) mensuales, lo que ha venido a remover la dinámica de la participación pública social y de trabajo de las mujeres en la comunidad.

En las reglas de operación⁴⁵ se puede observar un diseño de un programa ambicioso con la intencionalidad de resignificar el trabajo campesino. Algunos académicos de estudios en desarrollo rural mostraron su entusiasmo y esperanza por lo que se podría lograr respecto al rezago del campo (Hernández, 2021) pero, en la práctica, al inicio, la información fue confusa para la población campesina. En las entrevistas (en las CACs de San Antonio Zahuatlán, San Miguel Amatitlán y Chocani) manifestaron que se les informó que el PSV era un programa únicamente de reforestación; en ese caso, buscaron tierras con esa finalidad en su mayoría alejadas de la comunidad. Posteriormente, se les dijo que debían sembrar árboles frutales junto con la milpa y el frijol. La falta de claridad en la información tuvo un costo económico extra para algunas/os beneficiarias que invirtieron que hacer camino o brechas para llegar a sus parcelas, construir un tanque para almacenar agua, comprar plantas y pipas de agua, pagar a personas que les ayudaron a sembrar. El apoyo económico inicial fue para invertido prácticamente en tener la primera etapa de la siembra.

La integración de las mujeres al programa ha sido considerable. Según Margarita Hernández Vargas,⁴⁶ directora de la Secretaría del Bienestar, en 2023 había un total de 142,935 sembradoras. Sin embargo, son los hombres quienes predominan como beneficiarios. Afirma que la falta de titularidad de la tierra y no ser reconocidas como ejidatarias o comuneras restringe el acceso de las mujeres al PSV. La estructura agraria ha estado marcada por el orden simbólico de género que excluye a las mujeres de la propiedad de la tierra comunal, pese a la reforma del artículo 27 de la Ley Agraria de 1992 que procuraba la igualdad de derechos agrarios. En ese mismo año se declaró que no habría más reparto de tierra; únicamente se atendería el rezago agrario (Espinosa, 2024). Actualmente, la mayoría de las mujeres indígenas y rurales del país siguen excluidas de los derechos agrarios.

La perspectiva de género que tiene el PSV es limitante y acartonada a una visión simplista frente a las desigualdades que experimentan las mujeres que viven en contextos rurales. Lo sobresaliente de esta perspectiva es que busca “solucionar las condiciones inmediatas en la vida de las mujeres, y medidas estratégicas que tiendan a la valorización de

⁴⁵ <https://www.gob.mx/bienestar/acciones-y-programas/programa-sembrando-vida>

⁴⁶ Directora de Organización, formación e inclusión productiva de la Subsecretaría de Inclusión Productiva y Desarrollo Rural de la Secretaría del Bienestar: <https://www.jornada.com.mx/2023/09/16/delcampo/articulos/sembradoras-vida.html>, consultado en 2024.

la posición que tiene en la comunidad, modificando los patrones culturales y eliminando los estereotipos que ocasionan discriminación y violencia” (Acuerdo-Secretaría de Bienestar, 2021: 207). Sin embargo, se queda en la narrativa, limitándose a buscar igualar números de hombres y mujeres beneficiarias y distribuir responsabilidades del programa en las mismas condiciones, sin considerar el grado de inequidad que hay en la distribución del trabajo de cuidados en el espacio privado; sigue siendo una obligación y responsabilidad únicamente de mujeres.

En el caso de San Antonio Zahuatlán, son los hombres quienes poseen el título de comuneros y son beneficiarios del Programa Producción para el Bienestar⁴⁷ (antes PROCAMPO), del cual reciben de forma anual un apoyo económico y abono agroquímico para la siembra temporal de maíz, frijol y calabaza. Debido a esto, el comisariado extendió actas de posesión de tierras a las mujeres, quienes junto a sus familiares vieron la oportunidad de recibir un programa como campesinas. Al respecto, Sofía (2022) dijo:

Nos informaron que el programa era de sembrar árboles y se necesitaba dos hectáreas y media de tierra, pero yo no tenía esa cantidad. Después, encontré a Tino y me dijo que Olga, su mujer, iba entrar. Luego me preguntó si yo también entraría; le dije que no por falta de tierra. Entonces dijo que él me prestaba su tierra de la loma, que aprovechara [...]. El comisariado nos extendió las actas de posesión por cinco años. Los hombres no pudieron entrar porque tienen el programa de PROCAMPO (Producción para el Bienestar); por eso las mujeres abundamos en Sembrando Vida [risas].

Que el PSV tomara en consideración a las mujeres como beneficiarias abrió la puerta para remover la rigidez de la estructura del Comisariado de la comunidad para extender actas de posesión de tierra para ellas, estableció la relación directa de las *ñuu savi* con el Estado, forjó oportunidades de organización no tradicional, el desarrollo económico (temporal) y fortaleció capacidades de liderazgo femenino con tintes de construcción de ciudadanía menos excluyentes.

No obstante, también admitió una participación condicionada porque, pese a que sostiene el discurso narrativo a que las personas estuvieran en “una acción continua de

⁴⁷Es un programa con fines de apoyo económico a la producción de pequeña a mediana escala para productores de maíz, frijol, arroz, trigo, nopal, café, miel entre otros. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5747876&fecha=28/01/2025#gsc.tab=0, consultado en febrero 2025.

aprendizaje que contribuya a crear ciudadanía a través de la toma de decisiones democráticas no violentas e incluyentes, acuerdos colectivos consensuados, planes y actividades compartidas, y de trabajo en equipo con responsabilidades compartidas y liderazgos colaborativos e incluyentes” (Acuerdo-Secretaría de Bienestar, 2021: 201), en la práctica no ocurrió de esa forma. Se realizaron eventos culturales, deportivos y ferias sin el consenso previo de las/os beneficiarias; fue una instrucción vertical del PSV.

Como ejemplos se pueden mencionar la organización de la Feria de la Pitaya en 2024, en el Municipio de San Miguel Amatitlán, sin haber cosechado pitayas; la conmemoración del 8 de marzo por el Día Internacional de las Mujeres, que fue más un desfile de celebración en lugar de politizar la lucha de las mujeres para acceder a derechos básicos, y los tianguis organizados solo por cumplir una obligación. Las personas no están acostumbradas a salir a vender; además, venden otros artículos y comida porque no hay una producción de frutos, verduras y granos que se mantenga todo el año. La compra y venta se da entre ellas/os y otras actividades que realizan únicamente por cumplir. Además, la presión constante por cumplir con las metas de plantas sembradas permitió prácticas de violencia institucional en diversos momentos del PSV a través de amenazas de quitarles el programa. La demanda de tiempo completo sin considerar los cargos de participación del SNI de la comunidad, en los que las mujeres, a diferencia de los hombres, tienen que “partirse en muchas” para lograr cumplir con todo; no considerar sus voces y profundizar en la perspectiva de género hizo que la exigencia del PSV fuera agobiante para ellas en muchos momentos.

En ese sentido, desde la perspectiva de género institucional se coloca a las mujeres como un grupo que desempeña un papel clave en las tareas de desarrollo de los pueblos indígenas. En esta visión, los conceptos de bienestar, mejoramiento, participación y género van entendidos como la acción de revertir la subordinación de las mujeres a través del fortalecimiento de la ciudadanía y los derechos humanos. En mi opinión, se trata de un planteamiento superficial que no considera ni cuestiona el entramado de relaciones jerarquizadas y excluyentes en el que habitan las mujeres. Que puedan acceder (un número limitado) al PSV no necesariamente modifica de raíz las relaciones de discriminación que enfrentan en diversos espacios de la vida; tampoco se equilibra la carga de trabajo de cuidados que se les asigna por su condición de género. De modo que, en tanto no se analicen de manera interseccional las relaciones de opresión en el que habitan las mujeres para

erradicarlas, con dificultades las *ñuu savi* se apropiaran de recursos materiales e intelectuales que den continuidad a procesos de cambios a nivel personal y colectivo.

4.2.1. La participación social y de trabajo de las mujeres

El Programa Sembrando Vida, como espacio público de participación organizada desde el Estado, representa sobre todo un referente del trabajo colectivo de las *ñuu savi*, cuyo principal interlocutor es la colectividad. Aun cuando no todas las mujeres de la comunidad fueron beneficiadas, las cuatro CACs se convierten en espacios de organización y aportación femenina más visible, por estar integradas en su mayoría por mujeres. Ahora se suma su aportación económica a la familia y a la economía local, están constantemente analizando y tomando decisiones, no pasan tanto tiempo en casa, se relacionan con actores externos a la comunidad, su trabajo en el campo toma otros matices de visibilidad y reconocimiento. También manifestaron su alegría y satisfacción de ver sus tierras abandonadas por años ahora “llenas de vida” por las plantas, pese a los problemas que han enfrentado por la presión de sostener el número de plantas exigidas por el PSV.

Aunque el programa es temporal y no se logra dimensionar con precisión los cambios individuales y colectivos que permanecerán después de que termine (en diciembre 2026), se convirtió para las mujeres en una ruta de acceso a la vida pública social, de trabajo y económica a medida en que abrió campos de acción y deliberación sobre las cuestiones de interés colectivo y de su ser mujer en la comunidad. En este sentido, el PSV facilita que las *ñuu savi* desarrollen otro tipo de capacidad de agencia, adquieran una voz y rostro en el resto de la comunidad de forma no tradicional, al ser las interlocutoras frente al Estado.

Al respecto, Sofía (2022) comparte:

El apoyo no falla, cada mes lo recibo; nos abrieron una cuenta que está a mi nombre: yo voy a cobrar, estoy al frente [...]. Eso sí, hay que cumplir con todo; ahora estoy avanzando con sembrar, regar, trasplantar. Más si los chivos se comen las plantas: se vienen los problemas con los dueños [de los animales] y trabajar el doble. Por eso, muchos están vendiendo sus animales. Tenemos que mantener vivas todas las plantas, hay que estar movidas, ir al monte, a las reuniones, a los viveros, a los talleres, encuentros; ahora sí hay mucho trabajo. Lo resiento en mi cintura, la espalda y mis pies.

Érika (2022) dijo:

Es un programa bonito porque ves cómo la tierra donde ya estaba olvidada vuelve a estar sembrada; se nota cómo mejoran los pedazos de tierra del pueblo. Eso sí, es mucho trabajo para las que tenemos lejos los terrenos; todo hay que cargar o pagar un carro para que lleve las plantas, el agua y el abono. Es más gasto, pues.

Mi marido no está y busco quién me ayude; un peón o dos, va dependiendo del trabajo que apure. Cuando no me da tiempo para ir a los tequios pago mis doscientos [\$200.00, doscientos pesos] para que alguien vaya por mí. Y voy yo para las capacitaciones, talleres, reuniones, convivios, cobrar el apoyo e ir a otros pueblos por los eventos.

Las experiencias de Sofía y Érika permiten observar cómo el PSV propició que las mujeres, de manera colectiva, tuvieran presencia en encuentros culturales, deportivos y comenzaran a compartir experiencias campesinas a nivel municipal, regional y estatal. Asimismo, formar parte de la mesa directiva de sus CACs para representar el grupo de sembradores donde enfrentaron conflictos y solución de los mismos, toma de decisiones, organización y adquisición de insumos para el campo. Al mismo tiempo, el PSV se sumó como otra carga de trabajo más pesada para las mujeres, exigencia de tiempo completo, presión y hostilidad, ya que, al no reconocer la propia organización de la comunidad y su participación en los cargos del SNI y el trabajo de cuidados, las obligó a remover su dinámica cotidiana.

La terquedad gubernamental de colocar al mismo nivel los cargos y trabajos de las CACs con los del SNI, creando un tipo de comunidad paralela a la propia de las/os beneficiarios, fue en parte contraproducente, ya que las mujeres, para cumplir la responsabilidad, tenían que pagar multa o buscar trabajadores, tal como lo expresó Érika en su experiencia.

En ese sentido, la demanda de trabajo del PSV para las mujeres tiene un costo corporal y emocional. Sus vidas en sí no son fáciles: cumplir con las metas de la siembra y cuidado de las plantas es una presión constante; se refleja en la preocupación de compra y acarreo del agua, buscar y pagar transporte para trasladar las plantas a los terrenos, que en su mayoría están lejos de sus casas, y lidiar con los conflictos que se dan cuando los animales se comen la siembra. El desgaste corporal se nota por estar tanto tiempo bajo el sol, no comer ni tomar agua en horarios propicios para el cuerpo, dolor en los pies, espalda y cintura; no han dejado de realizar el trabajo de cuidado de la casa, la familia y los animales de traspatio, además de cumplir con las obligaciones de otros cargos cívico-religiosos. Las múltiples jornadas de trabajo las tiene constantemente agotadas.

No obstante, ese esfuerzo que hacen las mujeres para integrarse a la dinámica del PSV cobra sentido para ellas cuando su participación toma relevancia en espacios de los cuales habían estado relegadas, como ser reconocidas campesinas, productoras, titulares de un

programa destinado al fomento agrícola (no solo como madres y amas de casa) e interlocutoras de diversas instituciones, así como el acceso a un pago mensual por más de cinco años, estar en capacitación constante sobre conocimientos del campo, ser parte de comisiones y, en su caso, ser delegadas de su CAC. No es posible saber de antemano si una vez que concluya el programa ese reconocimiento y herramientas adquiridas alcance para cambiar relaciones de género y de poder a su favor y reposicionarlas en el orden simbólico de género en la familia, la comunidad y el Estado, ya que se necesita de un proceso más integral con voces de las mujeres (y hombres) para sostener con el tiempo la semilla de cambio que se está sembrando en el hoy y no muera en el mañana cuando concluya el PSV.

El orden simbólico de género, enraizado en la cultura y estructura social, ha limitado el ejercicio de derechos de las *ñuu savi*, pues la maternidad y el trabajo de cuidados se pone como principal función en la vida de las mujeres en el marco del sistema patriarcal. Antes de la llegada del PSV a la comunidad, el contexto de las mujeres las mantenía alejadas del municipio y de la ciudad: su vida cotidiana transcurría con calma, haciendo los trabajos de la casa, siembra temporal y participación pública en los espacios destinados tradicionalmente para ellas. Con la propuesta que trajo el PSV, se abrieron espacios públicos donde pueden generarse el poder de buscar otras formas de ser y estar en el mundo rural y el valor para actuar en una tierra todavía por remover: la participación pública política comunitaria. Así lo comparten algunas beneficiarias, como Angélica (2024):

Para mí ha sido una buena oportunidad de aprender, conocer gente, salir del pueblo, tener un dinerito, representar a mi grupo de la CAC, hablar en público, participar en eventos deportivos o bailables como si fuéramos niños/as de la primaria. Al final también nos gustaba [risas]. Al principio, el programa nos exigió mucho trabajo. Algunas no pudieron con la carga por sus niños; otros no les gusto la exigencia y al año renunciaron, pero también fue un apoyo económico puntal. Cuento con eso para sacar los gastos; lo bueno es que no tengo hijos chiquitos. Fui delegada de mi CAC, por eso salí más que las compañeras: conocí Puebla, Oaxaca [capital], Nochixtlán, Chazumba, Guadalupe Cuahutepec. Varios lugares [...]. Mi marido está de acuerdo porque eso es parte del programa. Me gustaban mucho los encuentros regionales porque había mucha gente de todos lados, compartíamos como íbamos en nuestros pueblos, ponía mucha atención para poder dar bien la información a los compañeros de la CAC. Todo eso me hizo aprender cosas nuevas, organizar, perder el miedo para hablar de cosas que antes no sabía. Sembrando Vida cambió mi forma de ver la siembra y cuidado del campo; hubo mucha exigencia y multas pa' todo,

pero me siento orgullosa de mi trabajo, de mis plantas, pero más me siento contenta por la oportunidad.

Por su lado, María (2024) comparte:

Yo no tengo tierra; la que estoy ocupando es de Beto, mi marido. Lo bueno es que me dejaron entrar como todas con actas de posesión que sacaron a nuestro nombre. Me gustó mucho el programa; nadie nos había dado un pago así por sembrar, aprender y cuidar la propia tierra. En algunos casos, la tierra es de familiares más lejanos; ahí los árboles se les van a quedar a ellos [los dueños de la tierra]; ni modos, unas por otras. Ahora (2024) soy delegada de mi CAC, represento a mis compañeros, me toca asistir a las reuniones regionales, es de salir y manejar información sobre las parcelas, reporte sobre la cantidad de plantas vivas, la caja de ahorro, cómo van los tianguis. El técnico nos pasa la información, yo a mi CAC. Organizamos y hacemos lo que se nos pide, como el 8 de marzo: todas las mujeres hicimos un desfile. Me acuerdo porque se hizo una calenda [fiesta] bien grande [...]. Luego organizamos la Feria de la Pitaya; tuvimos que comprar las pitayas a otros pueblos porque todavía no tenemos. Se puso bueno, hubo concursos y rifas. Es tiempo y trabajo, pero es algo que sin el programa no lo haríamos.

