



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

MAESTRÍA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

POTENCIALIDADES DE LA ORGANIZACIÓN DE
MUJERES DEL CIPO-RFM, PARA LA CONSTRUCCIÓN
DE OTRA ECONOMÍA EN SAN MARTÍN ITUNYOSO,
OAXACA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS
EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR.

TESIS

Que como requisito parcial para obtener el grado de
MAESTRA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

Presenta

NADIA ALEJANDRA JIMÉNEZ ORTIZ

Bajo la supervisión de la Doctora María Almanza Sánchez



Chapingo, Estado de México, diciembre 15 de 2021



APROBADA



POTENCIALIDADES DE LA ORGANIZACIÓN DE
MUJERES DEL CIPO-RFM, PARA LA CONSTRUCCIÓN
DE OTRA ECONOMÍA EN SAN MARTÍN ITUNYOSO,
OAXACA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS
EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR.

Tesis realizada por NADIA ALEJANDRA JIMÉNEZ ORTIZ bajo
la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobado por el
mismo y aceptada como requisito parcial para obtener grado
de:

MAESTRA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

DIRECTORA



Dra. MARIA ALMANZA SÁNCHEZ



ASESORA:

Dra. MARIA VIRGÍNIA GONZÁLEZ SANTIAGO



ASESORA:

M en C ALMA ROSA MORA PIZANO

INDICE

LISTA DE FIGURAS -----	VI
LISTA DE CUADROS -----	VII
DEDICATORIAS -----	VIII
AGRADECIMIENTOS -----	IX
RESUMEN GENERAL -----	XII
ABSTRACT -----	XIII
CAPITULO I. INTRODUCCIÓN-----	1
CAPITULO II. ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS -----	10
2.1 CRISIS CIVILIZATORIA O EL COLAPSO DEL MODERNO SISTEMA MUNDO -----	10
2.1.1 Dispositivos de acumulación en el contexto neoliberal -----	11
2.1.2 Colonialidad de género, un enfoque interseccional de la problemática-----	16
2.2 PROCESOS AUTONÓMICOS INDÍGENAS -----	22
2.2.1 Autonomías indígenas, concepto y aproximaciones-----	23
2.2.2 Saberes, instituciones y prácticas comunitarias -----	28
2.3 ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA, APORTES PARA UNA AUTOGESTIÓN COMUNITARIA -----	32
2.3.1 Horizontes, principios y nociones esenciales -----	33
2.3.2 La economía popular como punto de partida -----	37
2.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS -----	45
2.4.1 Taller vivencial “Tequio de saberes por un trabajo digno” -----	47

**CAPITULO III. LA LUCHA DE LAS MUJERES MAGONISTAS DEL CIPO-RFM
A 23 AÑOS DE SU NACIMIENTO -----51**

3.1 DE 1997 A 2001, UNA ORGANIZACIÓN DE ORGANIZACIONES -----53

**3.2 EL PROYECTO LIBERTARIO MAGONISTA DEL CIPO – RFM
DESPUÉS DE LA ESICIÓN -----55**

3.2.1 Estructura política y organización territorial. ----- 57

3.2.2 Repertorio de lucha; acción directa y procesos de formación ----- 65

**3.3 ECONOMÍAS COMUNITARIAS AUTOGESTIVAS, LA EXPERIENCIA
MAGONISTA EN LA CREACIÓN DE COOPERATIVAS DE TRABAJO ----- 74**

**CAPITULO IV. VISIBILIZAR PARA TRANSFORMAR, CONSTRUYENDO LA
MATRIZ DE DOMINACIÓN DESDE LA MIRADA COLECTIVA DE LA GUI
YUÚ CHAÁNAÄ -----79**

4.1 MAPEANDO EL TERRITORIO- TIERRA -----81

**4.2 EXPRESIONES DEL ACTUAL CICLO DE DESPOJO EN EL
TERRITORIO TRIQUI -----91**

4.2.1. Marginación, principal dispositivo expropiatorio ----- 91

**4.2.2 Clientelismo, elemento constitutivo del disciplinamiento y la cooptación en el marco
de la legalidad institucional----- 99**

4.3 REFLEXIONES EN TORNO AL PATRIARCADO ANCESTRAL----- 105

4.3.1 El lugar de la mujer en la cosmovisión triqui ----- 106

4.3.2 Sistema de parentesco y herencia----- 112

**CAPITULO V. CONFIGURANDO EL ESQUEMA DE ECONOMÍA POPULAR
DE SAN MARTIN ITUNYOSO ----- 118**

**5.1. VISUALIZANDO EL TERRITORIO DESDE UN ESQUEMA DE
ECONOMÍA MIXTA----- 120**

5.1.1 Economía empresarial capitalista ----- 120

5.1.1.1 Explotación laboral en campos agrícolas----- 121

5.1.1.2 Patrones de consumo, productos industrializados ----- 124

5.1.2 Economía pública estatal----- 127

5.1.2.1 Partidas presupuestarias y provisión de bienes y servicios----- 128

5.1.2.2 Distribución de recursos a través de programas sociales ----- 131

5.2. LA ESFERA DE LA ECONOMÍA POPULAR -----	135
5.2.1. Unidad doméstica; el grupo de mujeres magonistas de San Martín Itunyoso----	135
5.2.2 Instituciones y prácticas comunitarias en el marco de la economía sustantiva----	145
5.2.2.1 La asamblea como autoridad comunal máxima -----	147
5.2.2.2 El sistema de cargos como estructura de autoridad alternativa -----	150
5.2.2.3 El tequio como la forma de trabajar de un individuo para la comunidad-----	152
5.2.2.4 El trueque como modo de intercambio no monetario-----	155
5.2.3. Saberes tradicionales de las mujeres triquis de Itunyoso -----	157
 CAPITULO VI APRECIACIONES DEL QUEHACER ORGANIZATIVO COMO INTEGRANTES DEL CIPO-RFM-----	164
 6.1 PROCESOS DE FORMACIÓN Y APROPIACIÓN DE LOS HORIZONTES POLÍTICOS-----	166
6.1.1 Movilización, plantones y bloqueos-----	167
6.1.2 Semilleros, Tequios y Talleres comunitarios -----	172
 6.2 REFLEXIONES EN TORNO AL EJERCICIO DEMOCRÁTICO Y LA TOMA DE DECISIONES -----	177
6.2.1 El Consejo de base en San Martín Itunyoso -----	177
6.2.2 El Consejo de Consejos y la Junta Organizadora-----	182
 6.3 LA COOPERATIVA “KUIÍ A NÄ”, MUJERES QUE TEJEN -----	188
 CAPITULO VII. REFLEXIONES FINALES. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE ECONOMÍAS COMUNITARIAS AUTOGESTIVAS -----	195
 7.1 MATRIZ DE DOMINACIÓN -----	197
 7.2 LA POTENCIA TRANSFORMADORA-----	200
 BIBLIOGRAFÍA-----	209

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Proceso pedagógico “Tequio de saberes para una vida digna”	49
Figura 2 Principales comunidades triquis en Oaxaca.	81
Figura 3 Localidades en San Martín Itunyoso.....	93

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1 Expresiones de transición hacia un subsistema orgánico de economía solidaria.	43
Cuadro 2 – (Cont.) Expresiones de transición hacia un subsistema orgánico de economía solidaria.	44
Cuadro 3 Problemáticas que atiende el CIPO-RFM en las comunidades.....	56
Cuadro 4 Estructura organizativa del CIPO-RFM	58

DEDICATORIAS

A las mujeres que luchan.

A mi madre, mi primer amor, mi mayor orgullo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente a cada una de las compañeras del CIPO-RFM por permitirme caminar a su lado, por cada momento compartido, por la confianza brindada, por la enseñanza de vida que me ha dejado ser parte de su digna lucha. A las compañeras Lola, Victoria, Rosalía, Nayelli, Adelina, Lulú, Rocío, Ángela, Doña Jose, Profa Isidra, abuelita Juliana, abuelita Marcelina, abuelita Teresa, abulelitas Concepción, Zenaida, Mari Cruz, Guadalupe, Juliana, Nieves, Natalia, Catarina, Rosario, María, Carmen, todo mi agradecimiento y admiración.

Al compañero Miguel por no rendirse, no venderse y no claudicar. Por enseñarme y compartir el camino de la lucha magonista. Por la paciencia y la confianza compañera.

A mis queridísimas y queridísimos compañeros del Seminario de Acción Colectiva, por su amable escucha, sus valiosos consejos y su ánimo permanente. Al profe Juan por habilitar este hermoso espacio académico.

A la Dra. Almanza por acompañarme en este proceso. Por transmitirme su profesionalismo y compromiso con el ejercicio académico. Por sus certeros consejos a lo largo de toda la investigación. A mi comité asesor, la Dra. Virginia y la Mtra Alma por su atenta lectura y los aportes que su quehacer académico imprimieron a este trabajo.

A cada uno de los profesores y profesoras con quienes tuve la posibilidad de cursar asignaturas y me compartieron su pasión y compromiso por la construcción de una universidad autónoma y crítica. A la Universidad Autónoma Chapingo por permitirme ser parte de esta familia académica. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por la beca de estudios.