Por su parte, Erika (2023) comentó:

Con Sembrando Vida vas sembrando envidia [risas]. La gente siempre habla bien o mal, más cuando te va bien. El programa nos trae de arriba abajo: cuando se acabe hasta me voy a deprimir [risas]. No, hasta voy a descansar, pero el dinero quién te lo da. Hacemos muchas cosas; el tipo de siembra [Sistema de Milpa Intercalada con Árboles Frutales (MIAF)], abono. Por ejemplo: el bocashi. Yo no sabía ni qué era eso. Insecticidas [naturales], reuniones, tequios, talleres, tianguis, desfiles, convivios y encuentros. Además, como mi marido no está, soy la que va a las reuniones de la primaria; también estaba en la Vela. En todo, pues, pero si no aprovecho el programa, eso no se da siempre; para mí es cansado, no tengo de otra, descuido la casa, los hijos/as, pero ni modo.

En la multiplicidad de experiencias de las mujeres campesinas e indígenas en el PSV influye la tenencia de la tierra, si hay hijos pequeños, si tienen esposo (que no haya migrado), red familiar de apoyo cercana, animales y otros cargos de representación en la comunidad. Sin embargo, a diferencia de los hombres beneficiarios que se ocupan de menos tareas, las mujeres hacen un esfuerzo en toda la extensión de su vida cotidiana para estar en los lugares de representación y toma de decisiones que el PSV ha generado.

Ellas, en menor y mayor proporción, se han apropiado de las herramientas que el programa les ofrece; la estabilidad económica de cinco años permite tomar ciertas decisiones respecto a la organización del trabajo del campo, además de que conectar con la tierra, las plantas y frutos les da alegría y satisfacción. Ser parte de la comunidad a través del trabajo

pagado dignifica el esfuerzo que han hecho por el campo durante muchos años y al estar en un aprendizaje continuo han desarrollado habilidades, gusto y conocimientos de forma personal, así como también han reforzado la relación comunitaria colectiva que no está exenta de conflictos, críticas, violencia y apoyo mutuo. La destacada participación de las mujeres a través de la organización de eventos deportivos y culturales, ha sido reconocida por los grupos de personas que integran las CACs y por la comunidad, lo cual abre posibilidades de cambios en los espacios de participación pública político-social fuera del margen del programa.

4.2.2. PSV: una participación condicionada de mujeres y hombres *ñuu savi*

No se puede negar que el PSV puso a la población campesina del país en el ojo público de la política nacional, resignificó el valor del campo, recuperó la tierra abandonada por años, momentáneamente frenó la migración, fortaleció las relaciones familiares y comunitarias a través del tequio y trabajo pagado, empezó a producir frutos según el contexto y se mantuvo una economía estable en el ámbito familiar y local. Estos son algunos aspectos positivos a destacar del programa.

Pero también ha sido un medio para condicionar a las personas en cuanto a la siembra; qué, dónde y con quién comprar las plantas. Regularmente, los proveedores fueron personas que los ingenieros agrónomos conocían. Al inicio, el programa propició realizar negocios personales. Para los casos de San Antonio Zahuatlán, San Miguel Amatitlán y San Simón Zahuatlán, sutilmente se les indujo a los y las beneficiarias a comprar plantas que no eran de la comunidad como pino y ocote, que no sobrevivieron al clima de la tierra erosionada. Luego les vendieron maguey, nopales, nanche amarillo y pitayas, plantas que sí sobrevivieron. Después, con los viveros hechos por las CACs, sembraron plantas según la tierra y clima de las comunidades. La mayor parte del tiempo no hubo un diálogo de saberes de forma horizontal, sino una subordinación de las y los sembradores que recibían indicaciones de técnicos e ingenieros. Al respecto, Luis (2024) dijo:

Sembrando Vida es un programa que al inicio sonaba muy bien, con muchas intenciones buenas, pero la gente que lo ejecutó [ingenieros/as, técnicos/as] no estaban preparados, no saben de la situación real del campo y de la gente. Al menos a nosotros nos dieron mal la información: dijeron que era un programa de reforestación, después aclararon que no. Por eso tuve problemas con mi técnica: no quería validar mi parcela, pero al final la respetó. En mi CAC hubo presión para todo: se combina que hay gente que hace lo mínimo, está mal acostumbrada a recibir el dinero y hacer poco,

nos presionan según el momento de la política del país [...] porque de pronto se convirtió en un programa de solo dar números. En el proceso electoral asistimos a eventos de candidatos. ¡No!, no nos obligaron, pero sí pasaban lista [de asistencia] para esos eventos. Como digo, hay muchas cosas que criticarle al programa, pero también mejoró temporalmente la situación económica familiar: que te den más de cinco mil pesos sí representa algo en una comunidad. Además conocí tierras alejadas del pueblo, aprendí más sobre el campo, se reforzó la relación entre los compañeros porque empezamos a cuidarnos entre nosotros para que nadie se saliera del programa. Mejoró la comunidad en el tequio y la organización, se autoempleó la familia o gente del mismo pueblo como piones y [...] con los eventos culturales y deportivos que se tenían que realizar cada mes de manera obligatoria, mujeres y hombres jóvenes y adultos se divertían como niños/as.

Efraín (2024) comparte:

Es un programa que tiene sus ventajas y desventajas. Hasta ahorita es el que más apoyó el campo y no hizo distinción por partidos; por lo menos cumplió con el pago de cada mes. Fue como autoemplearse: yo le invertí mucho trabajo y dinero para mantener vivas las plantas. La ventaja que veo es que tú decides el día y horario para ir a tu siembra. No tienes un patrón, pero con todo lo que hacemos: tequios, reuniones, salidas, eventos, los tianguis... Tienes que ir porque no te conviene pagar las multas o pagarle a alguien que vaya por ti.

Lucina (2023) afirmó:

Cuando se trata de convivios o dar de comer a invitados, se forman comisiones. Las mujeres somos encargadas de hacer la comida, también de preparar lo que se va a vender en el tianguis porque los tianguis son obligatorios: dan permiso en caso de emergencia familiar o enfermedad, se paga la multa si no vas, pero no puedes faltar seguido porque te pueden sacar del programa. La mayoría de las actividades son buenas; el tiempo es un problema, las que no tienen hijos chiquitos les va bien. En mi caso es de acomodar todo para cumplir con todo lo que nos piden.

Frente a un campo abandonado y empobrecido, los beneficios del Programa Sembrando Vida son visibles en distintos niveles y ámbitos de la vida comunitaria. Hombres y mujeres reconocen las bonanzas de más de cinco años de trabajo, aprendizaje, interacción, comunicación, organización y encuentros. No obstante, se pueden destacar algunas críticas al PSV. A partir de la experiencia de Luis, se observa cómo históricamente se ha instalado una cultura clientelar entre las personas y el gobierno: la costumbre de recibir y hacer lo mínimo, recursos públicos por subordinación—prácticas que se alejan de generar autonomía—. Es más, el pase de lista para eventos de candidatos que aparentemente no son

obligatorios se convierte en una forma de control e intercambio de recursos por lealtades políticas a través de llevar una lista de asistencia. En ese sentido, se convierte en una participación condicionada e instrumental, lo que abona al ejercicio de una ciudadanía limitada por el Estado (Cortez, 2014; Carlos Cortez y Cristina Penso, 2022).

Se esperaba que el PSV fuera un programa que considerara las voces de las y los campesinos porque son las que conocen su territorio y tierra para la siembra. En parte, fue una exigencia general cuando el clima y características de las regiones son diferentes en todo el país. Asimismo, a las y los beneficiarios les hubiese gustado que se respetara la estructura de cargos y tiempos de la dinámica comunitaria para evitar la sobrecarga de trabajo. Las mujeres fueron las más afectadas por la falta de distribución de cuidados de la casa y la familia. Al omitir la relación que hay entre el espacio privado y público, el PSV se suma como otra carga de trabajo con mayor exigencia (y amenazas) por el apoyo que reciben mensualmente para cumplir en todo; por lo tanto, a las *ñuu savi* les gustaría que reconsideraran el trabajo de cuidados del espacio privado: “porque no es parejo, es mucho para nosotras [...] que le bajaran un poco la exigencia [del PSV] a las mujeres” (María, 2025).

En la experiencia de hombres y mujeres beneficiarias de la comunidad de San Antonio Zahuatlán, se considera que el PSV es bueno por los beneficios económicos y conocimientos que les aporta, además de que por primera vez las mujeres asumen el papel de representar a la familia desde su ser campesina, tener un acta de posesión de tierra comunal que les permite el acceso al programa y a un pago por su trabajo. Su presencia en la parcela liderando la siembra reivindica la justicia social del propio campo y con su trabajo, que ha sido y continúa siendo un acto político subversivo, hacen continuar la vida comunitaria. Sin embargo, que el Programa Sembrando Vida tenga una perspectiva de género (institucionalizada) y busque contribuir el ejercicio de ciudadanía para las mujeres no garantiza una participación plena dentro de sus espacios si no tiene en consideración el espacio privado.

Además, en la diversidad de experiencias de las/os sembradoras persiste la afirmación sobre realizar actividades sociales (culturales y deportivas) que obedece a lo que el gobierno busca hacer visible; no pasa por un consenso previo de las CACs. La exigencia por mostrar públicamente algo que no concuerda con su realidad lleva al desencanto, no se aprovecha la agencia, el deseo y organización que las personas ya tienen. A medida que no considera a la

comunidad como un sujeto colectivo con organización propia, se aleja de construir autonomía para y desde las mujeres y hombres campesinos.

Como lo mencioné al inicio del apartado, en el Municipio de San Miguel Amatitlán y durante el mes de mayo de 2024, el personal operativo del programa indicó a las diversas CACs que debían organizar la Feria de la Pitaya, en la que participó San Antonio Zahuatlán. Si bien es cierto que la pitaya es un fruto que se da en la región, por las características del territorio (abordadas en el capítulo 1) son pocas las personas que tienen pitayas en mayo; la mayoría se da en el mes de agosto. La siembra de las pitayas por parte del PSV todavía no producen. Lo que hicieron las/os beneficiarias fue comprar el fruto e invitar a otras comunidades que sí se dedican a la producción y comercialización de pitayas.

En definitiva, esta actividad fue algo absurda pese a la convivencia que se genera por el encuentro: simular una producción que no existe en el campo *ñuu savi* se aleja de la realidad contextual de una tierra empobrecida, deforestada, que sí da pero no en los tiempos del PSV. Se obliga a sembradores a sostener una falsa idea sobre la producción del campo y entonces las/os campesinos realizan actividades por cumplir, no porque sea una realidad lograda y sostenible del campo y, con ello, sus vidas en el contexto rural. Por consiguiente, hombres y mujeres se ven en diversas complicaciones para resolver las dificultades de la organización de un evento bajo esas condiciones.

Por otro lado, cuando se trata de eventos sociales apegados a su realidad comunitaria, la experiencia es agradable y satisfactoria en muchos sentidos. La participación no es puramente instrumental y, pese a que no se lo proponen, hombres y mujeres construyen su autonomía en la organización de eventos sociales en el espacio público y facilita que las mujeres campesinas e indígenas, que históricamente han sido un sujeto excluido de derechos agrarios y político-electorales, refuerzan y desarrollan habilidades en relaciones sociales comunitarias a nivel personal, colectiva y experimentan una especie de libertad de conocer personas y lugares cuando la mayoría de ellas no ha sido parte de encuentros campesinos en la región, dentro y fuera del estado. En suma, se benefician de distribuir el tiempo en actividades de su interés que no implica poner en primer plano los trabajos de la casa a pesar de las tensiones que implica. Pese a todos sus límites, es la capacidad de agencia de mujeres y hombres beneficiados la que lleva los efectos del PSV mucho más allá de sus objetivos institucionales.

Por último, a modo de conclusión, vale la pena que el Programa Sembrando Vida se replantee la perspectiva de género sin excluir la diversidad de experiencias de las mujeres del campo, porque de otra forma cae en los límites de igualar números: tener el 20% de mujeres en el padrón de beneficiarios no necesariamente cambia las relaciones sociales y de poder de hombres y mujeres entrelazadas en el orden simbólico de género que organiza a la familia y comunidad. Al contrario, continúa separando el espacio privado del público cuando claramente hay una relación entre ellos que deberá considerar y reflexionar al respecto para lograr unificar una propuesta más amplia si de verdad quiere mejorar las condiciones de vida de las/os campesinas dentro del marco del ejercicio de una ciudadanía plena. En mi experiencia dando talleres en las CACs de San Miguel Canoa, Puebla; San Miguel Amatitlán, San Antonio Zahuatlán, Chocani y Tejupan, del estado de Oaxaca, siguen siendo mujeres las que se pierden de talleres de formación por estar al pendiente de la comida para todos.

Finalmente, es aconsejable analizar los costos emocionales y materiales por los que tienen que pasar mujeres y hombres para mantenerse en el PSV. ¿Qué tanto responde a lo que realmente quiere la población campesina? Cuando el diálogo horizontal es poco frecuente o en su caso nulo, el cruce de saberes se queda reducido cuando se obliga a realizar actividades que no pasan por un consenso previo, simular producción del campo, forzar procesos de siembra, producción y venta. En ese caso, es necesario escuchar las voces campesinas, reconsiderar la siembra del campo en relación a la dinámica comunitaria en todas sus dimensiones para establecer límites claros del PSV, capacitación y evaluación continua para el personal que ejecuta el programa.

4.3. La violencia simbólica de género en la participación político-social de mujeres *ñuu savi*

Cuando las mujeres desafían el orden simbólico de género que organiza la estructura de los cargos comunitarios, en donde la figura del hombre es quien es visto y escuchado en primera persona y relegan la presencia de las mujeres como sujetas que no pueden ser autoridad de los cargos de alto grado, ingresar a la esfera pública con su presencia participativa significa su ausencia (tradicional) del espacio privado y se alteran las relaciones que se tejen entre ambas dimensiones espaciales que están conectadas. Pese a que no dejan de realizar los trabajos de cuidado, se les exige al mismo tiempo esa presencia y ausencia, por lo que experimentan diversos tipos de violencia por su condición de género, etnia y de clase.

La violencia en contra de las mujeres indígenas tiene una dimensión histórica y estructural con base al orden simbólico de género que organiza a la sociedad en general y a la comunidad, impregnada en una cultura de dominación que privilegia al género masculino (blanco, heterosexual...) para estar en los espacios de poder y de decisión. A ello se suma el ser indígena y de clase campesina, condiciones que, para las instituciones (del Estado) que refuerzan el discurso y valores de la clase dominante, resultan un obstáculo para la democracia del país. En ese caso, dentro de la participación político-social las *ñuu savi*, enfrentan el reto de variables y condicionantes estructurales a las que suman desventajas contextuales que salen en el momento de su participación, como la exigencia de resultados, el desconocimiento, la demanda de tiempo completo para el cargo, idea generalizada que una mujer no puede gobernar ni resolver, minimizar e invisibilizar su trabajo, la misoginia y problemas económicos.

En ese sentido, las *ñuu savi* experimentan diversos tipos de violencia estructural y contextual en distintos escenarios y momentos en donde desarrollan su participación al interior y exterior de la comunidad, con dimensiones materiales y simbólicas. No pretendo hacer de esas experiencias vividas y dolorosas un catálogo de violencias, sino más bien visibilizar y poner nombre a esas formas de silenciar, cuestionar e ignorar el trabajo de las mujeres en los cargos de representación porque incide en su hacer política comunitaria.

La mayoría de las mujeres de ambas comunidades expresaron que la familia es el apoyo más grande que tienen, pero también se les reprocha su ausencia pues la carga de trabajo recae regularmente en la figura femenina de una hija, hermana o mamá; si faltara esa figura, lidian en conciliar los trabajos del hogar con el cargo comunitario. Es decir, se asume una jornada más de trabajo, lo que significa un desgaste en todos los sentidos. Al respecto, Milse (2023) expresó:

Mi mamá me apoya [...]. A veces me entiende pero otras veces no tanto, porque se le carga el trabajo y termina bien cansada. Luego se desquita conmigo; me regaña porque tardo en llegar o porque piensa que ando en el chisme. Hay días que llego fastidiada y le respondo: así empiezan los problemas. Por ese lado es desgastante, me siento mal porque sé que tiene la razón.

Por su parte, Érika (2023) comentó lo siguiente:

Tengo que repartirme con todo lo que hay que hacer en mi casa, mis hijos, Sembrando Vida, la Vela... Por eso la pelea es con mi marido. Ya sabes: no faltan los chismes, me recrimina que estoy fuera de la casa tanto tiempo o cuando mi nena se enferma me culpa porque no la cuidó bien pero, como le digo, él sabe

cómo es esto, pero no entiende [...]. No puedo con todo, a veces hago puras muinas [enojos] con él.