Finalmente, quiero agradecer a quienes fueron combustible y luz en este camino. A Miguel y Rubén por creer en mí siempre y ser un apoyo incondicional. A mis queridos Camilo, Frank y Carolina por iluminar con su alegría y amistad cada momento. A mi amado papá y mamá por siempre estar. A José Santillán, el amor de mi vida presente, pasadas y futuras. Por creer que otro mundo es posible y dedicar su vida a ello. Por compartir conmigo su corazón rebelde y libertario. Porque sin él nada de esto hubiera sido posible. A las y los zapatistas por ser inspiración y brújula en esta lucha que es por la vida.

DATOS BIOGRÁFICOS



Datos personales

Nombre	Nadia Alejandra Jiménez Ortiz
Fecha de nacimiento	27 de enero de 1989
Lugar de nacimiento	Distrito Federal, México.
CURP	JION890127MDFMRD06
Profesión	Lic. en Ciencias Ambientales
Cédula profesional	7385620

Trayectoria académica

Licenciada en Ciencias Ambientales con especialidad en Economía Ambiental y Ecológica por el Centro de Investigación en Ecosistemas, UNAM y la Facultad de Economía de la UNAM respectivamente. Estudiante de la Maestría en Economía Social en la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina en el periodo 2013- 2015. Actualmente, estudiante de la Maestría en Ciencias en Sociología Rural en la Universidad Autónoma Chapingo, México.

RESUMEN GENERAL

POTENCIALIDADES DE LA ORGANIZACIÓN DE MUJERES DEL CIPO-RFM PARA LA CONSTRUCCIÓN DE OTRA ECONOMÍA EN SAN MARTIN ITUNYOSO, OAXACA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

En el contexto mexicano contemporáneo, los procesos autonómicos indígenas están inmersos en una matriz neoliberal donde el Estado legitima prácticas de despojo y explotación que afectan ampliamente las posibilidades de construcción de autonomía. En este escenario, desde el pensar propio de comunidades organizadas, la construcción de economías comunitarias autogestivas constituye uno de los pilares autonómicos pues posibilita la satisfacción de necesidades individuales y colectivas desde un sentido propio a sus modos de vida y comunalidades. Es el caso del Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón” (CIPO-RFM), organización de base que desde hace 27 años experimenta y configura formas colectivas para construir economías dignas en comunidades de Oaxaca.

El presente trabajo es resultado de un ejercicio de investigación- acción-participativa (IAP) realizado con el CIPO-RFM, principalmente mujeres triquis de San Martín Itunyoso. El motivo compartido que impulsó esta labor, fue contribuir a recuperar y desarrollar herramientas para la construcción de economías comunitarias autogestivas, recuperando experiencias y recorridos distintos pero principalmente los propios de las mujeres y la organización. De ahí que el objetivo general de la investigación fue definir el sistema de saberes, instituciones y prácticas comunitarias de las mujeres triqui y su relación con los procesos de lucha y resistencia del CIPO – RFM para reflexionar en torno a su potencialidad para la construcción de estas economías. De este ejercicio surgieron elementos que se convertirán en líneas de reflexión –acción que deben leerse no como una conclusión sino como el inicio de un proceso de acompañamiento que es de largo aliento. Entre ellos la permanencia, la palabra, el encuentro y la comunidad, son claves para la configuración de las experiencias autogestivas económicas.

PALABRAS CLAVE: Autonomías indígenas, autogestión, economías comunitarias, economía popular, CIPO-RFM, epistemologías del sur.

ABSTRACT

POTENTIALITIES OF THE CIPO-RFM WOMEN'S ORGANIZATION FOR THE CONSTRUCTION OF *OTHER ECONOMY* IN SAN MARTIN ITUNYOSO, OAXACA. AN APPROACH SINCE THE EPISTEMOLOGIES OF THE SOUTH

In the contemporary Mexican context, indigenous autonomic processes are immersed in a neoliberal State that legitimizes practices of spoliation and exploitation that widely affect the possibilities of building autonomy. In this scenario, from the own thinking of organized communities, the construction of self-managed community economies constitutes an autonomy support since it enables the satisfaction of individual and collective needs according to the community ways of life. This is the case of the Popular Indigenous Council of Oaxaca "Ricardo Flores Magón" (CIPO-RFM), a grassroots indigenous organization that for 27 years has been experimenting and configuring collective ways to build economies for a decent life in communities of Oaxaca.

This work is the result of a Participatory- Action- Research (IAP) exercise carried out with the CIPO-RFM triqui women from San Martín Itunyoso. The shared reason that drove this work was to contribute to recover and develop tools for the construction of self-managed community economies, recovering experiences and different paths, but mainly those of women and the organization. Hence, the general objective of the research was to define the system of knowledge, institutions and community practices of Triqui women and their relationship with the processes of struggle and resistance of the CIPO – RFM, the above to reflect on their potential for the construction of these economies. From this exercise, elements emerged that will become lines of reflection - action that should be read not as a conclusion but as the beginning of a long-term accompaniment process. Among them: permanence, dialogue, be situated, and the community are keys for the configuration of the economic self-managed experiences.

Key Words: Indigenous autonomies, self-management, community economies, popular economy, CIPO-RFM epistemologies of the south

CAPITULO I. INTRODUCCIÓN

Hablar de potencia es referirnos a la posibilidad de existencia real, del despliegue de un poder indeterminado “no-algo”, como lo define Dussel (2006) con la capacidad de afirmarse como un poder de otro tipo. En el medio, encontramos la capacidad deseante o la “voluntad-de-vivir” como fuerza que empuja, y el desplazamiento de los límites como parte de un proceso de invención y ruptura que acontece en un lugar, que tiene un punto de arraigo (Gago, 2019), un cuerpo que necesariamente contiene dicha potencia, sea este individual o colectivo.

La afirmación de ese contra-poder, es decir, la transición de la potencia a la existencia real y empírica de otro poder, requiere una mínima institucionalización (Dussel, 2006; Gago 2019) y por lo tanto el reconocimiento propio de la comunidad como sujeto instituyente. Este es el punto de partida a través del cual nos aproximamos al análisis colectivo sobre las potencialidades para la construcción de *otra economía* en la escala más amplia, pero de manera muy específica, de economías comunitarias autogestivas en el marco de procesos autonómicos indígenas.

A finales del siglo XX, en el marco de los nuevos movimientos antisistémicos, surgió una diversidad de organizaciones y sujetos políticos que desde el pensamiento crítico y la acción contestataria, han impulsado desde entonces y hasta nuestros días, luchas y resistencias contrahegemónicas. Lo anterior en un esfuerzo por construir alternativas sociales ante la crisis civilizatoria generada por el capitalismo y la expansión de la racionalidad utilitarista e individualista que lo caracteriza hacia todas las esferas de la vida en sociedad.

En México, sobresalen los movimientos indígenas, quienes a partir de los años 80, experimentaron un cambio significativo en la orientación y estructura de sus

luchas (López Bárcenas, 2006). Se evidenció de manera contundente en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el sureste mexicano. Dicho evento irrumpió en el escenario político y permitió visibilizar la lucha de cientos de organizaciones y pueblos indígenas que al igual que los zapatistas, reivindicaban la libre determinación de los pueblos y la autonomía como horizonte y forma de resistencia.

Conquistar autonomía (López y Rivas, 2011) para los pueblos indígenas ha sido sumamente complicado. Su accionar está inmerso en una matriz neoliberal que favorece los intereses de los capitales nacionales y transnacionales, y desde la cual el Estado opera dispositivos de acumulación (Composto y Navarro, 2014) que legitiman las prácticas de despojo y explotación que afectan directamente a sus comunidades y territorios. En este marco, la represión permanente del Estado mexicano hacia sus procesos organizativos, la discriminación y nulificación mediática de las organizaciones y representantes de dichas experiencias y la cada vez más extendida incursión de las redes criminales asociadas con fracciones del Estado, les ha impuesto una dinámica de *resistir para sobrevivir*, limitándolas sustancialmente en sus capacidades de construcción de *otros mundos posibles*¹.

A pesar de ello, los pueblos y organizaciones indígenas resisten y construyen, redefiniendo constantemente los senderos del caminar autónomo, según sus propias formas y modos, y a partir de los instrumentos simbólicos, epistémicos y materiales que tienen a su alcance. De ello se construye un panorama amplio y diverso de experiencias que desde lo epistémico, político, económico y cultural,

¹ Otros mundos posibles tiene como raíz la frase histórica del EZLN “un mundo donde quepan muchos mundos.”, en referencia a la construcción de un mundo, una sociedad, donde todos los pueblos del mundo puedan vivir en libre determinación. En particular, hablar de *otros mundos* es referirse a la idea de que la construcción política alternativa no tiene que tener como eje central la conquista del poder del Estado, sino que debe partir de la potencialidad de las acciones colectivas que emergen de y arraigan en la sociedad para construir “otro mundo” (Negri-Hardt, 2000, Holloway, 2001, Ceceña, 2002, Zibechi, 2003 en Thwaites Rey, 2011, 153).

buscan poner en jaque las lógicas y racionalidades capitalistas en sus territorios y construir otras formas de relacionarnos en sociedad.

La presente investigación busca contribuir a esa ardua labor que se han planteado los pueblos que se organizan y resisten. A nivel personal, nace de una necesidad por sumar esfuerzos, generada durante los últimos cinco años que he tenido la oportunidad de acompañar los procesos pedagógicos de algunas organizaciones que forman parte del Congreso Nacional Indígena (CNI), de participar de las reflexiones y proyectos autogestivos que impulsan desde el repertorio de su lucha autonómica. De este caminar nació la inquietud por indagar en torno a las tensiones y sinergias entre el proyecto autonómico que se construye desde pueblos indígenas organizados y las estructuras comunitarias realmente existentes en los territorios, en particular las instituciones, saberes y prácticas asociadas a los modos de vida comunitarios y sus comunales.

De los diálogos compartidos sobre este tema con las compañeras del Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón” (CIPO- RFM) nació el interés conjunto por reflexionar de manera colectiva sobre estos elementos, en el marco del propio proceso organizativo

El CIPO- RFM es una organización de base que nace en 1997. Tiene como referente político el movimiento magonista mexicano precursor de la Revolución Mexicana. Está integrado por más de 500 personas pertenecientes a los pueblos zapoteco, mixteco, chinanteco, triqui, tecuate, mixe, chatino, mazateco y afromexicano. Su horizonte político es “la reconstitución y libre asociación de los pueblos del mundo, a partir de la lucha organizada contra la injusticia, así como la autogestión para atender la problemática agraria, ecológica, económica, de comunicación, de cultura, de las mujeres, de derechos humanos, de los jóvenes y de salud” (CIPO-RFM, 2002). Lo anterior, a partir de la lucha

social pacífica y la acción directa, así como del ejercicio de prácticas comunitarias y asociativas autonómicas y autogestivas.

A pesar de ser una organización mixta, la mayoría de quienes la integran son mujeres. Durante los últimos años han sido evidentes los esfuerzos de la organización por impulsar el pensamiento crítico entre las compañeras, poniendo énfasis en gran medida en la formación para la autodefensa de sus derechos y en la construcción de alternativas económicas que, en palabras de la organización, logren convertirse en contrapoderes. Esto último surge como una necesidad muy sentida desde la colectividad, debido a las condiciones de pobreza y pobreza extrema en la que se encuentran la mayoría de las comunidades.

En este marco construimos el presente proyecto de investigación. A pesar de que la organización trabaja en más de 30 comunidades del estado de Oaxaca, las limitaciones espacio temporales y de recursos de este proyecto, en cuanto ejercicio académico, suscribe el presente proyecto a la comunidad de San Martín Itunyoso ubicado en municipio homónimo en la región del alto triqui, distrito de Tlaxiaco, Oaxaca. La elección de esta comunidad se debió a la reciente incursión del CIPO-RFM en el desarrollo de proyectos económicos en la comunidad, y a que se contaba con las condiciones mínimas de seguridad para desarrollar el trabajo de campo. De ahí que este trabajo se plantea un objetivo más modesto que aterriza en el contexto particular de las mujeres triquis magonistas de San Martín Itunyoso y el interés puntual de la organización, por impulsar economías comunitarias autogestivas en los territorios donde trabaja.

El caso particular

Desde que nació, el CIPO-RFM ha promovido la autonomía económica en las comunidades donde trabaja. La lógica que ha operado detrás de las

experiencias particulares, comparte principios y valores que durante las últimas décadas, se asocian con aquellas experiencias denominadas de la economía social y solidaria. Esto es la democracia directa, la horizontalidad en la toma de decisiones, la reproducción de la vida en condiciones dignas como objetivo, entre otros.

A pesar de los esfuerzos y de haber constituido en 2002 la “Cooperativa Tun Ku’e”, de comercialización para todos los productos que se elaboraban en las comunidades, la represión constante del gobierno hacia la organización y sus dirigencias terminó por diluir este espacio así como los proyectos productivos en las comunidades. El punto de inflexión aconteció en 2006 en el marco de la represión masiva al movimiento social oaxaqueño organizado en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Desde esa fecha y hasta 2016 la organización no pudo retomar los trabajos productivos en las comunidades. En 2019 el fortalecimiento de las economías comunitarias se activa nuevamente como un eje de trabajo a desarrollar en particular, con las compañeras de la organización.

Con este antecedente y la intención declarada de la organización por promover la construcción, desde las propias mujeres, de estrategias para caminar hacia la autonomía proyectada como horizonte de vida. En particular desde la esfera de lo económico como uno de los elementos constitutivos de este horizonte, nos planteamos algunas preguntas como guías para esta investigación.

Tomando en cuenta que la represión y marginación ha sido una constante en el proceso organizativo que ha afectado de forma contundente los procesos autonómicos en los territorios, nos interesó en un primer momento conocer ¿Cuál es el contexto particular de San Martín Itunyoso, en que se está impulsando el desarrollo de economías comunitarias autogestivas?

Toda vez que entre las características de estas economías autogestivas está su raigambre comunitaria y que es desde un proceso político-organizativo que se busca impulsar su desarrollo, también nos interesó conocer ¿Cuáles son las instituciones económicas comunitarias presentes en el territorio? Lo anterior toda vez que consideramos los saberes, conocimientos y prácticas asociadas a estas, como pilares para la configuración de cualquier iniciativa autonómica comunitaria. Indagar además ¿De qué forma la praxis política del CIPO-RFM puede potenciar el desarrollo de estas economías comunitarias autogestivas?

Lo anterior se plantea como un ejercicio a realizar desde la perspectiva particular de las mujeres de la organización pues son ellas quienes pueden construir el proyecto autonómico en sus territorios, la pregunta última es conocer ¿Cuál es la percepción particular que tienen las mujeres magonistas sobre los alcances de estas prácticas político-comunitarias, para la construcción de *otra economía* en sus territorios?

La hipótesis que emana de las preguntas anteriores es que el sistema de saberes, instituciones y prácticas económicas comunitarias, aunado a la praxis política del CIPO-RFM, constituye un conjunto político-comunitario prefigurativo de economías comunitarias autogestivas en los territorios. De ahí que nos planteamos como objetivo general **definir el sistema de saberes, instituciones y prácticas comunitarias de las mujeres triqui y su relación con los procesos de lucha y resistencia del CIPO – RFM para reflexionar en torno a su potencialidad para la construcción de economías comunitarias autogestivas.**

Los objetivos específicos fueron en primer término, **caracterizar desde una perspectiva interseccional, el contexto en el cual se despliegan los saberes, instituciones y prácticas comunitarias de las mujeres triquis.** En segundo término y desde el enfoque de la economía sustantiva, nos planteamos **configurar el esquema económico realmente existente para**

identificar las instituciones, saberes y prácticas comunitarias en el marco de la economía popular. Por último, el tercer objetivo fue **problematizar desde las propias mujeres, las prácticas político-organizativas del CIPO-RFM a la luz del desarrollo de proyectos económicos autogestivos.**

Es muy importante señalar que la decisión de las compañeras del CIPO-RFM, de participar de manera activa en este ejercicio investigativo, fue fundamental en la definición de las preguntas, objetivos y metodología que guían esta investigación. De ahí que decidiéramos abordar nuestro problema desde las epistemologías del sur, esto es, a través de la ecología de saberes recuperados y reconstruidos por y desde las propias mujeres magonistas.

Situarnos desde las epistemologías del sur, significa asumir una postura investigativa que confronta abiertamente las políticas dominantes de generación de conocimiento e interpretación de la realidad social. No desde una perspectiva negacionista de estas sino desde una provocación constructiva, con la intención de amplificar espacios de escucha para la reflexión en torno a saberes emanados de experiencias situadas y singulares del sur global. En este caso particular, saberes recuperados, pero también recreados y resignificados a partir de las prácticas políticas de mujeres indígenas de pueblos originarios.

En este sentido, la presente es una investigación cualitativa. La metodología implementada fue la investigación-acción-participativa (IAP), la cual se complementó mediante la aplicación de entrevistas semiestructuradas a actores clave, así como con revisión de fuentes primarias de información conformadas por documentos de la propia organización, fuentes secundarias y observación participante.

El documento está estructurado en siete capítulos. El primero corresponde a la introducción. En el segundo se recuperan en el marco de los estudios críticos latinoamericanos, los aportes conceptuales de las tres líneas teóricas

principales que sustentan esta investigación. Estas son la crisis civilizatoria, los procesos autonómicos indígenas, y la economía social y solidaria. El capítulo cierra con las consideraciones metodológicas que guiaron el trabajo. En el tercer capítulo se presenta una biografía del CIPO-RFM, su origen y su propuesta organizativa y de lucha en las comunidades.

Los capítulos cuatro, cinco y seis, constituyen el grueso del proceso de IAP y la base sobre la cual se llevó a cabo la reflexión final sobre la potencia para la configuración de economías comunitarias autogestivas. El capítulo cuarto contiene los resultados en relación al reconocimiento y visibilización de las opresiones que viven las mujeres triquis en su territorio. Lo anterior como un elemento fundamental para definir el contexto y conocer las condiciones en las cuales se estarían impulsando las economías comunitarias autogestivas. El quinto reconstruye la economía realmente existente en San Martín Itunyoso, a partir del enfoque de economía mixta propuesto desde la teoría de la economía social y solidaria latinoamericana y a partir de este esquema se identifican las principales instituciones económicas comunitarias así como el conjunto de saberes y prácticas que las mujeres despliegan en torno a ellas para la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas. El sexto capítulo recupera la problematización en torno a la práctica político- organizativa del CIPO-RFM, desde la perspectiva de compañeras representantes de las comunidades.