La presencia femenina activa en los escenarios públicos político-sociales, a través de la participación de los cargos de alto y bajo grado, es cuestionada por la familia con reclamos y confrontaciones. El trabajo comunitario de las mujeres es poco valorado, a diferencia del de los hombres, porque el orden simbólico de género jerarquiza y marca fronteras en la participación de las personas, dejando en el centro a los hombres y en el margen a las mujeres para que justifiquen su hacer política —como una forma de dominación—. A ellas se les reclama con actitudes enmarcadas en la violencia simbólica de género que las desmoraliza y las culpa por no ser suficientes para cumplir con todo y las presiona para volver a los espacios tradicionales.

En ese caso, la violencia no se puede reducir solo a actos de agresiones físicas; en una reflexión más amplia, es un comportamiento ligado con el poder y el deseo de dominación. Se ejerce con el fin de controlar, someter y vigilar, toma formas específicas y ocurre en distintos momentos y espacios de la vida. También se debe pensar en términos de un continuo de la violencia estructural que viven las comunidades indígenas que refuerza la violencia en contra de las *ñuu savi*. Pierre Bourdieu (2001) distingue la violencia simbólica de otros tipos por ser una violencia oculta, implícita e invisible, la cual contribuye a la construcción de las realidades de las personas; se da por medio de la construcción del sentido común, por los *habitus* (la percepción, pensamientos, apreciación, acción y prácticas cotidianas) que se incorporan en la subjetividad de las mujeres, quienes inconscientemente también colaboramos con la dominación.

La violencia simbólica hacia las mujeres pasa inadvertida por estar incorporada y naturalizada en el orden simbólico de género; las *ñuu savi* las nombran peleas, coraje, enojos, chisme o confrontaciones que les causan un malestar principalmente emocional. Se traduce en ocasiones en el arrepentimiento de participar en el espacio público y negarse a ocupar cargos comunitarios, lo que implica retroceder en su experiencia de hacer política comunitaria. Como apunta el siguiente testimonio de Nahui (2022):

La gente se va alejando de la comunidad porque ¿qué nos ofrece la comunidad? Ya no da para más [...]. Cuando vuelven ya traen otras ideas de la ciudad que son más comodinas: quieren pagar por todo, ahí está el problema. Cooperan, pero no todos. Se complica, tenemos que andar sobre la gente para que coopere; eso no les gusta y nos hablan mal, nos tratan como si fuéramos enemigas y se agarran a

criticar todo lo que hacemos. Nada les gusta, se vuelve más pesado y fastidioso. Súmale, que era de las más jóvenes y las más grandes quieren mandar y hacer las cosas como ellas quieren. Me daban lo más pesado, hasta que dije: ¡todas iguales o qué!

En ese mismo contexto, predomina la creencia de que las mujeres únicamente nacen para estar y trabajar en actividades de la casa; eso permite a los hombres defender directa o sutilmente a través de comentarios misóginos un espacio público político que creen les pertenece únicamente a ellos. Esto se puede percibir en lo que Salvador Cruz (2023), de Esperanza el Espinal, afirmó respecto de su experiencia de asambleas de elección de Agente Municipal: “los hombres decían: —no, a las mujeres no hay que dejarlas entrar porque no más empantan todo y no avanzamos; empantan todo”. La razón por la que Leovigilda fue rechazada para ocupar el cargo de Agente Municipal y Maura criticada y cuestionada por asistir a la asamblea con su esposo fueron precisamente estos discursos cargados de violencia simbólica de género que operan en diversos contextos comunitarios y permite la exclusión de las *ñuu savi* de espacios de participación, como en San Antonio Zahuatlán.

Además, las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán que están en el Programa Sembrando Vida enfrentan el cuestionamiento de la familia, comunidad y de los servidores públicos que dirigen el programa. Les ha costado aceptar incluso a las propias mujeres asumir el papel activo que tienen tanto en la economía familiar como en el espacio público de la comunidad a través de los tequios, reuniones, tianguis y encuentros. Estos cambios les han traído también enfrentamientos que las colocan en situaciones de violencia. Es común escuchar en pláticas cotidianas cuando abordan el tema del programa: ““ora son los hombres de la casa”; “cualquier pretexto es bueno para la calle”; “como son las del dinero ya quieren mandar en todo”; “esas viejas no les da pena” (Sofía, 2022). Además, ahora que reciben el apoyo económico hay complicaciones en la distribución de los gastos porque se asume que les toca poner para el gasto familiar: ya no basta con el trabajo de la casa que realizan. La desobediencia visible de la socialización del ser mujer es castigada sutil, burda o directamente por la comunidad.

Otro escenario público político es cuando las mujeres en el desempeño de su cargo interactúan con diversos actores institucionales, como fue el caso de Ruth, quien experimentó una serie de situaciones violentas en su año de gestión como Agente Municipal, sobre todo en el Municipio de Santiago Huajolotitlán. Ella afirma:

En una reunión que tuvimos con el Presidente Municipal [de Santiago Huajolotitlán] y los Agentes de toda la cañada para ver la priorización de obras, los Agentes Municipales estábamos inconformes con el poco recurso que se nos da para la gestión. [Los Agentes] me propusieron a que yo hablara por todos [...]. Les dije que sí, pero que estuviéramos todos en lo mismo; no sea que unos se arrepientan y digan que yo soy la única inconforme. Le dije al Presidente de las inconformidades, pero no le gustó y hasta la secretaria puso su cara [de molestia]; ahora apenas si me puja [si me habla], anda bien enojada. Le pregunto algo y hace como si yo no le estuviera halando; su molestia ya es extrema porque me ignora totalmente.

En otra ocasión fui a ver cómo iba la gestión del recurso; además estoy solicitando material de seguridad para los comandantes de la comunidad y todavía nada. El Presidente nunca está o se esconde para no atenderme [risas]. Todo lo retardan; parece que me hice de enemigo a todos [los del Municipio]. Ahora hasta la secretaria de la secretaria me quiere ignorar; lo único bueno es que mi equipo ve todo y me respalda (Ruth, 2022).

La experiencia de Ruth es un ejemplo de cómo se sigue percibiendo a las mujeres en el espacio público, donde hay una disputa por hacer efectivo los derechos de los pueblos indígenas y rurales. Por un lado, sus compañeros la observan como una persona que tiene la cualidad de poder articular las palabras públicamente para dar a conocer las inconformidades, pero también ella percibe la creencia que gira alrededor de la figura femenina: “las mujeres son así. Reclaman por todo” (Ruth, 2022). Lo anterior contrasta con la forma de hacer política institucional y tradicional desde la diplomacia masculina: realizar una comida para el Presidente Municipal y su equipo con el fin de solicitar y negociar.

El caso de Ruth también muestra las actitudes violentas del Presidente Municipal y las secretarías que la tratan como una enemiga. Algunos estudios (Krook, 2016; Albaine, 2020) definen estas prácticas como violencia política, que son conductas dirigidas contra las mujeres por el solo hecho de ser mujer: buscan menoscabar o anular derechos político-electorales y se pretende excluirlas de los espacios políticos.

Además, se evidencia la violencia estructural e institucional en la que se encuentran ambas comunidades en su carácter de Agencia Municipal, en relación con la cabecera Municipal que usa y abusa del recurso económico que por derecho le pertenece a cada comunidad, pese que hay un reconocimiento de la autonomía y determinación de las comunidades indígenas, así como el reconocimiento del Sistema Normativo Interno, sin embargo, en una sociedad que se organiza y opera de manera jerárquica en condiciones desiguales no solo entre los sexos, sino también entre entidades administrativas y territoriales

tal como se aborda en el capítulo 1, donde al sumarse la etnia, raza y clase, las comunidades indígenas son tratadas y consideradas como un sujeto colectivo subordinada a su cabecera municipal quien no respeta su autonomía. Frente a este tipo de situaciones Esperanza el Espinal, inició un proceso legal para ser reconocida comunidad indígena y se le respeta sus derechos a decidir sobre su presupuesto económico; San Antonio Zahuatlán, ha optado por la confrontación directa con el Presidente Municipal para exigir la totalidad de su recurso, a la fecha continúa la violencia de sus derechos como comunidad indígena.

La violencia es un elemento que cruza la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* y que puede adquirir diversas dimensiones. Como se observó anteriormente, la costumbre de que solo pueden ocupar ciertos espacios suele provocar diversas reacciones violentas entre hombres y mujeres cuando éstas invaden la esfera pública masculina. Además, hace de esa experiencia una decisión compleja y pesada que impacta no solamente a quien experimenta la violencia sino para todas las mujeres; se mantiene la ideología de que participar en el espacio público es para los hombres que son racionales, valientes, saben resolver y enfrentar escenarios violentos. No obstante, las *ñuu savi* no se han quedado inmóviles: cuestionan y se hacen de herramientas estratégicas para enfrentar los diversos tipos de violencia.

4.4. “Vencer el miedo a la crítica”: estrategias de mujeres *ñuu savi* para participar político-socialmente

Frente a los diversos escenarios violentos que experimentan en su participación político-social, las *ñuu savi* no se quedan inmóviles. Se hacen de herramientas estratégicas para enfrentarla, ya que en ambas comunidades la mayoría de los hombres son quienes se resisten a cambiar la costumbre, e incluso algunas mujeres apoyan la idea que el Sistema Normativo Interno es asunto y cargos para los hombres.

Hay estrategias personales que se convierten en colectivas cuando se comparten y otras tienen ese fin desde el principio: Xóchilt y Erika de San Antonio Zahuatlán. Ruth, Leovigilda y Carolina de Esperanza el Espinal, consideran que una herramienta importante es fortalecer los estudios (formal e informales) hasta concluirlos, pues ayudan a enfrentar los retos a la hora de participar en la comunidad. En su experiencia, afirman que cuando las mujeres estudian, la gente del pueblo les considera para un cargo y respeta más su opinión. Estos testimonios lo confirman:

Estudiar es lo primero, aunque en el pueblo no les importe mucho, pero veo el cambio en el trato: no es igual cuando eres mujer más o menos joven, ponle tú de unos 25 años o menos, y no hayas terminado la secundaria o el bachillerato. No te hacen tanto caso, pero con estudios respetan más lo que dices; hasta tú misma puedes defenderte mejor (Xóchilt, 2022).

Para mí estudiar es muy importante porque te das cuenta de muchas cosas, como entender y hacer tus oficios [documentos], el cómo se organiza y cuáles son las obligaciones el Municipio con sus Agencias [...], hasta dónde acudir si te hacen un daño [violencia] o enfrentar los problemas y opiniones mal intencionadas para perjudicarte (Ruth, 2023).

La educación es un derecho de los pueblos y mujeres indígenas que a la mayoría de las/os *ñuu savi* se les ha negado de manera estructural y sistemática. Contar con estudios formales (e informales) es una clave para que las mujeres puedan enfrentar los tipos de violencia, considerando que el conocimiento te permite acceder a un tipo de poder, pero no solo eso: también genera la posibilidad de ocupar cargos de mayor grado y abre camino para las mujeres.

Para las *ñuu savi*, el miedo a ocupar el espacio público a través de su participación es una constante: cuando se desconoce el cargo hay un temor de realizar una mala representación comunitaria, entre otros factores. Sin embargo, las mujeres que han ocupado un cargo en el Sistema Normativo Interno animan a las de su círculo más cercano, la familia, amigas, comadres y al resto de la comunidad al compartir su experiencia:

Ocupar un cargo te quita la pena, te abre los ojos porque ves con quien sí puedes contar y con quien no; empiezas a ver los tipos de personas que hay: están los que solo les interesa la cuestión individual y no la comunidad. Otros, que son la mayoría, con quien sí puedes hacer equipo y te apoyan. Yo recomiendo ir en conjunto y organizados/as, así podemos hacer más. En serio, las mujeres tenemos más para ofrecer a la comunidad; sé que es más difícil para nosotras. Pensamos que no podemos, nos da miedo, pena, los hijos, el marido, el dinero, el tiempo; todo eso nos limita, pero al final yo les digo: vale la pena atreverse porque aprendes muchísimo (Ruth, 2024).

Me da mucho gusto que mi sobrina [Ruth] fuera Agente Municipal. Para mí es una gran satisfacción verla ahí donde hace muchos años no era posible. Ella hizo un buen trabajo, más que con palabras, con hechos [...] puso el ejemplo a los hombres y también a las mujeres que sí se puede (Leovigilda, 2023).

Participar político-socialmente se convierte en una herramienta directa para que las *ñuu savi* tejan relaciones sociales e intersubjetivas que les permite, en determinado momento, un análisis personal y colectivo, como la organización de la Vela Perpetua, el Programa Sembrando Vida, el Comité de la festividad, la Casa de Salud, el encuentro con otras mujeres

y contextos por parte de la iglesia, nuevos aprendizajes de siembra, talleres de salud y autocuidado, así como reuniones convocadas por profesores de los grados educativos, entre otras experiencias comunitarias que abonan al proceso de participar en espacios público políticos.

En las dos comunidades, la crítica que puede recibir una persona con un cargo de alto grado puede ser muy enérgica porque no solo es el individuo/a, sino también el prestigio de la familia; la comunidad puede arropar y engrandecer una autoridad comunitaria, pero también es muy dura para reprochar o cuestionar una representación —a lo que se suma que no se acostumbra que las mujeres encabecen la gobernanza—. En ese sentido, la crítica y exigencia suele ser mayor para ellas que hacia los hombres. La mayoría le teme a la costumbre: “qué van a pensar de mí”, “voy estar en la boca de todos” o “voy a pasar pena” son temores colectivos con más fuerza en las mujeres porque hay poca experiencia o nula, como sucede comúnmente para el caso de San Antonio Zahuatlán en relación a los espacios público políticos de cargos de alto grado. Así se observa en el testimonio de Xóchitl (2024), de dicha comunidad:

¡Uf!, si a las señoras se les quitará un poquito “el qué dirían de mí”... Aquí [en la comunidad] importa mucho el qué dirán, ya sabes cómo es aquí [risas]. Digo, hay gente que no le importa nada, pero para las mujeres eso es un obstáculo de toda la vida. Ahora, con el programa [Sembrando Vida], ha dominado la presencia de las mujeres. Con ese tipo de programas como que el machismo empezó a disminuir; eso veo, porque ya no es como antes: el hombre sale y la mujer no. Siento que ahorita es más de ellas, porque si realmente quisieran que nuestra comunidad cambiara un poco, también pueden tener la iniciativa de decir: bueno, yo también quiero ir a una reunión, opinar. Lo que pasa es que tienen miedo al qué van a decir y al trabajo de ahí; todavía no se atreven, nos falta porque en otros pueblos ya pasa [que las mujeres asistan a las asambleas generales y a ocupar cargos de alto grado].

Por otro lado, es importante resaltar el apoyo solidario entre mujeres de la familia (amigas y comadres) para distribuir el trabajo de cuidados de la casa. Es una herramienta fundamental que les permite salir a ejercer el cargo comunitario que representan, pues disminuye la presión de la demanda de obligaciones de tareas del espacio privado, que en un contexto rural parecen jornadas interminables.

Finalmente, Nahui, Ruth y Milse coinciden en aconsejar que conocerse bien como persona ayuda mucho, ya que en los cargos también les hacen dudar sobre sus capacidades de representar a la comunidad:

Si no te conoces, no eres auténtica, no eres sincera; puede que hagas cosas que no quieras y ahí no va [...], porque tampoco eres sincera con la comunidad (Nahui, 2023).

Yo iba a los eventos, pero no me quedaba a los convivios solo hasta la comida, no me gustaba porque todos toman [alcohol] y yo no, tenía mis límites, eso es importante para que te respeten (Ruth, 2023).

Ellos traen una forma y tú otra de cómo hacer las cosas. Pienso que hay que combinar: no todo lo que han hecho [los hombres] está mal pero, eso sí, tienes que saber tú hasta dónde puedes hacer una cosa [...]. Algo muy importante es el cambio de actitud con la gente; tener mucha paciencia para escuchar y resolver, porque somos del pueblo pero cada quien tiene su genio [carácter] (Milse, 2024).

4.5. Desafíos de la comunidad e instituciones para abrir camino a la participación político-social de las mujeres *ñuu savi*

La participación de las mujeres influye mucho: ellas tienen otro punto de vista diferente. En algunas cosas o temas, coincidimos con los hombres, pero ellas dan una opinión de otra forma, de otra manera; a veces mucho mejor, más pensada. Vemos un poco más allá; parece que no, pero sí estamos en todo, solo falta más de oportunidad (Ruth, 2024).

Las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal son parte de dos estructuras entrettejidas en la organización simbólica de género que se hallan en una constante tensión. En un primer nivel, está el orden comunitario donde se reproducen condiciones culturales de género que condicionan la participación político-social de las mujeres a una doble o triple jornada de trabajo, a la exclusión y la reproducción de la violencia de género. En un segundo nivel, está el Estado-nación que, pesar de marcos normativos legales que buscan la igualdad de derechos en hombres y mujeres (entre ellos los derechos político-electorales), sigue perpetuando la carga de género y el ser indígena de clase empobrecida. Las mujeres *ñuu savi* con escasos recursos económicos, educativos, relaciones sociales y de poder son excluidas y difícilmente tienen la oportunidad de participar en los espacios de la política formal de sus municipios u otros espacios de ese nivel, pese a la paridad de género que es un gran avance en materia de derechos políticos para mujeres indígenas, pero que se les deja solas con el ejercicio de su cargo.

La maquinaria estructural (patriarcal, clasista y racista) se ha perpetuado históricamente en los cuerpos de hombres y mujeres indígenas y se reconstruye; no es suficiente modificar el cuerpo normativo para los derechos humanos de los pueblos y mujeres indígenas en términos de los derechos político-electorales. Implica un reto de escucha,

análisis, reflexión, acompañamiento y organización de varios actores de ambos niveles en donde se encuentran las mujeres, considerando que el problema de la participación político-social no se da por una sola causa. La perspectiva de género contextual es base para generar cambios necesarios, sin separar dimensiones de espacios (privado-público) que inciden en la permanencia de la problemática. Esto implica armonizar estrategias a nivel legislativo, en el Sistema Normativo Interno, cambios en la cultura y estructura del orden simbólico de género de la propia comunidad y fuera de ella, y la implementación de políticas públicas integrales. Se necesita además de la desobediencia y rebeldía (acompañada) de las mujeres *ñuu savi* ante ese orden de género, porque sin la complicidad colectiva difícilmente se moverán las estructuras.

Es un desafío generar procesos de involucramiento colectivo a fin de conocer la estructura y dimensiones de la comunidad porque hay un desconocimiento de lo propio, además de tejer enseñanzas generacionales comunitarias con intervenciones (institucionales) culturales con temática de interlegalidad jurídica, artísticas, deportivas, intelectuales, educativas, de salud. Estas actividades deben tener objetivos claros hacia el fortalecimiento y la integración de las mujeres en todos los espacios comunitarios, así como prevenir y buscar erradicar la violencia simbólica de género en todas sus dimensiones. No hay duda que se requiere de un trabajo integral para que las mujeres perdamos el miedo y la vergüenza, “el qué dirían de mí”, no solo en el tema de la participación político-social sino en los demás ámbitos de la vida. Lo que no queda claro es el tiempo que llevarán estos procesos, pues las estructuras del orden simbólico de género no se derrumban de la noche a la mañana.

Al respecto las *ñuu savi*, aportan:

Así como llevan el Programa de Sembrando Vida, creo deben hacer uno con asuntos de mejorar la participación de las mujeres en la comunidad, que puedan involucrar más a las mujeres a todos los espacios pero también para los señores. Creo que, habiendo capacitación y apoyo económico, algo cambiaría para bien. Otra cosa muy importante es la educación: en la juventud se debe tocar esos temas [estructura comunitaria]. Mucha gente no sabe cómo funciona el pueblo, vamos aprendiendo con el tiempo y decimos así es ni modo porque nos vamos haciendo grandes y nos da miedo el cambio de algunas costumbres. Las mujeres podrían aportar más en temas de la comunidad porque son las que educan, las que están con los hijos, saben más de otras cosas que los hombres no; aparte, es importante que se valore lo que las mujeres aportan a la comunidad (Xóchilt, 2023).

Cuando los hombres participan, les afecta igual que a nosotras en lo económico porque tiene que dejar de trabajar para destinar tiempo al cargo. Pero en cuidar a sus hijos, llevar la casa [trabajos de cuidado], los animales, la siembra, todo eso

lo hacen las mujeres; ahí está la esposa e hijas mayores apoyándoles. Entonces tendríamos que ver cómo le hacemos con esa parte, que el esposo se involucre en serio en eso (Carolina, 2023).

Ruth (2024), quien fue Agente Municipal en dos ocasiones, afirma que a nivel comunitario:

Lo que facilitaría y animaría a participar a las mujeres sería que la familia te apoye: si la mujer participa, que el esposo cuide a los hijos. En cuestión de la comunidad, apoyar y tolerar más a las madres solteras porque tienen que llevar a sus hijos chiquitos. Tenemos que ser más tolerantes en esa parte: ellas van y cumplen, pero entender que no pueden dejar tanto tiempo a sus hijos es de respetar los tiempos que ellas establezcan y los miembros del comité cuidemos de los hijos en lo que se desempeña una actividad del cargo [tolerancia, responsabilidad y solidaridad temporal, pero no cambia el orden simbólico de género que permite que las mujeres sean condicionadas].

Algunos hombres ya han reconocido que sin el trabajo de las mujeres no pueden hacer nada, pero todavía hay personas que dicen: “hay que cambiar los comités porque quedan puras mujeres”, como haciéndolas menos. No aceptan que ellas estén ahí; los que piensan así son personas adultas, como de la edad de mi papá, [...]. Quizá sería bueno capacitación para ellos y para las mujeres hacer un buen trabajo para que ellos no puedan decir nada.

A nivel institucional:

Creo que si las mujeres tienen oportunidad de tomar un cargo grande, que lo tomen. A los hombres les importa mucho esa parte de las relaciones [de poder] que se hace con la gente que gobierna: les gusta porque se sienten importantes. También los hombres tienen más tiempo para andar en todo, pues solo sacrifican una parte, lo económico, pero si se relacionan bien para ellos es redituable porque de las mismas relaciones sale; entonces es como una inversión.

Considero que para cambiar eso el gobierno debe impulsar la participación de las mujeres, sobre todo acompañarnos cuando tenemos el cargo porque nos dejan solas. Con capacitación constante, no una vez al año, que haya un presupuesto destinado para las agencias municipales para impulsar ese tema [de la participación política], que la información sea más accesible y el pago como un tipo sueldo para sostener nuestros gastos. El contra peso sería la vigilancia y exigencia de la comunidad, así se involucran todos/as porque esto es un asunto de todos/as (Ruth, 2024).

En ambas comunidades, las mujeres confirman que una limitante para participar en el espacio público político-social es que la pareja no se involucra en la crianza de los/as hijos ni en los trabajos de la casa; sigue siendo una tarea exclusiva de mujeres. Otras investigaciones en la región de la Mixteca y otras regiones oaxaqueñas afirman lo mismo (Vázquez, 2011; Calderón, 2022).

En ese sentido, en un primer momento es un trabajo y reto de hombres y mujeres de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal continuar con el cuestionamiento y reflexión sobre los roles de género, ya que la condición de género es la primera limitante que enfrentamos las mujeres desde muy pequeñas, pues normalizamos exclusiones de derechos como el de la participación pública político-social. En un segundo momento, la condición de género se refuerza con el resto de la estructura social general, por lo que las diversas instituciones públicas pertenecientes al Estado deben involucrarse para conformar instituciones e implementar políticas públicas con perspectiva de género contextual que lleguen a la población más desfavorables, como el de estas dos comunidades. Cuestionar la condición de género dentro y fuera de la comunidad no es un asunto únicamente de mujeres *ñuu savi*: es un asunto que involucra al resto de la población porque de esa condición se beneficia toda una estructura social, económica, política, jurídica y educativa.

A nivel municipal, las dos comunidades tienen problemas con el presupuesto económico asignado: se queda retenido en los municipios, lo que dificulta la autonomía de la comunidad, el desarrollo de temas de ciudadanía y la participación pública de las mujeres, entre otros temas de interés de la población *ñuu savi*. Ello conlleva reformular la entrega del presupuesto anual de las comunidades que por derecho les corresponde. Es un tema de tensión constante entre el Sistema Normativo Interno de cada comunidad que no es respetado por la estructura de gobernanza municipal. Es otra forma de dominación y violencia institucional hacia los pueblos y mujeres indígenas en la que la etnia y la clase se cruza con el género, perpetuando la exclusión de las *ñuu savi* de los espacios público político-sociales y el discurso oficial de que las mujeres son las que no están interesadas en la vida pública política de sus comunidades o de otros niveles de participación.

Por otro lado, de acuerdo a la voz de las mujeres (tal como afirma Xóchilt de San Antonio Zahuatlán), existe un desconocimiento del sistema organizativo del pueblo. En mi caso, que también soy de la comunidad, no fue hasta el año de 2017 que empecé a preguntarme sobre la organización del Sistema Normativo Interno del pueblo. Lo que se desconoce del contexto comunitario no se puede nombrar, cuestionar ni cambiar; eso influye en la resistencia interna que tienen hombres y mujeres por cambiar costumbres que no benefician ni reconocen la participación pública político-social de las mujeres. De ahí fue

que nació y se reafirmó mi interés por abordar este tema, que considero necesario para tener comunidades más justas y equitativas con la vida de las *ñuu savi*.

Además, considerando las aportaciones de Ruth de Espereza el Espinal sobre la falta de apoyo y acompañamiento para las mujeres de las agencias municipales, implica mirar cómo la organización jerárquica de la política oficial del país olvida el sujeto colectivo que es la Agencia Municipal, considerando únicamente a los Municipios. Eso explica en parte el olvido y rezago en el que se encuentran las comunidades y mujeres *ñuu savi* respecto a la participación política del propio Sistema Normativo Interno y en sus Municipios, restándole importancia la forma de hacer política de las mujeres indígenas. Sin embargo, cada vez más se van sumando mujeres de ambas comunidades en distintos espacios de participación, a conocer sus derechos y buscar vías para hacerlos efectivos, reposicionándose en diversos espacios de participación público político-social.

Que las mujeres se encuentren en estos dos escenarios que interactúan entre sí, en constante tensión, abre más preguntas que respuestas para resolver la problemática. La realidad nos rebasa y representa un reto para el Estado en todos los niveles (federal, estatal, municipal), agencias municipales, agencias de policía y rancherías, instituciones no gubernamentales, educativas, académicas/os, comunidades, hombres y mujeres *ñuu savi* para convocar nuevas sensibilidades y posibilidades de equilibrar las relaciones de poder y género en la participación político-social:

Reflexiones finales

Y cuando hablamos tenemos miedo
de que nuestras palabras no se escuchen
ni sean bienvenidas,
pero cuando estamos calladas
seguimos teniendo miedo.
Así, que es mejor hablar y recordar
que nadie esperaba que sobreviviéramos
(Audre Lorde).

Que las *ñuu savi* de ambas comunidades hablen de su experiencia de participación político-social es parte de un proceso de politización de la vida comunitaria del pueblo de la lluvia, que las ubica en un contexto donde se ponen en juego una serie de condiciones y tensiones entre los derechos individuales y colectivos. Se trata de tensiones que siguen representando un reto para la democracia de un país tan diverso como el nuestro: ¿cómo se puede construir una representatividad más incluyente si no se conoce ni se considera a todas las mujeres indígenas? Por eso mi trabajo buscó abonar al tema de la participación política de las mujeres indígenas y rurales desde su contexto rural.

He podido reafirmar que el orden simbólico de género que organiza el espacio político-social de ambas comunidades dificulta la participación de las *ñuu savi* en cargos de alto grado por su condición de género, así como también que, históricamente, en su propia estructura las han contemplado para participar en el espacio público a través de los comités —a diferencia de los cargos de la democracia mexicana donde por años las mujeres indígenas no habían sido consideradas como sujetas políticas—. Así que, en este tejido de matices, fue necesario encontrar los nudos que dificultan y los desamarres que permitieron la participación de las mujeres en los espacios que les fueron negados, tanto en el modelo de ejercicio de ciudadanía liberal del Estado y como la ciudadanía comunitaria del Sistema Normativo Interno.

Por lo tanto, las *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal tienen un papel activo y representativo en su Sistema Normativo Interno, en el que se expresa una forma de participación ciudadana comunitaria ligada a la representación familiar con la festividad; se destaca la interacción entre los espacios privado y público, vinculada a su vida cotidiana, donde hay una estrecha relación del espacio doméstico y público comunal que se refleja en el sistema cívico-religioso, festivo, agrícola y oficios basados en su conocimiento ancestral, cruzado con su condición de género, edad y estado civil. Con ellas participando en

los comités de salud, educación, religioso, cofradía y comedor comunitario, multi-espacios vinculados al trabajo y bienestar colectivo, brota y cobra sentido lo que llamo participación pública político-social. No tienen el mismo reconocimiento, pero sí la misma importancia para que siga existiendo la comunidad en su sentido más amplio la identidad colectividad.

De modo que, haberme remitido al lugar donde las mujeres *ñuu savi* hacen vida cotidiana (el espacio privado), en el que desde pequeñas asumimos el trabajo de cuidados y se va tejiendo el entramado de relaciones de género y poder, fue la forma de dimensionar y politizar su participación en lo público, además de reformular la participación desde las *ñuu savi* que politizan los lugares donde se encuentran. Observar la comunidad como un espacio multidimensional conectada a una historia de colonización me permitió entender cómo se intersectan dos sistemas de organización y participación: Sistema Normativo Interno *versus* Derecho positivo electoral mexicano, que por su origen y objetivo están en una tensión constante; en poco o nada se ponen de acuerdo. Pero en ambos se asume que la representatividad y autoridad es masculina, lo que tiene como consecuencia la invisibilización y exclusión de las mujeres de participar con una ciudadanía plena en la construcción de la vida pública política comunitaria. En ese caso, ambos sistemas tienen la responsabilidad de asumir la problemática, invertir recursos materiales e intelectuales para integrar a las mujeres en los espacios de representación y toma de decisiones conforme a su contexto comunitario.

Sin embargo, en un contexto tan complejo como el de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal son pocas las posibilidades reales que tienen las mujeres para resistirse a la sociabilización de género, enraizada en el orden simbólico de género que las limita en su participación y además feminiza el trabajo de cuidados que no reconoce como importante. Bajo esa complejidad, apareció a lo largo de mi investigación que el trabajo y conocimiento del espacio privado se convierte en una herramienta para que ellas puedan participar en el ámbito público que se tambalea cada vez que se organizan, opinan, proponen, defienden y se integran para quedarse en la vida política comunitaria, arrebatando espacios inimaginables como la Agencia Municipal, develando las relaciones desiguales de género, de poder y la matriz de presiones que persisten obligando a cada comunidad a reestructurarse de manera emergente para seguir existiendo.

La tensión entre estos dos modelos: del Estado moderno y el Sistema Normativo Interno, que de raíz mantienen sus diferencias, con una ciudadanía liberal que pese a los cambios legales que ha realizado no alcanza en la práctica todavía a incorporar plenamente a las mujeres indígenas, no solo por su género, sino también por su clase social empobrecida y por pertenecer a una etnia subalterna, considerada una raza inferior según sus estándares, poco considera la diferencia y asume que todos cabemos en su concepto de ciudadanía; bajo esa generalidad obliga a renunciar al origen comunitario para aspirar la vida del liberalismo blanqueado. Se contraponen a la ciudadanía comunitaria que busca el bienestar colectivo, contempla a las mujeres pero solo en espacios generizados. Esperanza el Espinal asumió y reconoció que para sobrevivir con el espíritu comunitario (lo colectivo, la autodeterminación que se extiende a la vida cotidiana) frente a los cambios que trajo la migración masculina debían incorporar a la mitad que faltaba; a las mujeres, pese a las complicaciones que tienen para participar, son base necesaria para que puedan sostenerse como comunidad.

En un contexto más amplio, el camino que las mujeres indígenas y rurales han forjado para su participación política durante muchos años tiene que ver con una serie de condiciones que se fueron generando por procesos externos e internos de la comunidad, que descansa en espacios ganados para la toma de decisiones y representación en el ámbito político electoral y comunitario. Se concreta la paridad de género como una herramienta que les permitió ser votadas a nivel federal y municipal en condiciones de igualdad para desempeñar los cargos públicos. Sin embargo, el acceso no es para todas: es falso pensar que el ascenso de algunas mujeres al gobierno Municipal garantiza el de todas. Además, permite la participación forzada y, en su caso, manipulada; tampoco el trabajo de cuidados se ha reorganizado equitativamente para que la participación no represente una triple o más jornadas de trabajo.

A lo largo de mi trabajo se reafirmó que el orden jerárquico y desigual de lo privado es sostén del orden público que también es jerarquizado y desigual. Ello exige un reto e invita a continuar trabajando en esta línea de investigación con el fin de conocer, nombrar y prestar atención en la conexión concreta de ambos espacios para revalorar y distribuir los trabajos de cuidados que recaen en las mujeres, las coloca en una profunda inequidad y desigualdad de derechos en el orden social.

Para las *ñuu savi* no ha sido nada fácil ser reconocidas como sujetas políticas con derechos a la participación pública política comunitaria, ni salir del lugar de la subalternidad

de las propias dinámicas comunitarias y de la sociedad más general. Asimismo, a propias y extrañas/os les cuesta reconocer cómo politizar la participación que tienen a través de los cargos de bajo grado del espacio público social comunitario. La fuga de la desobediencia y la experiencia de las mujeres fue base para desmarcarme del discurso oficial de la participación política que se generaliza en la noción de ciudadanía liberal, el cual se queda corto e invisibiliza la presencia de las mujeres en diversos espacios comunitarios en donde también se define, toma forma y rostro lo político; la vida cotidiana, vinculada a la comunidad como espacio multidimensional que abarca lo histórico, territorial, cosmogónico, creencias, religión, saberes, afectos y prácticas, me obligaron ampliar el concepto. En ese caso, la puesta fue y seguirá siendo desde los principios que sostienen lo colectivo, ese entramado de relaciones que van más allá de la vida humana.