En el capítulo final se presenta la reflexión en torno a los saberes y prácticas de las compañeras triquis, asociadas con las instituciones comunitarias de San Martín Itunyoso y aquellos elementos del proceso organizativo que en su conjunto pueden configurar vías para el desarrollo de las economías comunitarias autogestivas en este territorio. Este capítulo constituye el cierre del presente ejercicio de investigación y al mismo tiempo el inicio de un acompañamiento más amplio a largo plazo con las compañeras de la

organización como parte de la resistencia y construcción de autonomía que sostienen desde hace más de 20 años.

Las dificultades técnicas y materiales presentadas durante el trabajo de campo fueron abismales. Entre ellas, la dificultad de acceso al territorio en cualquier época del año por el deterioro de los caminos. La diferencia de idiomas pues el 70% de las compañeras triquis no hablan español y esta investigadora no habla triqui. Y aquellas asociadas al propio ejercicio de reflexión profunda de mujeres cuya voz ha sido silenciada por décadas, pero que a pesar de ello resisten y luchan desde sus propias formas y modos, por una vida digna.

Esto evidencia la necesidad de multiplicar esfuerzos y recursos entre quienes nos asumimos como sociólogos y sociólogas rurales críticos, en un trabajo que es de largo aliento, pues requiere acompañar desde el dialogo intercultural y la reflexión en torno al autoreconocimiento como agentes de construcción de sus propias realidades, la transición hacia la expresión material y concreta estas propuestas autogestivas. Esperamos que los análisis y reflexiones aquí expresadas, abonen el camino hacia la autonomía y la vida digna de las compañeras y los pueblos que resisten.

CAPITULO II. ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

2.1 CRISIS CIVILIZATORIA O EL COLAPSO DEL MODERNO SISTEMA MUNDO

Son diversos los marcos analíticos que se han desarrollado desde las ciencias sociales, en la búsqueda de rutas que permitan comprender y accionar a partir de las especificidades del tiempo actual. Desde la teoría crítica, Immanuel Wallerstein² y Samir Amin (2009) se refieren a esta época como de crisis terminal y estructural del capitalismo. En una órbita cercana, con argumentos enraizados en mayor medida en la crisis ambiental, están los análisis de Michael Löwy (2013) y Leonardo Boff (2011) sobre la crisis de la civilización capitalista industrial moderna. Y desde una perspectiva latinoamericana, encontramos los aportes de Armando Bartra, Ana Esther Ceceña, Gustavo Esteva (Ornelas R. et al., 2013), Márgara Millán (2013) y Anibal Quijano (2010), entre otros, sobre la crisis de la modernidad.

Para estos autores, la crisis es de orden profundo. Está caracterizada por la conjunción de una densidad de problemáticas estructurales que afectan la diversidad de esferas de la vida, desde el nivel ecológico, es decir, la relación entre el ser humano y la naturaleza, hasta el nivel cultural y de las estructuras del saber, las cuales se expresan de manera imbricada no lineal, como parte de una totalidad compleja (Bartra A., 2013). Es una crisis de paradigma, pues no solo hablamos del colapso de las estructuras económicas o políticas, sino de los sentidos y la explicación del mundo sostenida por el ideario de la modernidad occidental (Quijano, 2010). Y por todo lo anterior es civilizatoria, en

² Immanuel Wallerstein ha caracterizado las distintas expresiones de esta crisis en varios de sus ensayos y libros, entre los que se revisaron podemos señalar *Después del liberalismo* (2001), *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos* (2004) y *El debate en torno a la economía política de El Moderno Sistema-Mundial* (2011).

tanto crisis de un sistema particular de organización de la vida (Ceceña, 2013) que es la sociedad moderna capitalista, sus fundamentos epistémicos y sus estructuras de soporte y reproducción.

En este marco, en las siguientes páginas recuperamos dos elementos que resultan relevantes para la presente investigación. Las expresiones particulares de la crisis en contextos neoliberales así como los dispositivos que accionan en los territorios por parte de los grupos que buscan mantener a flote el proceso de acumulación de capital. Y por otro lado, la particularidad que adquieren dichas expresiones en torno a la mujer indígena, en cuanto sujeto central de acción en esta investigación.

Si bien pensar el análisis desde la crisis civilizatoria puede parecer un tanto amplio para abordar el tema que nos interesa, valoramos fundamental enmarcar este trabajo en dicha escala, toda vez que solo desde ahí es posible dimensionar el nivel de problemáticas que enfrentan los proyectos autonómicos indígenas para su consecución.

2.1.1 Dispositivos de acumulación en el contexto neoliberal

Las contradicciones del sistema capitalista se han ido profundizando en todo el mundo, y de manera acelerada, en los países donde el neoliberalismo se impuso como matriz sociopolítica y económica. De este hecho emana la expansión e incremento sin precedentes de la violencia y el despojo, en detrimento de amplios sectores de la población, vulnerando cada vez en mayor medida, las posibilidades para la satisfacción de las necesidades más básicas de la población.

En América Latina las políticas neoliberales se impusieron en territorios colonizados durante la primera fase de expansión de los países imperialistas en el S. XV. Si en ese entonces la colonización justificaba la esclavitud y aniquilamiento de los pueblos del continente a través de la bandera del cristianismo y proclamando discursos biologists sobre la pureza de la sangre; a partir del S. XVIII en el marco de lo que Cesarie (2006) denominó capitalismo colonialista y hasta nuestros días, ha sido el discurso rampante del desarrollo y la modernidad³, el paradigma que legitima el nuevo ciclo de violencia y despojo en contra de los pueblos originarios y sus comunidades.

La violencia y el despojo en cuanto métodos constantes y aspectos esenciales del proceso de acumulación de capital (Luxemburgo, 1913) siguen practicándose con el mismo objetivo aunque la configuración ha cambiado. El norte global (De Sousa Santos, 2009) representado por los países hegemónicos pero también por las elites locales de los países periféricos, es quien se beneficia de este proceso de acumulación. Para ello se sirve de una serie de estrategias a partir de las cuales ponen en uso todos los elementos a su alcance: culturales, diplomáticos, financieros, tecnológicos y militares⁴ (Ceceña, 2002). Lo anterior, en un contexto de escalamiento de lo estatal a lo supranacional que responde a un patrón general de transferencia de recursos públicos al sector privado, nacional y transnacional, que lesiona fuertemente la autonomía política de los estados.

³ En este marco ubicamos la teoría del derrame y las políticas públicas emanadas del Consenso de Washington. Los teóricos que suscriben esta corriente, a modo defensivo del capitalismo neoliberal, rescatar la configuración del mismo a través de la incorporación de algunos adjetivos a conceptos como desarrollo, economía, e incluso, capitalismo. Se habla entonces de desarrollo sustentable, economía verde, ecocapitalismo, entre otras, lo cual ha redundado en discursos vacíos sin cambios estructurales que modifiquen las condiciones de exclusión, violencia y desigualdad social.

⁴ Ana Esther Ceceña (2002) en su texto *Estrategias de dominación y planos de construcción de la hegemonía mundial*, menciona estos elementos como constitutivos de la práctica social de dominio y acumulación de poder de Estados Unidos en su necesidad por asegurar la hegemonía global.

De ahí que los Estados neoliberales, o con fuerte trayectoria como es el caso mexicano, se constituyen como un agente encargado de implementar las políticas económicas, sociales y jurídicas que dictan los organismos internacionales, lo cual tiene como fin último, garantizar los intereses de los grandes capitales. Desde algunas aproximaciones teóricas, asociadas principalmente con los procesos de despojo de territorios de los pueblos indígenas en América Latina, se habla de la constitución de dispositivos expropiatorios (Composto y Navarro, 2014) o de gubernamentalidad neoliberal (Calveiro, 2019) para hacer referencia a una diversidad de elementos que van más allá de un modelo de administración económica, y que entran en juego para lograr este fin. Para las autoras, estos dispositivos configuran un formato de ejercicio del poder que opera a través de un conjunto de elementos a manera de discursos, prácticas e instituciones a nivel material y simbólico, desde las cuales se busca respaldar y justificar el avance y profundización de los procesos de acumulación, así como la violencia, explotación, represión y despojo que hay detrás de ellos.

Para Composto y Navarro (2014), los elementos de este dispositivo son 1) la legalidad institucional, 2) el consenso y legitimidad, 3) la cooptación y la captura, 4) el disciplinamiento y normalización, 5) la criminalización, 6) la represión, 7) la militarización y la contrainsurgencia. La red que se establece entre ellos deriva en estrategias que se adaptan según el contexto para contrarrestar el conflicto social, pero también, como mencionan las autoras, para la construcción de sentidos y subjetividades que permitan invisibilizar la asimetría de poder y organizar las relaciones sociales en torno al imperativo de acumulación capitalista.