De ese modo, la participación público-político-social cobra sentido para ambas comunidades como una aportación o contribución para el pueblo a través de una actividad concreta de un cargo o comisión comunitaria que no está exenta de conflictos y tensiones. Es una obligación consensuada por medio de un acuerdo en común de la asamblea y se debe cumplir; se constituye una relación de poder que en muchos momentos es horizontal entre los cargos y la asamblea comunal. Como afirma Clara Fassler (2003), la participación puede convertirse en una herramienta de cambio social si se propone ese objetivo. Los resultados del trabajo de campo confirman que hay una diferencia cuando las mujeres participan en los cargos de alto y bajo grado, pues asumen su responsabilidad como un instrumento que permite el bienestar para todos en la comunidad, el cuidado colectivo cobra una mayor relevancia para ellas, dejando de lado la lucha del poder y del beneficio personal como se ha manifestado en algunas prácticas de agentes municipales y en los Municipios.

En ese sentido, las mujeres y hombres de ambas comunidades concurren a participar al espacio público político-social, no como ciudadanas individuales con derechos y obligaciones bajo el principio de igualdad del derecho positivo sino con múltiples ciudadanías (comunitaria, indígena, familiar...) y como parte de la comunidad del que todos conforman como ente colectivo y red de la vida comunal. Esta red no se abstrae del todo de los vínculos externos en materia de derechos individuales y cambios más estructurales que altera el orden simbólico de género, forjando cambios sustanciales en la participación de las mujeres *ñuu savi*. Así, aparece la migración masculina como un elemento clave que vino a

remover la dinámica comunitaria de la representación y participación de los cargos comunitarios para el caso de Esperanza el Espinal.

El concepto orden simbólico de género es relevante para explicar cómo, frente al olvido y abandono de las comunidades y del campo por el Estado, fueron los hombres de ambas comunidades quienes migraron primero para cumplir con su condición de género de sostener y proveer a la familia. En muchos casos, con el dolor que causa el desarraigo de la vida cotidiana comunitaria y enfrentarse a un mundo nuevo como Estados Unidos de Norteamérica, que a baja y alta escala, dependiendo del gobierno en turno, desprecia y criminaliza el ser migrante, hispano, mexicano e indígena.

Sin embargo, al intersectarse diversas opresiones en el contexto rural, la migración masculina por sí sola no es garantía de que se permitan espacios de participación para las mujeres, como lo muestra el caso de San Antonio Zahuatlán. Frente a la experiencia de Esperanza el Espinal, se necesita de otros elementos que se entretajan para que el Sistema Normativo Interno de la comunidad modifique sus normas; en esta última, influyó la cercanía de la ciudad de Huajuapán de León, su historia migratoria, el tipo de tenencia de la tierra, que las mujeres hayan tenido más oportunidad de salir a trabajar o a estudiar, tener acceso a programas culturales y deportivos de su Municipio y de Asociaciones Civiles, además de conocer la experiencia de otros municipios con mujeres con cargos de mayor grado de representación.

Los efectos de la migración generaron una nueva realidad para Esperanza el Espinal, que alcanzó a realizar algunos cambios de manera paulatina. De ese modo se abrió una brecha para que las mujeres incursionaran en el espacio público político, que hoy sostienen con su presencia y participación en los cargos comunitarios. Fue todo un replanteamiento y discusión entre todos, con una serie de sentimientos encontrados y dudas, pero finalmente fue una decisión colectiva y así se sostiene por el momento.

Debido al hecho de que sean comunidades de origen indígena, el concepto de interseccionalidad es fundamental: no se puede pensar la opresión de género sin la opresión de clase y raza. Se cruzan diversas desigualdades estructurales y sistemáticas que condicionan la vida de hombres y mujeres. Desde luego, para promover la participación político-social de las *ñuu savi* no basta un solo elemento (emergente) como la migración, el principio de paridad de género o programas como el PSV para que en automático se cambien

prácticas machistas que se nutren del sistema patriarcal-capitalista-colonial. En estas comunidades se necesita que confluyan una serie de procesos internos y externos para cambiar dinámicas de exclusión y sostener un proceso de politización de la participación de las mujeres sin eliminar lo colectivo (lo que nos involucra a todes).

Cruzando los surcos: ¡sí participamos!

Del sistema de cargos de cada comunidad, fueron la Casa de Salud, el Comité festivo, la Cofradía, la Organización de la Vela Perpetua y la Agencia Municipal los espacios donde las mujeres hacen experiencia, se organizan, toman decisiones, pueden incidir, hacerse escuchar, problematizar su realidad colectiva e individual, y donde también se destaca su liderazgo y conocimientos, que con el tiempo son apreciados y tomados en cuenta para ocupar cargos de alto grado. En este entramado de relaciones, ellas asumen y ejercen una ciudadanía que responde a su propia cosmovisión de la vida en el territorio, representación comprometida con la colectividad, con valores y emociones convertidas en motor para participar y sostener lo comunitario.

No obstante, las *ñuu savi* enfrentan una serie de implicaciones y retos en el momento de participar representando un cargo comunal en el espacio público político-social, como las dimensiones de la violencia estructural y simbólica de género dentro y fuera de las comunidades. Frente a esta dura realidad es que desde su participación transforman el hacer política, reafirman la colectividad, organización, el consenso integrando sus voces y presencia, conectan lo privado con lo público; además, revelan los retos que tienen como pueblos de la lluvia para desmontar el orden simbólico de género y del Estado en términos de hacer efectivo los derechos humanos para hombres y mujeres *ñuu savi*.

En ese sentido, en ambas comunidades la Casa de Salud hasta el momento es un espacio sexuado donde participan únicamente mujeres. Su Comité tiene una estructura interna, conformado por un equipo de trabajo de tres a cinco mujeres máximo; su principal función es brindar atención básica e impulsar la salud preventiva a través de campañas y pláticas. Se convierte a su vez en un espacio de cruce de saberes con el conocimiento que ya tienen del manejo de plantas medicinales con los nuevos que van adquiriendo: su conocimiento se extiende a temas de violencia que experimentan las mujeres, a problemas del presupuesto económico de la Agencia Municipal para la salud e igualmente van conociendo cómo se estructura su sistema de cargos. No obstante, no deja de ser un espacio

jerarquizado y feminizado al que no se le otorga un valor y reconocimiento, por lo que las mujeres se ven obligadas a realizar actividades extras para desempeñar su cargo.

Por otro lado, en las dos localidades la fe religiosa trasciende a la obligación y participación activa comunitaria, pues se expresa principalmente a través de la ciudadanía familiar y se refleja en la organización de la festividad. En estas poblaciones, la fiesta propicia un ambiente de encuentros, desencuentros, convivencia, gozo y disfrute; se reafirman lazos de hermandad, corresponsabilidad y generosidad. Aparte, frente a la individualidad se manifiesta el sentido comunitario de la no acumulación, se ofrece, da y recibe al mismo tiempo. En la organización es donde radica la diferencia. Por un lado, San Antonio Zahutlán mantiene firme la estructura de sus seis mayordomías masculinizada y adultocéntricas, mientras que en Esperanza el Espinal funciona como un Comité rotativo familiar, convirtiéndose en una ciudadanía familiar.

En ese sentido, los cargos y responsabilidades del Comité de la festividad no son individuales: es un Comité que involucra a varias familias nucleares a través de la creencia religiosa, tradiciones y saberes ancestrales las mujeres de Esperanza el Espinal, quienes cobran un papel relevante en la organización y toma de decisiones. Para equilibrar las relaciones desiguales de género que se dan al interior de las familias y se reproducen en el Comité de la festividad, las mujeres se han replanteado la forma de integrarse. No ha sido fácil formar parte de todas las actividades, pero han logrado liderar comisiones negadas por su condición de género. La ciudadanía familiar les convoca a posicionarse frente al mandato de género, que va de la mano con la experiencia previa de participación en otros espacios y va ligada con el ejercicio de su ciudadanía individual, comunitaria e indígena.

La Cofradía de ambas comunidades, aunque con distintas dinámicas de organización, es un espacio poroso donde se filtran saberes del ámbito privado a lo público. No solo se trata de cocinar: es un lugar complejo de relaciones sociales generizadas, poder, prestigio, cultura e identidad —elementos que interactúan en distintos niveles en la articulación del sistema de cargos cívico-religioso—. El trabajo y participación pública de las mujeres asegura la reproducción de la vida festiva, la generosidad y reciprocidad comunal, que se inscribe en sus cuerpos porque finalmente son las que aportan el conocimiento, tiempo y energía vital en cada comida comunitaria. De modo que la Cofradía se convierte en el espacio donde su

participación pública se politiza; sin su trabajo no sería posible sostener el sistema de cargos cívico-religioso ni el sentido comunitario que nos distingue a través del compartir.

En esa misma dimensión de los cargos religiosos, de manera compleja y sincrética, se constituye un modo de participación político-social de las mujeres de San Antonio Zahuatlán. En contraste con Esperanza el Espinal, es través de la Vela Perpetua del Santísimo que las *ñuu savi* —quienes tienen restringido espacios de la vida política de la comunidad por su condición de género— que se les ha permitido acceder al espacio público, ser reconocidas como una mujer con cargo, salir del entorno familiar y de la comunidad, tener voz propia y mantenerlas presente en el sistema de cargos comunitario.

La fe católica es un punto de partida (ambivalente y paradójico) para observar un tejido de relaciones intra y extracomunitarias. A través de la correspondencia, 13 comunidades se mantienen hermanadas; al mismo tiempo, son mujeres las protagonistas que no solo cuidan de los elementos religioso-rituales como la cera, flores, cirios, velación y rosarios, sino que también convocan, organizan y lideran el encuentro de Velas Perpetuas. Su participación en el espacio de la iglesia les ha permitido mostrar sus habilidades de organización, resolver, opinar y observar otros problemas que presenta la comunidad, de modo que, aún con las contradicciones que hay en la relación mujer-religión, las *ñuu savi* tienen poder y presencia en el espacio público como sujetas políticas a través de esa vía. Su participación no se queda únicamente en el lugar religioso: es puerta para sostener una ciudadanía activa, ejercer derechos individuales y colectivos.

Definitivamente, la participación político-social de las mujeres *ñuu savi* de ambas comunidades son procesos de politización tanto de los espacios (feminizados) como de su hacer política comunitaria, cuyo interés principal es el bienestar colectivo y la correspondencia a su comunidad —que responde al ejercicio de sus múltiples ciudadanías, las cuales entran en tensión por su condición de género.

“Ya tenemos un referente”: mujer-Agente Municipal

En el recorrido contextual de la participación de las mujeres *ñuu savi*, se corrobora que la brecha que dejó la migración masculina de Esperanza el Espinal no pudo sostener el orden simbólico de género que albergaba únicamente la participación política de los hombres. Fue un parteaguas para colocar a las mujeres como participantes visibles y activas dentro de los espacios predominantemente masculinos. Sin embargo, influyeron otros elementos como la

educación en las mujeres (y hombres), cambios generacionales, cercanía a la ciudad, programas culturales y deportivos, y referentes de mujeres autoridad de otros municipios cercanos.

Los procesos de cambios del sistema de cargos en las agencias municipales llevan otro ritmo por ser sociedades históricamente situadas en contextos de pobreza, violencia sistemática entre otras situaciones poco favorables. En lo cotidiano, se van resolviendo o sobrellevando derechos básicos de subsistencia; no hay un replanteamiento sobre si es necesario o no cambiar el Sistema Normativo Interno. Los cambios se generan después de una crisis emergente provocada en este caso por la migración; aun así, fue y continúa siendo todo un proceso. En un inicio, las mujeres asistían a las asambleas y ocupaban cargos de menor grado para representar al esposo, hijo y hermano. Tuvieron que pasar muchos años para que se fueran abriendo camino por méritos propios y ser perseverantes. Sin embargo, su mejor herramienta fue su presencia: reconocerse como sujetas políticas con obligaciones y derechos de estar en los espacios públicos políticos.

La integración y participación de las mujeres implica cambios, sorpresa, aceptación, conflicto y negociación en las relaciones de poder y de género; su presencia en los espacios públicos desestabiliza el orden simbólico de género instituido en los cargos comunitarios y abren camino para la genealogía de mujeres Agentas Municipales. De ese modo, han estado construyendo una política desde la comunidad basada en el principio del consenso y a su ritmo, camino que no ha sido fácil pues existen tensiones, retos, motivaciones de ánimo y desánimo, hasta la experiencia de diversos tipos de violencia de género.

En la realidad está costando mucho trabajo para que las mujeres indígenas y rurales puedan participar en el espacio público político. Pese a que hoy en día se habla mucho sobre la perspectiva de género en las políticas públicas y paridad de género, en la práctica es difícil cambiar actitudes machistas sin un proceso continuo de reflexión en diversos espacios de educación formal e informal. Cuesta reconocer socialmente que las mujeres *ñuu savi* hacen política mediante su participación; persiste el no reconocimiento e invisibilización de su participación político-social. La proyección ideológica del orden simbólico de género jerarquiza y valoriza los espacios de participación. Finalmente, a causa de los mecanismos misóginos dentro y fuera de la comunidad las mujeres encuentran muy difícil su participación política.

Una vía a la participación pública de mujeres

En San Antonio Zahuatlán, el Programa Sembrando Vida se convirtió para las mujeres en una ruta de acceso a la vida pública social, de trabajo y económica, a medida en que abrió campos de acción y deliberación sobre las cuestiones de interés colectivo y de su ser mujer en la comunidad. Aunque el PSV fue temporal, aún no se logran dimensionar con precisión los cambios individuales y colectivos que permanecerán después de que termine, ya que se extendió por dos años más (hasta 2026).

En cinco años del PSV se renovó el vínculo del territorio-tierra con las beneficiarias/os: las mujeres manifestaron su alegría y satisfacción de ver sus tierras abandonadas por años ahora “llenas de vida” por los árboles. Además, son poseedoras de la tierra a través de un acta de posesión, reforzaron relaciones comunitarias, fueron organizadoras y protagonistas de diversos eventos culturales, deportivos, económicos, talleres y encuentros de experiencias. Ello facilitó que las mujeres desarrollaran otro tipo de capacidad de agencia, una voz y rostro en el resto de la comunidad de forma no tradicional, al ser las interlocutoras frente al Estado y tener un pago por su trabajo de sembradoras y ahora de productoras.

Sin embargo, como pasa con la mayoría de los programas gubernamentales, buscan resultados de forma inmediata a problemáticas que se vienen arrastrando de años, desconocen el contexto en sus dimensiones, la organización y dinámica comunitaria, las relaciones de género y de poder; por lo tanto, se reduce a cumplir el objetivo del programa en términos de número. Pese a que el PSV tiene un diseño bastante completo en términos de rescate del campo e incluso una perspectiva de género —que en la práctica se limita a integrar a mujeres, buscar la igualdad de números y responsabilidades en las/os beneficiarias/os—, carece de una reflexión y acción para promover la distribución del trabajo de cuidados que recae en las mujeres. Muchos de los problemas que ellas enfrentan a la hora de participar en lo público viene justamente por la falta de equidad del trabajo de cuidados (se mundo privado regularmente no se toca). De ahí que la perspectiva de género institucionalizada no es garantía para las mujeres (indígenas y rurales): es una contradicción constante de los programas que tienen una perspectiva de género únicamente narrativa.

No se lograron aprovechar las potencialidades del programa como la disposición de interés y tiempo de la gente, lo económico, el gusto por las plantas, tener y trabajar la tierra,

los vínculos con actores clave de la comunidad, la capacidad de convocar a los talleres, encuentros, la organización, conocimiento y capacidad de agencia que ya tienen las mujeres. En la experiencia de las/os sembradoras, persiste la afirmación sobre actividades sociales (culturales y deportivas) que no pasaron por el consenso previo de las/os beneficiarias, lo que propició situaciones de subordinación. Pese a que había condiciones para sembrar autonomía desde, con y para las mujeres, y contribuir a mejorar el ejercicio de ciudadanía *ñuu savi*, en la práctica el PSV se quedó limitado: dejó de lado los principios comunitarios como la asamblea, la escucha, el consenso, el tequio y lo colectivo —elementos clave que, si se articulan en el contexto, pueden ser herramientas potentes para un cambio social comunitario—.

Finalmente, no escuchar la crítica constructiva de las y los beneficiarios, que el PSV solía considerar como oposición o desacreditación, permitió que cometiera los mismos errores de políticas públicas pasadas. Ahora toca esperar los alcances individuales y colectivos que resulten de estos siete años del programa, lo que abre una línea de investigación.