Por su parte la politóloga argentina Pilar Calveiro (2019) se refiere al concepto de gubernamentalidad de Michael Foucault, para indagar sobre los rasgos de la modalidad neoliberal de organización del poder. Desde esta noción, la constitución del régimen de poder incorpora la implementación de técnicas y

aparatos específicos de gobierno, pero también saberes y verdades, instituciones, procedimientos y dispositivos de seguridad que se dirigen a la población, con el objetivo de dirigir su conducta.

La autora señala como elementos constitutivos de este dispositivo 1) la acumulación por desposesión, desplazamiento y exterminio como práctica generalizada; 2) la fragmentación del Estado-nación y la pérdida de centralidad como institución; 3) la reorganización espacial de lo supranacional, lo nacional y lo local; 4) la subordinación de lo social y lo político a los dispositivos económicos; 5) la asociación de las redes criminales con fracciones del Estado; 6) formación de un conjunto productivo-económico-subjetivo desde los núcleos de poder para la construcción de “verdades alternativas” afines a sus intereses; 7) instauración de un régimen de optimización de las diferencias como organizador del sistema social; 8) los grandes corporativos como modelo organizacional por excelencia; y 9) el ejercicio de violencias público- privadas como parte de las políticas del miedo constitutivas de esta forma de organización del poder.

A pesar de las particularidades que adquiere cada aproximación, el énfasis de ambas propuestas, está en la heterogeneidad del conjunto de elementos constitutivos de estos dispositivos, la mirada periférica para entender su funcionamiento y su importancia para el análisis de las resistencias en cuanto campo estratégico de las relaciones de poder. Para las autoras, el diseño e implementación de estrategias, adquiere un lugar central dentro de la organización del poder, y sus elementos se constituyen en variables que interactúan de manera diversa según la coyuntura. De ahí que la brutalidad y radicalidad de las estrategias de dominación estaría asociada a la intensidad de los antagonismos promovidos por los movimientos sociales, debido a sus capacidades de resquebrajar los valores de la modernización, el desarrollo y el progreso (Composto y Navarro, 2014). Ello deriva en que el conjunto de elementos que constituyen el dispositivo expropiatorio o que configuran la

gubernamentalidad neoliberal, entran en una dinámica permanente de reforzamiento, erosión, tensión y cambio, con las luchas y las resistencias sociales (Calveiro, 2019).

Desde la experiencia neozapatista, uno de los movimientos autonómicos indígenas más importantes dentro del conjunto de luchas antisistémicas y anticapitalistas a nivel mundial (Aguirre, 2012), se han realizado diversidad de análisis que argumentan la actual conducción de una *nueva guerra de conquista de territorios*; la IV Guerra Mundial (Sub Marcos en Rodríguez Lazcano, (2017) catalogada así debido a sus características y escala geográfica. Este dispositivo de acumulación tendría como principal estrategia la destrucción de los territorios con el objetivo de reconstruirlos según las leyes del mercado y la globalización neoliberal. De ahí que la destrucción a la que se refiere no es de la gente en sí, sino de las formas de ser de esa población. Este contexto define en gran medida, las formas y modos que han adquirido las nuevas luchas y resistencias indígenas, donde lo autonómico y la libre determinación, adquieren un lugar central en el discurso.

Profundizar en cada uno de los elementos del dispositivo expropiatorio y la gubernamentalidad neoliberal, excede el alcance de este trabajo, sin embargo, considero fundamental su reconocimiento como punto de partida en dos sentidos. Primero porque permite delinear las condiciones concretas sobre las cuales se configura actualmente el quehacer político del conjunto de procesos autonómicos indígenas en México, entre ellos el del CIPO-RFM. En particular nos permitirá conocer cómo se articulan dichos elementos en el territorio de estudio y su implicación en la esfera de lo económico comunitario. Segundo, porque el entramado que configuran, define prácticas sociales, culturales y políticas específicas que influyen en las formas de lucha y resistencia al margen de las instituciones estatales, que intentan transformar las relaciones de poder, y por lo tanto, en las posibilidades de construcción de nuevas identidades políticas (Baronnet, Bayo y Stahler-Sholk, 2011) y experiencias colectivas y

comunitarias prefigurativas de modos de organización de la sociedad con perspectivas emancipatorias (Ouviña, 2007).

2.1.2 Colonialidad de género, un enfoque interseccional de la problemática

Ya decíamos que el Estado se sirve de una serie de estrategias materiales y simbólicas para poner en marcha el dispositivo de acumulación que permita la continuidad y profundización de este proceso capitalista. Entre ellas, el disciplinamiento y la normalización juegan un papel fundamental en cuanto a la conformación de subjetividades pues, al tiempo que la represión opera a través de despliegues violentos de fuerza contra la población en resistencia, los primeros apuntan a moldear los cuerpos e identidades de quienes habitan los territorios en disputa.

Desde la teoría de la colonialidad de género es posible complementar dicho análisis para indagar sobre la manera particular en que dichos dispositivos afectan a las mujeres en un territorio particular. Según el concepto de colonialidad del poder desarrollado por Quijano (Quijano, 2007), la raza y la clase, son criterios de clasificación de poblaciones en la división social del trabajo, que acarrea fenómenos como el racismo, el clasismo, la violencia y el despojo de tierras. Sin embargo, esta teorización es cuestionada desde el feminismo decolonial toda vez que deja fuera un elemento cosustancial de la dominación y que es la cuestión de género. Esta imbricación es denominada colonialidad de género (Lugones, 2010) y hace alusión a que el ‘género’ al igual que la ‘raza’ son constituyentes del patrón colonial de poder-saber que organiza las relaciones de dominación y que se mantiene hasta la actualidad.

Para comprender cómo opera la colonialidad de género en nuestro caso particular, recuperamos una perspectiva interseccional la cual nos permite hilar

el debate en torno a tres sistemas de dominación trascendentes en la perpetuidad de las múltiples desventajas de las mujeres indígenas: la colonialidad, el capitalismo y el patriarcado. La interseccionalidad se define como un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas (Crenshaw, 1991), por lo cual permite reconocer la manera en que el patriarcado, como sistema de poder, se co-constituye y articula con otros sistemas de dominación generando dobles, triples y múltiples discriminaciones. Esta imbricación no es jerárquica, por lo cual no es posible definir de antemano la supremacía de alguno de ellos.

Las intersecciones resultado de la imbricación de los sistemas de dominación fue denominada por Patricia Hill Collins (1990) como matriz de dominación, la cual se propone como una herramienta analítica de las relaciones sociales de dominación a partir de las experiencias vividas de las mujeres⁵. Según este concepto, las mujeres experimentan la opresión con intensidad y forma diferenciada según el sistema histórico al que pertenecen, pues de ello dependerá la configuración específica de discriminación que adopte la matriz. De ahí que puedan existir momentos en los que un individuo pueda ser opresor, miembro de un grupo oprimido, o simultáneamente opresor y oprimido.

Esta matriz además se estructura en distintos niveles; el nivel personal, el nivel de grupo o comunidad, y el nivel sistémico de las instituciones sociales (Collins, 1990). En estos tres niveles, continuando con la autora, la dominación opera persuadiendo, seduciendo o forzando a las y los individuos subordinados, para reemplazar los modos individuales y culturales de hacer y conocer, con aquellos instaurados por el pensamiento del grupo dominante. Desde esta perspectiva, se propone que, si los sistemas de dominación se dan interseccionalmente, las prácticas de resistencia deben acontecer en el mismo modo (Cubillos, 2015).

⁵ Collins teoriza en torno a las mujeres negras pero como ella misma señala, estos sistemas de opresión asociados a la raza, el género y la clase, así como otras opresiones asociadas a la no pertenencia al estereotipo blanco occidental, afectan a muchos otros grupos excluidos.

Una aproximación complementaria para el análisis de las múltiples opresiones que vive la mujer indígena, es la que plantea el feminismo comunitario⁶ desde una crítica al esencialismo étnico y un enfoque antipatriarcal comunitario (Paredes, 2017). Este pone el énfasis en la existencia de dos elementos patriarcales previos a la colonización. Las cosmovisiones ancestrales fundadas en una construcción de dualidad y complementariedad basada en la sexualidad humana heteronormativa que configuró roles, usos y costumbres, y valores heteronormados. Segundo, el poder sobre manifiesto en el ejercicio de supremacía en las guerras y la división de castas (Cabnal, 2010).

Ambos elementos constituyen un patriarcado originario ancestral, previo a la colonia, entendido este como un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas, cuya base de opresión se fundamenta en la filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica⁷ como mandato, en la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (Cabnal, 2010 bis). Para las feministas comunitarias, los principios y valores, roles, usos y costumbres, ya contenían rasgos patriarcales inscritos en las cosmogonías y los relatos ancestrales, de tal forma que este patriarcado ancestral sirvió de base para que durante la colonización, se generara un entronque patriarcal ancestral-colonial (Paredes, 2012).

⁶ Puntualizamos que si bien el feminismo comunitario es una aproximación teórica para y desde feministas indígenas, no todas las feministas indígenas suscriben esta propuesta. Sería necesario hacer un recuento más amplio del tema para rescatar las distintas visiones, pero tal labor excede los objetivos de la presente investigación. Sin embargo, para profundizar al respecto se pueden consultar: Moore Torres (2018); Paredes (2017), Sánchez (2005), Curiel (2007).