El miedo a ser exhibidas públicamente

La violencia es un elemento que atraviesa la participación político-social de las mujeres; se expresa en diversas dimensiones de su hacer política y aturde no solo a quien la experimenta, sino también al resto de las mujeres de la comunidad. La actuación sistemática, a modo de violencia simbólica de género, se convierte en un mecanismo del sistema patriarcal para excluir, obstaculizar y complicar la participación pública político-social de las *ñuu savi*. La presencia y participación pública político-social de mujeres *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal en el Sistema Normativo Interno ha puesto en juego los principios del orden simbólico de género que organiza la estructura de los cargos comunitarios, en la cual la figura del hombre es el instrumento simbólico (y material) que el sistema patriarcal tiene para dominar el espacio público político. Históricamente, en la mayoría de las culturas se ha experimentado esa dominación, que se ve amenazada cuando las mujeres llegan a cargos de decisión para quedarse.

Eso ocurrió en Esperanza el Espinal cuando las mujeres empezaron a asistir a la asamblea general; posteriormente, ocuparon cargos negados por su condición de género hasta dejar el precedente de mujeres con cargo de Agente Municipal. Luego las *ñuu savi* de San

Antonio Zahuatlán, con su presencia organizativa en la Vela Perpetua, el Programa Sembrando Vida e integrarse al Partido Morena con fines de representación, fueron adquiriendo un tipo de agencia y presencia pública en los espacios poco tradicionales para ellas.

En ese sentido, un punto de convergencia entre lo público y lo privado es el trabajo de cuidados de la casa, familia, animales, entre otros, que recae en las mujeres; el espacio privado se ve amenazado y alterado por la ausencia femenina de forma tradicional, pese a que siguen realizando dicho trabajo. La transgresión al orden simbólico de género alberga en las mujeres de ambas comunidades el temor al castigo, a la pérdida de la familia, a quedarse solas, a ser exhibidas públicamente como malas, chismosas, infieles, locas. Son síntomas y prácticas de la violencia simbólica de género que experimentan las mujeres *ñuu savi* cuando deciden participar públicamente y desobedecer el mandato de género socialmente asignado e integrase a espacios de participación para los cuales no fueron consideradas de inicio —truncando procesos de politización de las mujeres indígenas y rurales—.

Un ramillete de estrategias y retos

Frente a los escenarios complicados que enfrentan, se obligan a buscar estrategias para desarrollar una participación más llevadera y placentera. La familia se vuelve clave para distribuir la carga de responsabilidades y de trabajo del espacio privado: contar con una red familiar de apoyo es base para que ellas continúen participando en diversos cargos. Las mujeres también expresan que fortalecer sus relaciones de amistad (comadres, amigas), al igual que con su equipo de trabajo, les permite tener confianza de platicar sus problemas y dudas, hablar de lo que viven en sus hogares y de las situaciones que enfrentan en sus cargos: se convierte en una herramienta que les ayuda a liberarse y a no sentirse solas. En ese mismo sentido, compartir la experiencia del cargo con su círculo más cercano (familia, amigas, comadres y el resto de la comunidad) permite animar a otras mujeres a ocupar un cargo y, lo más importante, compartir las herramientas para enfrentar dificultades, por lo que transmitir el conocimiento del cargo se vuelve potente para las que continúan.

Ruth menciona que hizo un grupo de WhatsApp con las otras mujeres Agentes Municipales para compartir información, acompañarse, resolver dudas y situaciones familiares; de ese modo no se sentía sola ni la única que pasaba por circunstancias complicadas. Sus compañeras con cargo también enfrentaban condiciones similares y se

compartían consejos para resolverlos. En ese caso, los diversos medios de comunicación se convierten en una herramienta para mantenerse presentes, compartir conocimientos, dudas, problemas y su posible solución.

Otra herramienta más general es la educación: contar con estudios formales (e informales) es un elemento clave para que las mujeres puedan resolver algunos tipos de violencia que enfrentan, en razón de que el conocimiento te permite acceder a un tipo de poder para proceder según la circunstancia y también genera la posibilidad de ocupar cargos de mayor grado.

La comunidad tiene el reto de replantearse la integración de las mujeres en los espacios que le son negados, pero también la distribución de los cuidados de forma más equitativa. Es una reflexión y demanda que las *ñuu savi* de ambas comunidades enunciaron en distintos momentos del trabajo de investigación. Tienen claro que el tiempo que ellas emplean en el trabajo de la casa no es igual para los hombres: las responsabilidades para sostener a la familia recaen más en ellas. En parte, las que no participan o evitan hacerlo tienen una carga excesiva de trabajo de cuidados y no cuentan con una red de apoyo familiar o tienen un esposo con actitudes machistas muy marcadas. Si se quieren comunidades fortalecidas para enfrentar los retos actuales de los rostros del neoliberalismo y sus efectos en las comunidades *ñuu savi*, es fundamental integrar a las mujeres y la juventud en la participación, representación y toma de decisiones —e incluso a la niñez en las dimensiones de lo comunitario—. A través de sus instituciones, al Estado le toca acompañar, facilitar los medios necesarios para sostener procesos comunitarios contextuales, no imponer ni dirigir según su criterio desarrollista.

De los sueños, encuentros y desencuentros

Como parte de mi reconocimiento de ser mujer *ñuu savi* de San Antonio Zahuatlán —de saber hoy que pertenezco a ese grupo de personas del pueblo de la lluvia, que salimos de nuestra tierra pero que no se va del todo—, me identifico como una mujer indígena migrante local con acceso a espacios de educación formal e informal. Como tal, entro y salgo del entorno comunitario constantemente. Por un momento, llegué a pensar (como investigadora) que mi metodología la podía desarrollar sin mayor problema apelando al principio del consenso, acuerdos y a la acción participativa. Sin embargo, fue difícil realizar todos los talleres con las *ñuu savi*. Hubo varias oportunidades de que algunas pudieran asistir a

encuentros regionales y nacionales sobre el tema de la participación política (con gastos cubiertos), pero unas no pudieron y otras no quisieron. Fue difícil aceptar que la comunidad tiene otro ritmo, otro tiempo, pero no pierdo la esperanza de que en algún momento suceda.

Sin embargo, hablar y profundizar de la participación político-social desde los espacios donde ellas se encuentran, la reflexión de sus respuestas a mis preguntas, fue despertar el significado de su participación en lo comunitario. Ello me llevó a mirar la dimensión que tiene lo que hacen, el costo físico y emocional, sus sueños, esperanzas, preocupaciones, indignación, cansancio y lo que falta para abrir los espacios de participación en mejores condiciones para ellas y para resto del colectivo. De los pocos talleres que logramos realizar, debido a sus tiempos y ocupaciones, fue encontrarnos hablando de su hacer política, reflejarse en otras mujeres, compartir y discutir las problemáticas que enfrentan y socializar las estrategias para participar.

Hablar y apoyar en la participación de las *ñuu savi*, con mis limitaciones, fue reconectar la raíz que sostiene nuestra complicidad y camino. Mi formación académica resulta una herramienta para temas administrativos y legales que las *ñuu savi* desconocen; también reconozco que hay un desconocimiento de la dinámica comunitaria más íntima, ésa que se teje en lo cotidiano y no empata con mis prácticas pero que es puente para abrirnos camino a construir y reconstruir la comunidad desde otras miradas que se acerquen más a una vida digna. Pese a que a veces me digan “pareces urbana” por no tener hijes, no estar casada, manejar un medio de transporte o estudiar y, por otro lado, en espacios urbanos, “tú no eres de la ciudad, ¿verdad?”, esas contradicciones que habito en lo excéntrico me permitieron tener sentimientos encontrados y herramientas metodológicas para reflexionar sobre los huecos que tiene el derecho positivo democrático y su perspectiva de género, reconocer la participación, la forma de hacer política y ejercer las múltiples ciudadanías de las mujeres de San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal.

Finalmente, ese tejido de adentro y afuera de la participación pública político-social de las *ñuu savi* abrió la puerta de posibilidades de cuestionar y hacerle fisuras al orden simbólico de género a nivel personal, familiar y comunitario —posibilidades que se puede trasladar a la reflexión del ejercicio de otros derechos individuales y colectivos—. Desde la coyuntura de cambios y permanencias, en ellas, en mí y en ambas comunidades, nos tocará por el momento seguir jalando hilo para continuar caminando juntas y concretar sueños

colectivos e individuales sin garantía de que todo está ganando o perdido en la participación político-social de las *ñuu savi*, donde el interés es por la vida misma.

Por último, se abre una serie de retos y preguntas que pueden ser camino o dirección para continuar la reflexión de futuras investigaciones tanto propias como para otras investigadoras: ¿cómo se puede subsistir en dos sistemas de gobierno con ideas distintas de hacer política? ¿Cómo se concilia el sujeto colectivo con el individual? ¿Cómo el orden jurídico incide en la transformación del orden simbólico de género vigente en la comunidad sin transgredir lo colectivo? ¿Cómo se diseñan políticas para promover la participación política de las mujeres en contextos rurales desfavorables? ¿Cómo se acompaña a las mujeres que ya están participando en espacios públicos políticos? ¿Qué canales o espacios tienen las mujeres para compartir su experiencia de participación político-social?

*Hacederas de estrellas caminan en la
larga noche, pero nada importa, porque
ellas mismas se iluminan.*

*Yakuaa ma kani jika da ña'an sikaku tiun,
Soma iyo va'a tyi xituun da ña'nu ma daa
Nuu jika daa ini itya.*

Griselda Sánchez [la More], 2022.

BIBLIOGRAFÍA

Fuente Primaria

Diario de Campo (2021-2024). San Antonio Zahuatlán y Esperanza el Espinal

Entrevista (2022-2024). En San Antonio Zahuatlán, Oaxaca

Efrén Pastor Martínez
Erika Martínez González
Fidelina Beltrán Méndez
Milse Villalva Villalva
Rita Martínez Martínez
Sofía Martínez Bedoya
Teresa Martínez Olivera
Xóchitl Pastor Martínez

Entrevistas (PSV)

Angelica Méndez
Efraín Vázquez
Efrén Pastor Martínez
Erika Martínez González
Luciana Cruz Cruz
Luis Rodríguez Ramírez
María Cordero Vázquez
Sofía Martínez Bedoya
Teresa Martínez Olivera

Entrevista (2022-2024). En Esperanza el Espinal, Oaxaca

Blandina Vázquez Rosario
Carolina Flores
Emilia Rodríguez Martínez
Francisco Salvador Cruz González
Gildardo Vázquez Herrera
Leovigilda Rodríguez
Nahui Olin González
Pablo González González
Ruth Martínez Vázquez
Say Ramírez Rodríguez

Fuente Secundaria

- Aguirre Pérez, Irma (2003). "Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional". Cuicuilco. pp. 105-129.
- Albaine, L (2020). "Violencia Política de género. Leyes y protocolos en América Latina" Madrid, España.
- Amorós, Celia (1985). "Hacia una Crítica de la razón patriarcal", Barcelona España, (ed.), Anthropos.
- Anguiano, María Eugenia (1991). Migración y derechos humanos. El caso de los mixtecos, Estudios Fronterizos, del Colegio de la Frontera Norte, Núm. 26, septiembre-diciembre de 1991.
- Aranda Bezaury, Josefina (1998). "La experiencia organizativa de las mujeres cafetaleras de la CEPCO", *Revista Acervos*, Boletín de los archivos y bibliotecas de Oaxaca: 58- 64.
- Arias. P (2000). "Las migrantes de ayer y de hoy", en D. Barrera Bassols y C. Oehmichen (2010) [eds.]. *Migración y relaciones de género en México*. México. GIMTRAP-UNAM-IIA, pp. 185-202.
- Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira (2001). "Familias en transición y marcos conceptuales en redefinición", *Papeles de Población*.
- Arizpe, Lourdes (1973). Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías", México, Secretaría de Educación Pública.
- Avendaño González, Luis E. A. (2013). Usos y costumbres en las comunidades indígenas bajo la teoría del Neoconstitucionalismo, *Revista de Geografía Agrícola*, pp. 89-98
- Barrera Bassols, Dalia (2002). *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, México: GIMTRAP.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del Pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI editores, México, D.F.
- Bartra, Armando (2019). "Experiencias desnudas: el lugar del acontecimiento en la historia", UAM-X pp. 11-17 y 279-328.
- BENHABIB, Seyla (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. En: Amorós, Celia (ed.) *Feminismo y ética*. ISE-GORÍA, Instituto de Filosofía-Anthropos, Barcelona.

- Bernal Díaz, Rosa Elena (2000). “Los sentimientos de injusticia y desigualdad en las mujeres con participación social en los sectores populares” en Dalia Barrera Bassols (comp.) *Mujeres, ciudadanía y poder*. México: PIEM el Colegio de México, pp. 95-160.
- Besserer, Federico (1988). *Internalización de la fuerza de trabajo y conciencia de clase en la comunidad mixteca migrante de San Juan Mixtepec: análisis de la historia de vida de Moisés Cruz*. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Bonfil Sánchez, Paloma (2002). “Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia” en Dalia Barrera (coord.), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, México, GIMTRAP, pp. 67-98.
- Bonfil Sánchez, Paloma (coord.), Camelia Gaspar Martínez, Irene Hernández Bautista, Marilyn Ramón Medellín y Dulce Patricia Torres Sandoval (2019). *Democracia pendiente y en camino. Una mirada propia a la participación y la violencia política contra mujeres indígenas*. Gimtrap AC, México.
- Bonfil Sánchez, Paloma, Barrera Bassols Dalia, Aguirre Pérez Irma (2008). “Los espacios conquistados: Participación Política y liderazgo de las mujeres indígenas de México”, México, D.F., Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, D.F.
- Bonfil, Paloma (1999). “Las alfareras de las ollas morenas. Las mujeres indígenas en su construcción como sujeto social”, tesis para optar por el grado de Maestra en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.
- Bonfil, Paloma y Theres Höchil (2016). De la intervención a la autoconstrucción de mujeres indígenas, (coord.) Cabrera, Raúl y Landázuri Gisela, UAM-X., Coyoacán, México.
- Bourke, Joanna (2003). “Fear and Anxiety: Writing About Emotions in Modern History”, *History Workshop Journal*, pp. 16-113.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Argentina, Paidós Studio.
- 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: el feminismo comunitario*, Bilbao, España, ACSUR, pp. 10-25.
- Calderón, Andrea (2022). “Mujeres mixtecas incursionando en la política local. Cuotas de paridad y relaciones de género en la microrregión Sayultepec-Tilantongo”, 2017-2019. Tesis de Doctorado, En Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México.

- Campos, F. Javier y Fernández de Sevilla, Osa (2003). *Doscientos años de Vela al Santísimo Sacramento en el Monasterio del Escorial (siglos XVII-XVIII)*, Estudios Superiores del Escorial, Madrid, España.
- Casado González, Estela (2003). “Crecer como mujeres, Ciudadanía rural en Veracruz”, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco, México, D.F.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010). “Etnografía Feminista” en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representación social*. México, UNAM CEICH. pp. 221-225.
- Castillo Vega, Alejandra (2016). Democracia, Participación y Feminismo, Revista Anales, Séptima Serie. N 10/2016.
- Chisaguano, Silverio (2006). La población indígena del Ecuador. Quito, Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC.
- Chowning, Margaret (2010). “La feminización de la piedad en México: Género y piedad en las cofradías de los españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los Arzobispados de Michoacán y Guadalajara” en Brian Connaughton (Coord.), *Religión, política e identidad en la independencia de México*, UAM-BUAP, México.
- Combahee River Collective (1977). “A Black Feminist Statement”, en Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (Eds.) (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Womewwn of Color*, New York: Kitchen Table, Womwn of Color Press, pp. 210-218.
- Connell, R.W. (1997). “La organización social de la masculinidad”, en T. Valdés y J. Olavarria (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Isis Internacional, Chile, pp. 31-48.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2023). Gobierno federal, Congreso Federal de los Estados Unidos Mexicanos.
- Cornwall, Andrea y Anne Marie Goetz (2005). “Democratizing Democracy: Feminist Perspectives” *Democratization*. 12, 783-800.
- Cortez, Carlos (2014). Capítulo “Formas de trabajo para la investigación acción”. Capítulo en el libro “Investigación y Acción social. Formas de trabajo, experiencias y reflexiones.”, UAM, México.
- Cortez, Carlos y Penso, Cristina (2022). Capítulo “Estrategias sociales, políticas públicas y relaciones de poder”, en el libro “Recorriendo veredas para colaborar en el Desarrollo Humano Sostenible”, UAM, México.

- Crenshaw, Kimberl  e (1989). "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167.
- Csordas, T. J. (1994). "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", en T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-24.
- Cuadernos del Sur, Revista de Ciencias Sociales (2020). El binomio mujeres-cocina: experiencias de Oaxaca. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IISUABJO), año 25, número 49.
- Cubillos, Almendra (2015). La importancia de la Interseccionalidad para la investigación feminista, *Ox  mora Revista Internacional de   tica y Política*, núm. 7. Otoño, 2015, pp. 119-137.
- Cume, Aura (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en *Participación y política de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, (coord.) Andrea Pequeño, Quito, Ecuador, Quito.
- Cume, Aura (2014). La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. Tesis doctoral, CIESAS, México.
- Curiel, Charlynnne (2014). "Participación política femenina en la Mixteca de Oaxaca: de usos y costumbres, organizaciones sociales y partidos políticos" en Bordi Vizcarra, Ivonne (comp.) *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismo, transnacionalismos y protagonismos*. UAEM-Plaza y Valdez: México.
- Curiel, Charlynnne (2015). La política de la costumbre y el "Pueblo" de las mujeres. Participación femenina en San Miguel Tlacotepec. En *Repensando la participación política de las mujeres. Discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario*, editado por Charlynnne Curiel, Holly Worthen, Jorge Hernández Díaz, et al., IIS UABJO, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 87-125.
- Curiel, Charlynnne, Hernández-Díaz, Jorge, Worthen, Holly (2015). "Los dilemas de la política del reconocimiento en México" Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas, México, D.F., AEMI.
- Curiel, Och  y (2013). *La nación heterosexual*. Bogotá, Brecha lésbica. pp. 100-108.

_____ (2014). "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias", en Espinosa, Yuderkys; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.)

- (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, pp. 325-334.
- Dalton Margarita (2003a). "Las presidentas municipales en Oaxaca y en los usos y costumbres", en Dalia Barrera y Alejandra Massolo (copms.) *El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, México, GIMTRAP e Instituto Nacional de las Mujeres, pp. 237-280.
- Dalton Margarita (2012). *Democracia e igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Dalton, Margarita (2003a). "Zapotecas, chinantecas y mestizas: mujeres presidentas municipales en Oaxaca", en *Anthropológica*, año. 7, vol. 14, núm. 1-2, pp. 73-94.
- De Barbieri, M. Teresita (1991). "Los ámbitos de acción de las mujeres", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, núm. 1, pp. 203-224.
- Del Valle, Teresa (1995). En Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Citado por Teresa del Valle, en "El espacio y el tiempo en las relaciones de género".
- Díaz Gómez, Floriberto (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuuiktsënää'yën-ayuuikwënää'ny-ayuuik mēk'äjtën*, Programa Universitario México Nación Multicultural, México, D. F.
- Escobar, Arturo (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA-CLACSO, "El desarrollo de nuevo en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina", pp. 25-65.
- Espinosa Damián, Gisela (2000). "Las mujeres de San Miguel Teotongo a la hora de la lucha ciudadana" en Dalia Barrera Bassols (comp.) *Mujeres, ciudadanía y poder*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.
- Espinosa Damián, Gisela (2003). *Sólo soy una mujer*, Zoila Reyes Hernández, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, ciudad Universitaria, Exhacienda Cinco señores, Oaxaca, México.
- Espinosa Damián, Gisela y Aída Hernández Castillo (2013). "Nuevas actrices políticas en el medio rural mexicano: logros y desafíos de las mujeres indígenas y campesinas", en

Tanalís Padilla (coordinadora) El campesinado y su persistencia en la actualidad mexicana. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (2011). Feminismo popular. Tensiones e intersecciones entre el género y la clase, en Espinosa, Gisela y Lau Jaiven Ana, *Un fantasma recorre el siglo, luchas feministas en México, 1910-2010*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

_____ (2014). “Contribuciones de las mujeres indígenas al quehacer político de los movimientos sociales”. Veredas: Revista del pensamiento sociológico. 2014, Vol. 15, núm. 28. México: UAM-X, Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Relaciones Sociales.

_____ (2020). “Surcando la investigación cooperativa con jornaleras del valle de San Quintín”. En: Rodríguez, L., Krapovickas, J. et al. *Asalariadas rurales en América Latina. Abordajes teóricos-metodológicos y estudios empíricos*. Uruguay: Universidad de la República, pp. 66-86.

_____ (2024). “México: tierra, territorio y género. Quebrantos en el orden patriarcal”. *Revista Española de Antropología Americana* 54 (2):223-235.

Espinosa, Yuderkys (2014). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano*, 184, pp. 7-12.

Esteban, M. L. (2001). “Embodied anthropology: Anthropology from oneself”, *AM-Revista della Società Italiana di Antropologia Medica*, monográfico, Medical Anthropology and Anthropology, n. 11-12, octubre, Perugia.

Falquet, Jules (2017). “La combinatoria straight. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales”. *Descentrada*.

Fanon, Frantz (2007). “Los condenados de la tierra”. Argentina: Kolectivo Editorial Último Recurso, pp. 25-33.

Farias, María del Carmen (2022). Participación política de personas indígenas en Nuevo León. Antecedentes, avances y resultados, en *De la Práctica que nos lleva a la teoría, el papel de las mujeres indígenas en las zonas metropolitanas en México*, (coords.) Mendoza Ibarra José F., Pérez G. Zenaida, Martínez Julieta, Aguirre S. Víctor N., Universidad de Monterrey, Nuevo León, México.

Fassler, Clara (2003). “Participación de las mujeres. Mitos y realidades”. Ponencia presentada en el Plenario Nacional de la CNS Mujeres por Democracia, Equidad y Ciudadanía, Montevideo, mimeo.

- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ (2013). *La inacabada revolución feminista: mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México D.F., Ediciones Desde Abajo.
- Fernández, A.M. (2017). “Haciendo met-odhos”, en: *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Colecciones son Fronteras.
- Gallardo, Alfonso (2022). Ley de migración mexicana, el pacto mundial para la migración y las mujeres indígenas. Análisis cualitativos desde una perspectiva de género, en *De la Práctica que nos lleva a la teoría, el papel de las mujeres indígenas en las zonas metropolitanas en México*, (coords.) Mendoza Ibarra José F., Pérez G. Zenaida, Martínez Julieta, Aguirre S. Víctor N., Universidad de Monterrey, Nuevo León, México.
- Gandini, Luciana, Narváez, Juan Carlos (2021). De la esperanza a la militarización: agenda de la política migratoria durante el primer año de la 4T.
- García De los Santos, Damara (2022). Empoderamiento y participación política en mujeres de la comunidad de Zaragoza, en *Políticas Social y Derechos Humanos*, (Coords.) Verdugo A., Luz M, Castro G. Martín, Soto R. Dulcina Guadalupe, Academia Nacional de Investigación en Trabajo Social, Universidad Autónoma de Yucatán., pp. 189-225.
- Gargallo Francesca, López Lili, Mogrovejo Norma, Espinosa Yuderlys, Pastor Cordero Elsa, Ragazzini Irene (2021). “Las Cómplices, Narrativas feministas de aprendizaje en movimiento”, *La complicidad de tejer entre las rebeldes mujeres ñu savis, de la Mixteca, Oaxaca*, México, Palapa Editorial El Rebozo.
- Gargallo, Francesca (2008). “Para pensar cómo deconstruir el feminismo hegemónico en nuestra América. A manera de provocación-reflexión”. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, II (2), pp. 17-29.
- Garzón López, Pedro (2016). Ciudadanía indígena, del multiculturalismo a la colonialidad del poder. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid.
- Giard, Luce (1999). Segunda parte. Hacer de comer. En Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar, UIA- ITESO*, México, pp. 151-174.
- Giddens, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época de la sociedad contemporánea*. Ed. Península, Barcelona.

- González Luna, Ana María (2009). La política lingüística en México entre Independencia y Revolución (1810-1910), Università Statale di Milano, Bicocca.
- González Montes, Soledad e Iracheta, Pilar (1987). “La violencia en la vida de las mujeres campesinas: el distrito de Tenango, 1880-1910” en *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, PIEM/El Colegio de México.
- Grossberg, Lawrence (2009). “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad”, en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero -junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, pp. 13-48.
- Gudynas, E y Acosta A (2011). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.
- Haraway, Donna (1991). “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en Haraway Donna, *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*, Madrid, España, Ediciones Cátedra, pp. 251-312.
- Hermann Lejarazu, Manuel (2020). Señoríos mixtecos. Su dimensión histórica, geográfica y territorial, México, El Colegio Mexiquense. CIESAS, ciudad de México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.) (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS, PUEG/UNAM.
- Hernández Díaz, Jorge y Anabel López Sánchez (2007) “El régimen electoral de usos y costumbres: una reproducción del régimen de partidos, el caso de Chiquihuitlán de Benito Juárez”, en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI Editores.
- Hernández García, Milton G. (2021). Sembrando Vida desde el corazón de nuestra tierra, Voces campesinas e indígenas sobre un programa de desarrollo rural, Editorial del Suplemento *La Jornada del Campo*.
- Hernández Núñez, Abigail y Francisco López Bárcenas (2004). *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la Mixteca Oaxaqueña*, México, REDES, Tejiendo la Utopía.
- Hernández, R. Aida (1998). “Construyendo la utopía. Esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI”, en *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, R. Aída Hernández (ed.), CIESAS/COLEM/CIAM, México, D.F.
- Hill Collins, Patricia (1990). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.

- Hooks, bell (2008). Sororité: la solidarité politique entre les femmes, en E. Dorlin (ed.), *Black feminism, Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan.
- Juan Martínez, Víctor Leonel (2015). Construcción de la ciudadanía, poder local y desarrollo en municipios oaxaqueños de Sistemas Normativos Internos, tesis para optar por el grado de Doctor en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.
- Kabeer, Naila (1998). *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo* (tr. Isabel Vericat). México: PUEG-IIIE-UNAM / Paidós, col. Género y sociedad, nro. pp. 353.
- Kaltmaier, O. (2012). "Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad, y poder", en: Corona, S. y Kaltmeier, O. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. México: Gedisa, pp.25-54.
- Lagarde, Marcela (1996). "Género y feminismo, Desarrollo humano y democracia", Madrid España, J.C. Producción, Grafistaff.
- Ley Municipal para el Estado de Oaxaca (2003). La Quincuagésima Séptima Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.
- López Bárcenas, Francisco (2017). *El Régimen de la Propiedad Agraria en México, Primeros Auxilios Jurídicos para la defensa de la Tierra y los Recursos Naturales*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A. C. Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A.C. México.
- Lugones, María (2010). "Towards a decolonial feminist". *Hypatia*, 25 (4), pp. 742-759.
- _____ (2011). "Hacia un feminismo descolonial". La manzana de la discordia, 6(2), julio-diciembre, 105-119.
- Falquet, Jules (2003). Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales, Publicado en la revista Desacatos, México (CIESAS), pp. 75-112.
- Fassler, C (2007). "Participación de las mujeres. Mitos y realidades". Ponencia presentada en el Plenario Nacional de la CNS Mujeres por Democracia, Equidad y Ciudadanía, Montevideo, Mimeo.
- Jarqin, Soledad (2015). Mujeres de Oaxaca, Instituto Municipal de las mujeres, Municipio de Oaxaca de Juárez.

- Krook Mona, Lena y Restrepo Sanín Juliana (2016). Género y Violencia Política en América Latina, Conceptos, debates y soluciones. Vol. XXIII, núm. 1, enero-junio. pp. 127-162.
- Lau Jaiven, Ana (2011). Emergencia y Trascendencia del neofeminismo, en Espinosa, Gisela y Lau Jaiven Ana, *Un fantasma recorre el siglo, luchas feministas en México, 1910-2010*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F. p. 63.
- Le Breton, D (2002). *Antropologie du corps et modernité*, Presses Universitaire de France, París.
- Lyon, M. L. y J. M. Barbalet (1994). "Society's body: emotion and the "somatization" of social theory, en T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 48-66.
- Marshall, T. y Bottomore T. (1998). Ciudadanía y clase social, Alianza Editorial, Madrid.
- Massolo, Alejandra (1994). "Los medios y los modos, Participación política y acción colectiva de las mujeres" México, D.F., El Colegio de México, Pedregal de Santa Teresa, México, D.F.
- Méndez, Georgina (2013). "Mujeres Mayas-kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones", en Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Sylvia Marcos, Carmen Osorio Hernández, *Senti-pensar el género: perspectiva desde los pueblos originarios, México*, IINPIM, A.C., Red de Feminismos Decoloniales, La Casa del Mago, pp. 21-61.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenology of Perception*, Península, Barcelona.
- Mohanty, Chandra (2008). "Bajos los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.) María Vinós (trad.) *Descolonizando el feminismo: teoría y prácticas desde los márgenes*. pp. 1-20.
- Moss, William (1991)." La Historia Oral: ¿Qué es y de dónde proviene?" en Dora Schwarzstein (comp.), *La Historia Oral*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Muñiz, Elsa (2002). "Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, México", UAM-A/Miguel Ángel Porrúa.
- Muñiz, Elsa (2010). "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñiz (coord.) *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. México: Anthropos-UAM-A.

- Nelson, N (1979). "Women must help each other": The operation of personal networks among buzaa beer brewers in Mathare, Kenya" en Caplan, P. y Bujra, J.M. (eds.) *Women united, women divided. Comparative studies of ten contemporary cultures*. Bloomington: Indiana University Press.
- Núñez, C. (1996). "Educar para transformar. Transformar para educar". México: IMDEC, pp. 53-71.
- Ochoa Muñoz, Karina (2005). BUSCANDO LA TIERRA LLEGAMOS: Territorio, espacio, múltiples públicos y participación política de las mujeres en el municipio de Calakmul, Campeche, tesis para optar por el grado de Maestra en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.
- Olivera, Mercedes, Bermúdez, Flor y Arellano, Mauricio (2014). "VII. Participación y exclusión. El ejercicio del poder de las mujeres marginales", en Olivera Mercedes *et.al, Subordinaciones estructurales de género: las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*, Ciudad de México, CESMECA-Juan Pablos Editor, pp. 207-264.
- Oyèronké, Oyéwùní (2017). "La invención de las mujeres, Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género", en la frontera, Bogotá, Colombia.
- Paredes Julieta y Guzmán Adriana (2016). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*, comunidad Mujeres creando DED, La Paz Bolivia. p. 39.
- Pastor, Elsa (2019). "Nos negamos al olvido": mujeres *ñuu saavi*, exclusión del derecho a la tierra y violencia simbólica de género en San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca", tesis para optar por el grado de Maestra en Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.
- Pastrana Peláez, Sergio Alejandro (2012). Desaparición de las lenguas indígenas.
- Pateman, Carole (1989). "Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship", en Gisela Bock y Susan James (comps.), *Beyond Equality and Difference*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Pateman, Carole (1995). *The Sexual Contract*, Stanford University Press.
- Pearce, J. (2015). "Avanzamos porque estamos perdidos". Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento". En: Leyva, X. et al. Prácticas otra de conocimiento(s). *Entre crisis, entre guerra*. México y otros países: Cooperativa Editorial Retos y otras editoriales. Tomo II, pp. 323-352.
- Pérez, Gañán, Rocío (2017). "El Fuego que arde en las calles, también arde en la cocina". Mujeres indígenas y otras formas de hacer política en los espacios rurales del Buen

- Vivir ecuatoriano y el vivir Bien boliviano”, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. pp.96-120.
- Perrot, Michelle (2009). *Mi historia de las mujeres*, Primera edición, Buenos Aires, FCE.
- Peyloubet, Paula (2014). “Del rango epistémico al saber común”, *Revista de Antropología Experimental*, no 14, pp. 55-81.
- Phillips, Anne (1996). “Género y teoría democrática”, Programa Universitario de Estudios de Género, IIS-UNAM, México, D.F.
- Quijano, Anibal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Ragazzini, Irene. “Economías Comunes en la Mixteca, el Alcance de las Instituciones Económicas Comunes en la Resistencia a la Economía de Mercado y la Construcción de Autonomía”, tesis de maestría, Argentina, Maestría en Economía Social, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina, 2011.
- Rappaport, J. (2015). “Avanzamos porque estamos perdidos”. Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento”. En: Leyva, X. et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. México y otros países: Cooperativa Editorial Retos y otras editoriales. Tomo II*, pp. 356-380.
- Reddy, William M. (1991). *The Navigation of feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- Rive, Richard (2012). “La banca”, en Broad, Charlo (Coord.), *Todos cuentan: narrativa africana contemporánea (1960-2003)*, México, UNAM, pp. 117-126.
- Rivera-Cusicanqui, S. (1990). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas sociales*, 11, pp. 49-75.
- Rodríguez, Abelardo (2011). *Memoria administrativa del Distrito Norte de la Baja California 1924-1927*, UABC, Mexicali, 3ra edición.
- Rouse, Roger (1991). *Mexican Migration and the social space of Post-Modernism en Diaspora*, num.1.
- Rousseau, J.J. (2004). *contrato social*, Espasa, Madrid.