⁷ Este concepto hace referencia a la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Para la autora, esto se constituye en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado (Cabnal, 2010).

En el marco del feminismo comunitario hay dos conceptos interesantes que podemos utilizar para comprender la manera en que se configura la matriz de dominación desde la mujer indígena; el cuerpo-territorio y el territorio-tierra. Desde esta perspectiva el cuerpo adquiere una centralidad como territorialidad primera, de ahí la noción de cuerpo-territorio. El cuerpo de la mujer se plantea como la base histórica material sobre la que se inician todas las formas de opresión, violencia y discriminación (Paredes, 2017). Territorio primero de conquista del cual se extrae riqueza a fuerza de violencia.

El territorio – tierra, es el espacio concreto territorial donde se manifiesta la vida de los cuerpos (Cabnal, 2010). Es una territorialidad también expuesta a la expropiación y la violencia colonial. Desde y en él, se integra la lucha histórica y cotidiana de los pueblos indígenas en la lucha por su recuperación y defensa. Ambas explotaciones se amalgaman generando violencias que viven las mujeres que conviven en el territorio-tierra y que incluye la expropiación de su cuerpo, dentro y fuera de sus comunidades, a través de la violencia sexual, económica, psicológica, simbólica y cultural (Moore Torres, 2018).

La potencia de ambos conceptos radica en que permiten evidenciar cómo la explotación de los territorios comunitarios, implica violentar el cuerpo de cada quién y el cuerpo colectivo por medio del despojo (Gago, 2019).

En relación a lo comunitario, desde el feminismo decolonial Rita Segato (2014) plantea la necesidad de desidealizar la comunidad y la defensa de un *ethos* comunitario que deriva en la defensa de los “usos y costumbres”. Principalmente porque estas costumbres contienen elementos que reproducen la opresión y subordinación de las mujeres dentro de las comunidades (Moore Torres, 2018). En contraste Silvia Federici (2014) plantea que los regímenes de propiedad comunal han dotado a las mujeres de márgenes mayores de acción, pues pareciera que habilitan procesos de subjetivación, que tienden a modificar las formas de habitar la vida cotidiana, como una forma de interrupción de las

relaciones históricas patriarcales. En ese sentido, el cercamiento de lo comunitario estaría significando necesariamente, el debilitamiento de lo femenino y su capacidad de proporcionar apoyo y sustento a las actividades comunitarias (Tzul Tzul, 2015).

A pesar de las diferencias, ambos feminismos coinciden al reconocer que la opresión sexual y la dominación colonial, se conciben como dos caras de una misma represión, constituyendo una *múltiple dimensionalidad patriarcal* (Lugones, 2012) sobre la mujer indígena que se reajusta de forma sistémica, ahora con la incursión de la violencia del patriarcado moderno (Moore Torres, 2018). En el marco del sistema mundo capitalista, el entronque patriarcal se sigue fortalecido a través de instituciones, prácticas e imaginarios de la occidentalidad. En este sentido, el Estado-Nación también juega un papel importante, ya que encarna la articulación dinámica de estos sistemas de opresión. En la institucionalidad del Estado no sólo se articula un poder patriarcal, uno capitalista o uno colonial, sino lógicas patriarcales, heteronormativas, racistas y clasistas (Cubillos, 2015) que operan a través de la institucionalidad.

Una expresión evidente de lo anterior es la objetivación de la mujer indígena a través de los programas públicos de corte asistencialista y clientelar. El Estado Mexicano lejos de constituirse como un actor a través del cual la mujer indígena pueda acceder a mejores condiciones de vida, este las ha constituido como el sector predilecto para la aplicación de políticas de combate a la pobreza, cuyos efectos han sido desastrosos. Por un lado, el clientelismo y asistencialismo característico de estas políticas, suelen generar dinámicas en las cuales, las mujeres se ven expuestas, tanto en el ámbito de lo público como de lo privado, a diversos tipos de violencia, entre ellas la institucional y la económica. Por otro, la participación en estos programas, termina constituyéndose en una doble o triple jornada laboral no remunerada, que refuerza la invisibilización del trabajo de la mujer.

Todo este contexto evidencia la imposibilidad de concebir la creación de proyectos comunitarios autónomos sin reconocer y confrontar las diversas formas de despojo y violencia que viven las mujeres indígenas. Pues como se plantea de manera contundente desde los feminismos negros, indígenas y decoloniales, y en palabras de Toni Cade Bambara “la revolución inicia con el yo, en el yo”.

2.2 PROCESOS AUTONÓMICOS INDÍGENAS

Como señalamos en la introducción, los procesos autonómicos de raíz indígena, forman parte de una genealogía global de lo que Immanuel Wallerstein denomina nuevos movimientos antisistémicos, los cuales saltan a la arena política durante las últimas décadas del siglo XX. En el contexto mexicano, estas luchas acontecen en un escenario político nacional de raigambre neoliberal caracterizado por la intensificación de la violencia y el despojo institucionalizado, ejercido mediante prácticas legales y subterráneas con el objetivo de asegurar la continuidad del proceso de acumulación a favor de los grandes capitales nacionales y trasnacionales.

En este escenario, las luchas y resistencias indígenas autonómicas intentan desde la praxis política, procesos más democráticos de toma de decisiones, de autogestión y satisfacción colectiva de las necesidades, así como formas de articulación social y política más solidarias y recíprocas. Ellas se enmarcan en el conjunto de principios e instituciones comunitarias que forman parte de la comunalidad de estos pueblos, las cuales han logrado sobrevivir a más de 500 años de colonización. En ese sentido podemos decir que las instituciones comunitarias así como las prácticas y saberes asociadas a ellas, configuran nudos de potencialidad emancipatoria (Ouviña, 2013) pues tienen en sus bases principios y racionalidades de configuraciones sociales ancestrales.

En tanto procesos actuales y actuantes de auto organización comunitaria, el análisis de contexto y de la praxis política de estos modos de organización, resulta fundamental para advertir las posibilidades de arraigo hacia nuevas formas de construcción política, pero también los límites que encaran dichas experiencias en cuanto prácticas contrahegemónicas y lo que ello implica.

2.2.1 Autonomías indígenas, concepto y aproximaciones

La historia reciente de los movimientos indígenas en México⁸, permiten reafirmar el lugar que ocupa el Estado mexicano en el proceso de acumulación capitalista, como encargado de la gestión burocrática y la administración planificada y eficaz de los actos de barbarie (Rodríguez, 2017), asociados con el despojo y explotación de territorios indígenas. De ahí que en el marco de los nuevos movimientos sociales de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, sobresalen los movimientos indígenas con un fuerte discurso autonómico y de articulación con otras luchas (López Bárcenas, 2016). En este contexto la lucha por la autonomía adquiere diversos matices asociados a la escala de implementación y a los métodos para lograrla.

La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) constituida en abril de 1995 y el Congreso Nacional Indígena (CNI) el 11 de octubre de 1996, se constituyeron en los principales espacios organizativos de articulación de la lucha indígena autonómica. La ANIPA desde una propuesta de autonomía regional al estilo de la experiencia Nicaragüense. Su eje de lucha era la ocupación de espacios gubernamentales y su estrategia la negociación de escaños con los partidos políticos. El CNI desde una mirada comunal o municipal privilegiaba su contenido, sobre el espacio en el cual se llevaría a cabo, y desde un marco de respeto de los ámbitos de ejercicio que cada pueblo hiciera valer (López Bárcenas, 2016).

Hasta el año 2000, ambos movimientos reivindicaban la autonomía de los pueblos indígenas, los Acuerdos de San Andrés así como la exigencia del reconocimiento constitucional y la defensa de los derechos indígenas. A partir

⁸ Francisco López Bárcenas (2016) habla de cuatro ciclos de colonialismo en cada uno de los cuales estuvo presente el movimiento indígena bajo diferentes formas y estructuras. Al hablar de historia reciente, nos referimos a aquellos movimientos indígenas que López Bárcenas ubica en el cuarto y actual ciclo de colonialismo cuyas primeras manifestaciones se ubican a finales de los años 80 del siglo XX.

de entonces en el marco de su plan de lucha, la ANIPA pacta con el PAN y su entonces candidato a la presidencia de la República, Vicente Fox, y declara su escisión con el CNI (ANIPA, 2002 en López Bárcenas, 2016). A partir de entonces la dirigencia se enfocó en la obtención de candidaturas lo que terminó por diluir su fuerza y presencia en el movimiento indígena.

Por su parte el CNI ratificó los acuerdos de San Andrés y la exigencia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución federal a través de la Ley Cocopa. La contrarreforma a dicha ley respaldada por los tres poderes de gobierno, aprobada en agosto de 2001 dio como resultado el cese de las negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN, y el inicio de otra etapa de lucha de los pueblos y organizaciones indígenas que reivindicaban su participación en el CNI. Lo anterior toda vez que dicha contrarreforma eliminaba tres elementos esenciales de las demandas del movimiento indígena (Velasco, 2001)

- El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas.
- El reconocimiento de los derechos a sus territorios y su hábitat.
- El reconocimiento como sujetos de derecho político.

A partir de entonces, el CNI deja de lado la lucha por el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos para concentrarse en el ejercicio de los mismos por la vía de los hechos en sus propios territorios. La autonomía pasa de ser una exigencia a constituirse en un proceso de construcción desde abajo, desatando diversos procesos de acuerdo a las condiciones y necesidades de cada comunidad en cada geografía.

Este hecho ha significado un cambio cualitativo sumamente interesante en las formas de entender y construir autonomía desde las organizaciones indígenas que aún caminan por esta vía en México. Son varios los elementos a considerar. La intensificación de las políticas neoliberales y de los procesos de

acumulación por desposesión, han modificado los objetos de lucha. Si bien esta sigue siendo por la autonomía, el discurso ha adquirido un claro tinte antisistémico y contrahegemónico (Núñez del Prado, 2015) pues cuestionan principalmente, al capital, como forma de organización humana, a los Estados nacionales, como modalidades únicas de organización de la vida política de la sociedad; y a la democracia liberal como la única lógica política posible (Makaran et al., 2019).

Desde estos nuevos sentidos de lucha antisistémica, lo que se busca ahora es recuperar facultades y competencias que les han sido arrebatadas desde que inicio la colonización, para disponer libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales en que puedan practicar su modo de vida y gobierno (Esteva, 2019). La autoorganización de los pueblos indígenas, el autogobierno y la autogestión así como lo comunitario y la política de la memoria son formas de autonomías “rebeldes” e “insurgentes” (Burguete, 2010) que se utilizan como dispositivos de resistencia y cohesión (Composto; Trujillo, Navarro, 2014) y que contrastan fuertemente con aquellas formas “permitidas”. Estas últimas asociadas al derecho internacional y a las legislaciones nacionales en las cuales lo autónomo y sus diversas expresiones, quedan subordinadas al gobierno nacional y a las divisiones político administrativas del Estado-nación.

Lo autonómico resulta entonces una posibilidad para los pueblos indígenas, de transformar su condición histórica de pueblos oprimidos y de emerger como un actor social cuya unidad está asociada con su identidad, sus tradiciones y sus formas de organización materializadas en la diversidad de prácticas colectivas inscritas en las diferentes esferas de las relaciones sociales (Castellanos y López y Rivas, 1997). Otra característica de estos procesos es su fuerte arraigo territorial. Composto y Navarro (2014) señalan que el territorio y su reapropiación comunitaria, se configura como un lugar de resignificación y creación de nuevas relaciones sociales, mediante la expansión de experiencias

de autogestión productiva, resolución colectiva de necesidades y gestión autónoma de los asuntos públicos.

Lo anterior no significa homogeneidad de las organizaciones o de las experiencias autonómicas sino todo lo contrario. Tanto en el plano teórico como en el político-territorial, la autonomía presenta una comprensión multidimensional, compleja y plural en cuanto a significados y sentidos (Makaran et al., 2019). Son formas de resistencia y reafirmación frente al Estado (Fuentes, 2019), de conformación de un sujeto autonómico que se constituye en interlocutor frente a la sociedad y el Estado (López y Rivas, 2011). donde se negocia, se cede y se avanza. Para ello el proceso autonómico o el camino hacia la autonomía opera en diversos grados y a través de una variedad de estrategias, lo que la hace una práctica caracterizada por sus múltiples facetas y formas de expresión.

Los procesos autonómicos en la práctica, van a adquirir tintes particulares según el momento o marco histórico en que estos sean ejercidos, por eso encontraremos luchas de distinta magnitud, carácter, duración y estructuración. Aguirre Rojas (2012) señala algunas de las configuraciones y elementos constitutivos de este tipo de organizaciones. Según el autor, algunas se limitan a expresar una respuesta de inconformidad ante los actos de explotación o despojo, pero sin trascender el horizonte del sistema social imperante. Otras van más allá de ese horizonte intrasistémico, para plantearse expectativas, objetivos y lógicas realmente antisistémicas. Algunas experiencias nacen con horizontes intrasistémicos, pero su propia experiencia y maduración los transforma en sólidas propuestas antisistémicas y viceversa. Algunas otras, en alguna fase de su desarrollo, combinan al mismo tiempo, gestos y posturas antisistémicas, con otras más limitadas.

En cuanto a las formas de organización, a pesar de esta diversidad en la mayoría de los casos encontraremos dinámicas asamblearias y horizontales,

con estructuras poco rígidas para evitar la ruptura entre dirigentes y dirigidos (Navarro y Pineda, 2009). También, con distinta intensidad, existe una tendencia a generar espacios de discusión democráticos desde los cuales se privilegia la toma de decisiones por consenso y la designación de delegados (Seoane, et al., 2006). A pesar de que en ocasiones puede llegarse a utilizar el diálogo con las instituciones y recursos jurídicos, en la mayoría de los casos la acción directa no convencional se constituye en la principal herramienta de lucha, de la mano con la articulación y coordinación con otras organizaciones y experiencias de resistencia (Ouviña, 2008).

Todas estas prácticas y formas de construcción política cotidiana, prefiguran en pequeña escala, nuevas formas de sociabilidad y subjetividad (Ouviña, 2013), que en la medida en que puedan emerger como un poder alternativo podrán conquistar hegemonía entre las prácticas sociales (Quijano, 1998, Esteva, 2019). Los alcances de estos procesos autonómicos, no deberán leerse por lo tanto de manera lineal sino en términos de la potencialidad y los límites que estas experiencias enfrentan en el devenir de su praxis político emancipatoria.

Hasta el momento nos hemos referido a lo autonómico como postura política-ideológica, sin embargo para analizar sus potencialidades y límites en cuanto práctica emancipatoria y como el marco de acción de la esfera socioeconómica de particular relevancia para la presente investigación, resulta saludable recuperar algunas aproximaciones teórico-prácticas. Al respecto Mabel Thwaites Rey (2011) distingue varias perspectivas sobre autonomía, cada cual pone énfasis en diversos elementos: 1) del trabajo frente al capital; 2) en relación con las instancias de organización que representan intereses colectivos; 3) con referencia al Estado; 4) de las clases dominadas respecto a las dominantes; y 5) social e individual.

Estas aproximaciones no guardan alguna correlación particular, sin embargo podemos ver que algunas de ellas hacen referencia a distintas esferas sociales

como la económica, política o cultural. También es posible identificar elementos complementarios según la escala espacio temporal a la que hagamos referencia como el caso de la autonomía del trabajo frente al capital en comparación con la autonomía de las clases dominadas respecto a las dominantes. En este sentido, lo que significa la autonomía en cuanto práctica según las escalas y esferas de acción, requieren una consideración particular de otros elementos, como son la organización y la gestión de los asuntos comunes (Thwaites, 2011) en términos de organización y gestión de los asuntos comunes.

Para la autora, aspectos o definiciones (delimitaciones) necesarias respecto a lo anterior serían: 1) sobre el “sujeto” real o potencialmente autónomo, su definición y conformación de subjetividades; 2) la escala en que se concibe su ejercicio y sus implicaciones al intentar ampliar la misma; 3) las expresiones concretas de autonomía respecto a la toma de decisiones; y 4) la forma democrática de existencia del sujeto autónomo y en ese sentido, las características del espacio asambleario o de toma de decisiones, los recursos intelectuales y de información que deben tener los miembros, y la voluntad de participación activa y plena de los individuos. La configuración que cada uno de estos elementos adquiera dependerá de la puesta en diálogo con las experiencias particulares y los horizontes planteados en cada una de ellas, pero también, como señalamos en el apartado anterior, de las relaciones de poder y los dispositivos de acumulación que operan en cada geografía.

2.2.2 Saberes, instituciones y prácticas comunitarias

El conjunto de saberes, instituciones y prácticas comunitarias de los pueblos indígenas contemporáneos, tienen sus raíces en el universo más amplio de lo cognitivo y cosmogónico propio de sus culturas ancestrales. Emanan de

pensamientos y conocimientos, que se hacen realidad en la vida familiar y comunitaria (Díaz, 2001) y en su conjunto configuran las condiciones de reproducción social de la vida.

Los principios que sustentan el sistema comunal parten de una concepción integral de la vida lo cual hace imposible aislar un aspecto de la vida comunitaria de los demás (Ragazzini y Loritz, 2018). Desde la perspectiva de la comunalidad (Díaz, 2001), estos se refieren a los elementos fundamentales sobre los cuales se cimenta la realidad de los pueblos originarios. La forma de practicarlos, producirlos, sancionarlos e institucionalizarlos, puede cambiar, pero no la esencia del principio en sí.

Estos principios parten de la concepción de que todos los seres existentes tienen vida igual. De ahí que se podrían reconocer tres principios grandes (Díaz, 2001); la tierra como principio y fin de la vida, la comunidad como máxima creación del ser humano para vivir y disfrutar de la Madre tierra, y el trabajo comunal como energía transformadora que mantienen al ser humano en constante contacto creativo con la naturaleza. Entretejidos con estos se hacen presentes la complementariedad y reciprocidad como principios éticos que definen el *deber ser* (Coraggio, 2011) dentro de esta concepción integral de la vida.