- Rubin, Gayle (1986). “*El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*”, *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 030. Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 112-113.
- Salazar Zarco, Ana Lilia (2019). El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo / doméstica en el bajo mixe en Oaxaca, México. Una lectura desde la teoría crítica latinoamericana y los feminismos latinoamericanos y de lo común. Tesis doctoral, UNAM, México.
- Sánchez, Miguel Griselda (2022). Hacedoras de estrellas, Oaxaca de Flores Magón, en los talleres de Producto Grafico el Castro.
- Sartori, Giovanni (1987). ¿Qué es la democracia?, *Rizzoli Libri*, Milán.
- Scott, W. Joan (1986). “*Gender: a Useful Category of Historical Analysis*” Traducción Marysa Navarro. pp. 104-106.
- Sierra, Teresa (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos; en *Desacatos*, Año 7, No. 31, septiembre-diciembre. CIESAS. México.
- Suárez, Concepción (2018). “Somos las que caminamos, Encarnar la autodeterminación emancipadora a través de la participación en la lucha por tierra y territorio en los Altos de Chiapas”, tesis para optar por el grado de Maestra en Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.
- Taylor, Charles (2003). Multiculturalismo y la política del reconocimiento, fondo de Economía, Sevilla.
- Terán Enríquez, Adriana (2008). Los derechos de la mujer: media luz de la ilustración, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Topete Lara, Hilario (2005). “Cargos y otras yerbas”. *Dimensión Antropológica* 33, 91-115.
- Tuñón Pablos, Enriqueta (1997). El otorgamiento del sufragio femenino en México, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de filosofía y letra.
- Tuñón Pablos, Esperanza (2011). El frente único pro derechos de la mujer durante el cardenismo, en *Un fantasma recorre el siglo luchas feministas en México, 1910-2010*, (coords.) Espinosa Damián Gisela y Lau Jaiven Ana, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F. pp. 95-123.

- Tuñón, Esperanza (1991). De la sombra del fogón a la luz del actuar colectivo: la experiencia de las cocinas populares. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 36 (145), pp. 89-99.
- Valladares de la Cruz, Laura (2007). “Transgredir y construir una vida digna: El encuentro de la doctrina de los derechos humanos entre las mujeres indígenas en México.” En *Simbolismo y poder*, coordinado por María Eugenia Olavarría, 35-67. México. Editorial Porrúa-UAM Iztapalapa.
- Valladares de la Cruz, Laura y Pérez Lizeth (2010). “Las encrucijadas de la ciudadanía de las mujeres indígenas. Experiencias de las Ñahñu del municipio de Amealco, Querétaro”, en Castro Domingo, Pablo y Héctor Tejera Gaona (coord.) *Participación y ciudadanía en México*, UAM-CONACYT-Juan Pablos editor. México, pp. 109-144.
- Valladares, Laura (2017). Cosechando esperanzas a través de los cambios generacionales: del derecho de las mujeres al feminismo indígena culturalmente situado, en Barrera, Dalia y Hernández, Lucrecia, *Mujeres Indígenas, Participación social y política y transformaciones generacionales*. Gimtrap A.C., Ciudad de México.
- Vargas, Virginia (1979). “El aporte de la rebeldía de las mujeres”, *Jornadas Feministas EMAS/CIDHAL/GEM/COVAG/APIS*, México.
- Vázquez García, Verónica (2011). Usos y costumbres y ciudadanía femenina, México, D.F., Miguel Ángel Porrúa.
- Vázquez García, Verónica (2011). *Usos y costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales 1996-2010*, Miguel Ángel Porrúa, Colegio de posgraduados, CONACYT. México, D.F.
- Vázquez Miguel, Marcos Arturo Leyva Madrid y José Rentaría Pérez (2007). “Santiago Ixtlayutla”, en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México. D.F. Siglo XXI Editores, pp. 250-267.
- Vázquez Miguel, Marcos Arturo Leyva Madrid y José Rentaría Pérez (2007). “Santiago Ixtlayutla”, en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México. D.F. Siglo XXI Editores, pp. 250-267.
- Vázquez, Germán y Angélica Reyna (2011). Retos, problemáticas y políticas de la población indígena en México, Porrúa, México, D.F.
- Velasco, Max Calvillo (2002). “Los gobernadores del Distrito Norte 1920-1923” en Catalina Velázquez Morales (coord.), *Baja California: Un presente con historia*, Tomo II, UABC, 1ra edición, Mexicali.

- Velasco, Yuriria (2022). Participación de las mujeres indígenas y la política. Una brecha y un desafío, en *De la Práctica que nos lleva a la teoría, el papel de las mujeres indígenas en las zonas metropolitanas en México*, (coords.) Mendoza Ibarra José F., Pérez G. Zenaida, Martínez Julieta, Aguirre S. Víctor N., Universidad de Monterrey, Nuevo León, México.
- Velázquez C. María Cristina (2003). “Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: Contraste y paradojas”. En Diagnóstico de la discriminación hacia la mujer indígena, (coord.) por Paloma Bonfil Sánchez y E.R. Martínez Medrano. México D.F. CDI.
- Viveros, Mara (2008). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate feminista*, núm. 52, Ciudad de México, pp. 1-17.
- Viveros, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Vizcarra Bordi, Ivonne (2002). “Las otras Santas del Sustento” en la fiesta de San Miguel la Labor: una (re) construcción social de género en el sistema de cargos”. En Cargos, fiestas, comunidades, editado por Eduardo Andrés Sandoval Forero, Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek. UACM: Estado de México.
- Von Werlhof, Clauida (2015). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado*. México, Cooperativa el Reboso.
- West, Candace y Don H. Zimmerman (1999). “Haciendo género” en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson, (comps.) *Sexualidades, género y roles sexuales*, Buenos Aires, FCE. pp. 109-143.
- Zaragoza Bernal, Juan M. (2013). Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión, *ASCLEPIO*. Revista de historia de la medicina y de la ciencia, 65.

Fuentes electrónicas

- Adichie, Chimamanda Ngozi (2009). “El peligro de una historia” http://www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/chimamanda_adichie.pdf, consultado el 6 de octubre de 2021.
- Alcoff, Linda (2002). “Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista”, http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/cristina_palomar/2.pdf, consultado el 14 de marzo de 2022.

- Bernal Olarte, Angelica (2006). "Mujeres y participación política. El desencanto por la política o la nostalgia por lo comunitario", Santo Domingo, República Dominicana, INSTRAW, disponible en www.un-intraw.org, consultado 8 de diciembre del 2021.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (2001). "La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza", <http://bibliotecapsicologia.org/Investigacion/Bordieu>, Fundamentos de la Simbólica Bourdieu y Passeron.pdf, consultado el 10 de diciembre de 2024.
- Centro de estudio de las mujeres y paridad de género, (CEMPAG): <https://congresooaxaca.gob.mx/centros-estudios/CEMPAG.htm>, informe (2020), consultado el 8 de noviembre de 2023.
- Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED): <https://www.gob.mx/cenapred>, consultado el 21 de abril de 2020.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2022) <https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Paginas/Consideraciones2022.aspx>, consultado el 11 de abril de 2022.
- Coordinación General del Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca, (Coplade): www.oaxaca.gob.mx/coplade/directorio/, consultado el 3 de junio del 2020.
- Dalton Margarita (2002). "Mujeres presidentas y el poder local en Oaxaca", México, CIESAS, Unidad Golfo, Xalapa, Veracruz., disponible en: [www.ciesas - golfo.edu.mx](http://www.ciesas-golfo.edu.mx).
- Deere, C., y León, M. (2005). "La Brecha de género en la propiedad de la tierra en América Latina. *Estudios Sociológicos*", 23 (68), 397-439. <http://www.jstor.org/stable/40420879>, consultado el 10 de febrero de 2017.
- Del Valle Teresa (1990). Las coordenadas espacio-temporales en la construcción de los sistemas de género, *El espacio y el tiempo en las relaciones de género*. Web del centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME: <http://www.archivo-chile.com>.
- Durkheim, Emile (1978). *Las reglas del método sociológico*, Ed. Pléyade, Buenos Aires
- EDUCA OAXACA (2010). "Usos y Costumbres y derecho indígena", disponible en: www.usosycostumbres.org/uyc.htm, consultado 20 de marzo de 2022.
- Expediente: CDDH/579/(28)/OAX/2008 /Defensa de los Derechos Humanos de Oaxaca: https://www.ddhpo.org/wp-content/uploads/2024/04/InformeEspecial_30-07-2008.pdf, consultado el 20 de junio de 2025.

Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (ONU-Mujeres (2019): <https://www.un.org/es/2013/07/onu-mujeres-entidad-de-las-naciones-unidas-para-la-igualdad-de-genero-y-el-empoderamiento-de-las-mujeres/>, consultado el 15 de marzo de 2023.

Guber, Rosana (2001). “La Etnografía, Método, Campo y Reflexividad” <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/guber-r-2001-la-etnografia.pdf>, editorial norma, Colombia, consultado el 20 de marzo de 2022.

<https://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/presentacion/PE2024/DECRETO%20FORMULAS%20Y%20VARIABLES.pdf>, consultado el 5 de febrero de 2024.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020) <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=202610005>, consultado el 4 de noviembre de 2021.

Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) <https://www.gob.mx/inmujeres>, consultado el 9 de marzo de 2020.

Observatorio de Participación Política de las Mujeres de Oaxaca: observatorio-de-participacion-politica-de-las-mujeres-de-oaxaca-buenas-practicas-para-replicar-marisol-vazquez-pinon.pdf, consultado el 15 de mayo de 2025.

Plamper, Jan (2014). Historia de las emociones: caminos y retos. *Cuadernos de Historia Contemporánea* Vol. 36, 17-29. http://dx.doi.org/10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46680.

Registro Agrario Nacional (RAN) <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/phina>, consultado el 19 de febrero de 2020.

Scribano, Adrián, y Angélica de Sena (2009). “Construcción de conocimiento latinoamericano: algunas reflexiones desde la autoetnografía como estrategias de investigación”, en *Revista Moebio*, núm. 34, marzo, pp. 1-15, recuperado el 18 de septiembre de 2021, <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=S0717554X2009000100001&lng=en&nr-m=iso&tlng=en>.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT): <https://www.gob.mx/semarnat/prensa/informa-semarnat-estrategia-contra-deforestacion-y-tala-ilegal?idiom=es>, informe, 2019.

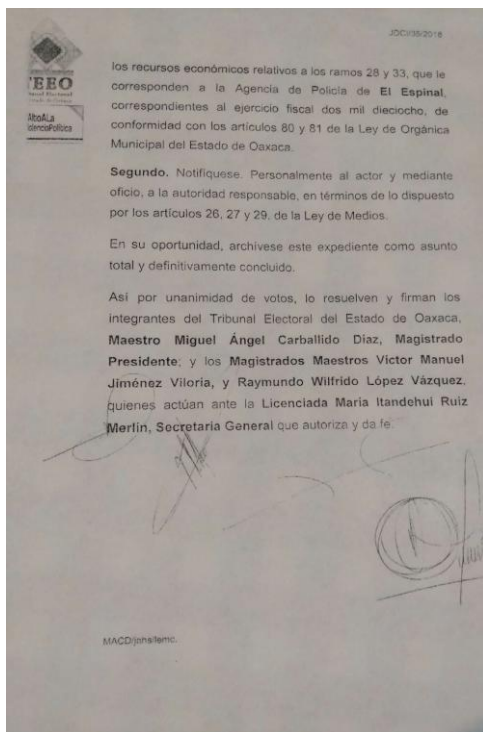
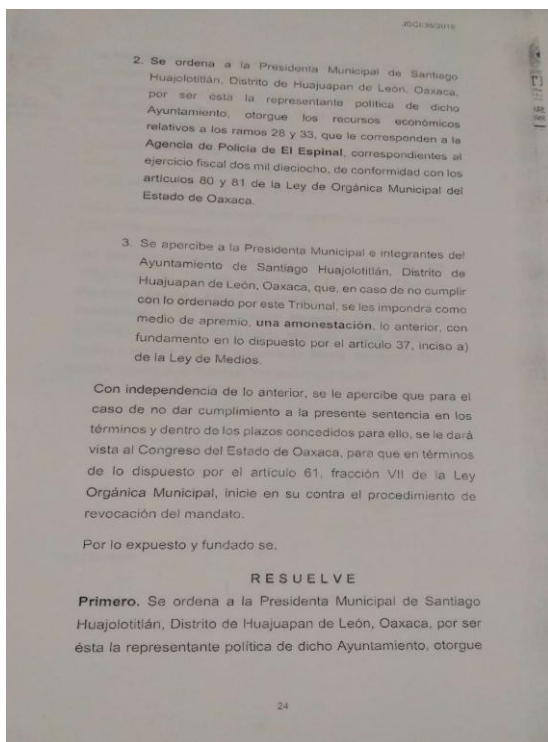
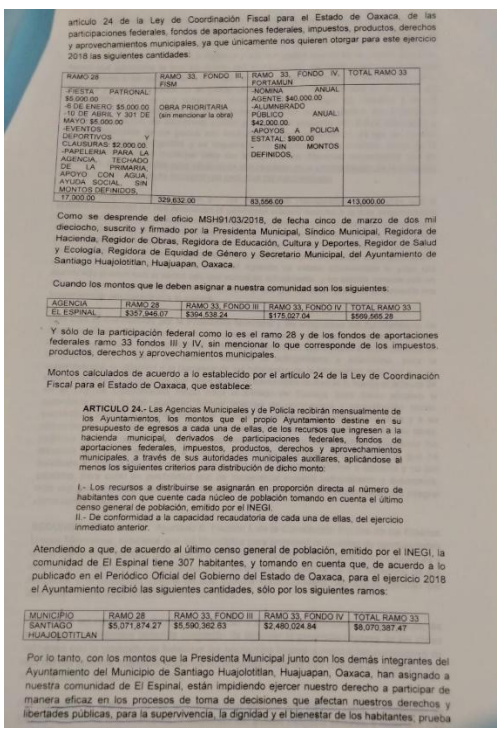
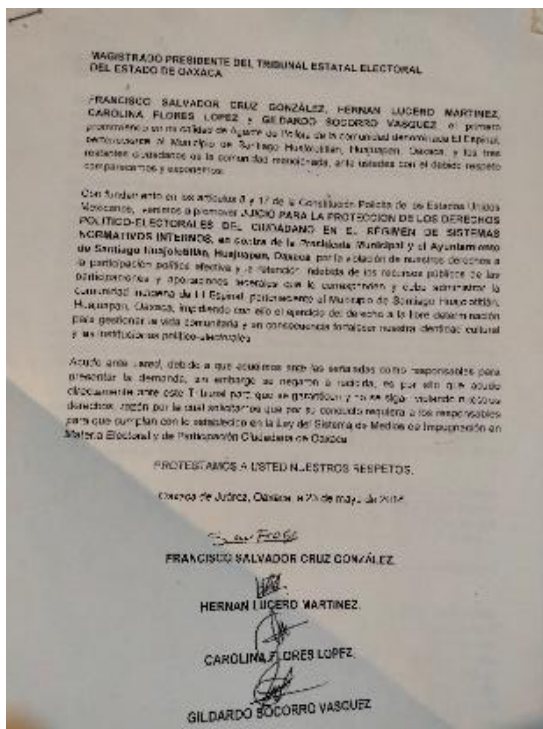
Tequio Jurídico Asociación Civil; <https://lacoperacha.org.mx/mujeres-chontales-exigen-reconocimiento-comuneras/>, consultado el 18 de diciembre de 2022.

Terraciano, Kevin (2013). “Los Mixtecos de la Oaxaca colonial. La Historia Ñudzahui del Siglo XVI al XVIII”http://www.fondodeculturaeconomica.com/subdirectorios_site/libros_electronicos/dede_la_imprenta/006227R/files/terraciono_los%20mixtecos%20de%20la%20oaxaca.pdf, consultado 2 de octubre de 2021.

Vázquez, Verónica (2001). “Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano: ¿la costumbre o la ley del Estado?” <http://www.pa.gob.mx/publica/pdf/pa071805.pdf>, consultado el 14 de noviembre de 2016.

Zaragoza, Juan Manuel (2013). “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión”, *Asclepio* 65(1): e012.dio:<http://dx.dio.org/10.3989/Asclepio.2013.12>

Anexo 1



Galería fotográfica (2021-2024)



San Antonio Zahuatlán, entre las nubes/ Foto: Elsa P.C.



Esperanza el Espinal, entre la cañada/ Foto: el acompañante.



El Santísimo de la Vela Perpetua/ Foto: Elsa P.C.



Mujer Agente Municipal/ Foto: E.E.



Mujeres de la Vela Perpetua / Foto: Elsa P.C.



Alistando la entrega del cargo / Foto: Elsa P.C.



La Cofradía también un espacio de disfrute / Foto: JY



“Sin nosotras no hay fiesta” / Foto: Elsa P.C



PSV, “nuestras plantas” / Foto: Elsa P.C.



Taller en la C.A.C. Nopalera / Foto: Luis R.



Taller en la C.A.C. Mojonera / Foto: Luis R.



Taller en la C.A.C. Canoa / Foto: Emmanuel