Sobre estos principios se erigen las instituciones sobre las cuales se sustenta el sistema comunitario, entendiendo estas como una mediación entre los principios y las prácticas (Ragazzini y Loritz, 2018) en este caso, comunitarias. En ese mismo sentido es que las instituciones y prácticas de los sistemas de organización social de los pueblos originarios, así como los saberes asociados a su reproducción, tienen como cualidad la no segmentación de la vida en esferas separadas, como puede ser lo político, lo económico o lo religioso.

Desde la concepción comunal del sistema de organización de la vida de los pueblos originarios que propone Floriberto Díaz (2001) y retomando la propuesta de instituciones y prácticas económicas comunitarias de Ragazzini y Loritz (2018), podemos decir que existen principios comunitarios y económicos como criterios organizadores de la vida comunitaria, los cuales se institucionalizan de forma integral, como prácticas recurrentes. Entendiendo la institucionalización como el proceso a través del cual las sociedades van sosteniendo o modificando las condiciones para la permanencia de una u otra forma de organizarse en sociedad en un momento determinado (Castoriadis, 1975 en Amariles et al., 2019).

A partir de lo anterior, podemos encontrar que las instituciones comunitarias están asociadas a los siguientes elementos en cuanto pilares del sistema comunal; 1) La asamblea como autoridad comunal máxima, 2) El sistema de cargos como forma de gobierno, 3) El tequio como forma de trabajar de un individuo para la comunidad, 4) El trueque como modo de intercambio no monetario, y 5) La fiesta como práctica de reciprocidad y fortalecimiento del lazo comunitario.

De estos elementos que constituyen en sí instituciones comunitarias, se desprenden la diversidad de prácticas comunitarias y saberes que las acompañan y que posibilitan la reproducción social de la vida en las comunidades. Entonces, mientras los principios marcan el deber ser, las instituciones encuadran y ponen límites al campo de las prácticas (Coraggio, 2011). Según señalan Ragazzini y Loritz (2018, 31), en una sociedad, un principio no desaparece cuando otro se hace dominante, simplemente se debilita. En ese sentido, podemos decir que las prácticas e instituciones asociadas con la vida comunal también se ven fortalecidas o debilitadas según el estado de los principios que las soportan.

En ese sentido es claro que los saberes asociados a estas epistemologías comunitarias no están exentos de la influencia de la sociedad moderna o de la imposición de ésta de constructos sociales que apunten a la homogenización del pensamiento. Ello ha generado cambios drásticos en los territorios en relación a sus estructuras normativas, su economía y en términos generales su comunalidad. Sin embargo y a pesar de la política integracionista del Estado mexicano, estos sistemas de organización social persisten en los territorios y sus instituciones y prácticas constituyen expresiones autonómicas, conservadas por la propia fuerza de las comunidades y pueblos indígenas (Díaz F., 2001).

Como señala Huerta Ríos (1994) la conciencia y cultura indígenas, y puntualizamos, las instituciones y prácticas comunitarias, poseen estratificaciones heterogéneas que vienen de distintas épocas, caminado y amoldándose de forma gradual a los mecanismos sociales del presente. Lo importante es si al ramificarse en los espacios del entramado social, la estructura existente cumple una función benéfica o no para la comunidad. Al respecto podemos decir que lo comunal moderno se ha constituido sobre la ilusión patriarcal dominante y en su relación con la sociedad económica (Guerrero, 2015) sin embargo, las expresiones concretas en los territorios, muestran capacidad de resistir y reconfigurar sus mundos de vida.

2.3 ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA, APORTES PARA UNA AUTOGESTIÓN COMUNITARIA

La lucha por la autonomía se extendió entre las organizaciones indígenas porque se percibió como una posibilidad de transformar su condición histórica de pueblos oprimidos, asumiéndose como un actor social que busca la unidad de su identidad desde sus tradiciones y formas de organización (Castellanos y López y Rivas, 1997). De ahí la búsqueda desde las propias organizaciones y pueblos originarios, por un proceso de reflexión sobre las posibles formas que puede adoptar la autonomía, a partir de la multiplicidad de prácticas inscritas en las diversas esferas de las relaciones sociales. Todas ellas esferas desde las cuales emanan necesidades específicas, las más de las veces, interrelacionadas.

Ello nos lleva a pensar en alternativas concretas y materializables. En términos generales es la búsqueda por mayores espacios de libertad para poseer, controlar y gestionar sus territorios, así como para normar su vida política, económica, social y cultural (Regino, 1996 en Castellanos y López y Rivas, 1997). De manera puntual, hablamos de la posibilidad de creación de condiciones de reproducción material y simbólica acorde al proyecto autónomo comunitario de la vida digna.

La necesidad del producir, reproducir y desarrollar la vida humana es la exigencia primera ética que arrastra a las masas excluidas a inventar nuevas formas de sobrevivencia (Dussel, 2006). Sobre este tema, encontramos en América Latina corrientes de pensamiento y prácticas populares contenidas bajo el paraguas de la *otra economía* que tienen como objetivo, la construcción de proyectos de vida sustentables, dignos y libertarios y que se constituyen en torno a nuevos imaginarios anticapitalistas (Quijano, 2007).

En este marco traemos a cuenta la propuesta de la economía social y solidaria (ESS), cuya maduración teórico práctica se ha desarrollado en el contexto sociopolítico del Foro Social Mundial del 2000 y los subsecuentes encuentros. De ella recuperamos algunos elementos de análisis con la intención de buscar convergencias teórico-prácticas, que abonen a perfilar senderos más claros para la materialización de los horizontes imaginados desde los pueblos originarios, en particular aquellos con proyectos políticos autonómicos.

2.3.1 Horizontes, principios y nociones esenciales

Es basto el repertorio de propuestas que se ubican por auto denominación o por quienes así las caracterizan, bajo el paraguas de la *otra economía*⁹. La riqueza de dichas propuestas, radica en la visión y los esfuerzos colectivos de transformar las estructuras, instituciones y prácticas económicas, que operan bajo una racionalidad instrumental, asociadas con la concepción capitalista de la economía. El punto de unión; reconocen el carácter predatorio, explotador y deshumanizado de la economía capitalista y la necesidad de superarlo, así como la creencia en los valores civilizatorios de la cooperación, la solidaridad, el compromiso con la vida, la naturaleza, el pacifismo y la justicia social (Cattani, 2004).

⁹ Es común encontrar en la literatura latinoamericana sobre el tema, los términos de economía social (Coraggio, 2002), economía del trabajo (Coraggio, 2000), economía social y solidaria (Coraggio, 2013), economía solidaria o de solidaridad (Razeto, 1999, Singer P., 2002; Gaiger, 2000, socioeconomía solidaria (Guerra, 2007), utilizados de manera diferenciada más no excluyente unos de otros, para hablar de los desarrollos teóricos sobre la temática, de los procesos de construcción y experiencias concretas, y de los horizontes y utopías hacia donde apuntan. Toda vez que no es objeto de esta investigación profundizar en las particularidades de cada propuesta, acuñamos el término economía social y solidaria por considerarla incluyente de las nociones antes señaladas, y referente de los principales elementos que se buscan resaltar por su aporte a la presente investigación.

El horizonte es sistémico. Aunque los fundamentos de cada corriente obedecen a la abstracción teórica inherente a la propia praxis y por lo tanto difieren según las geografías en las cuales se presentan estas expresiones, podemos decir que todas ellas apuntan a la construcción de economías alternativas afirmativas de la vida y del bien común. Desde este conjunto, reconocemos que los sistemas económicos son construcciones socio-políticas y no resultado de evoluciones naturales y necesarias hacia una sociedad de mercado (Coraggio, 2013). De ahí la importancia de pensar la posibilidad de *otra economía* a partir de la lucha política contra-hegemónica, desestructurando prácticas e instituciones en la esfera de lo económico, pero también en términos culturales y epistémicos.

Por lo anterior, se dice que hablar de *otra economía*, es pensar y actuar a nivel sistémico. Ello implica reconocer la interseccionalidad de la problemática subyacente al sistema capitalista, y la necesidad de abordarla en ese sentido. En este marco, es menester considerar las relaciones de poder y la pugna que en torno a ellas se genera, cuando se plantea la realización de un proyecto civilizatorio como el de las autonomías indígenas, que se plantea crítico a las relaciones capitalistas de explotación, pero también a las propias del patriarcado y del colonialismo.

La *otra economía*, es una economía social y solidaria cuya construcción plantea la necesidad de una doble superación (Coraggio, 2002); del mercado capitalista por un lado, y del Estado centralizador del otro. Desde esta perspectiva, la economía y la cultura, las identidades sociales y la historia, son inseparables. La esfera económica se concibe como un espacio de acción constituido por individuos, familias, comunidades y colectividades diversas, que realizan transacciones que producen sociedad, no solo utilidades económicas. Una economía social y solidaria es aquella que subordinada al mercado y al capital, a la lógica de la reproducción ampliada de la vida de todos y la naturaleza. José

Luis Coraggio la define como *una economía de la vida y el trabajo* (Coraggio, 2007).

Esta corriente teórica adopta el concepto de economía sustantiva propuesto por Karl Polanyi. Según dicho autor, lo económico desde un sentido sustantivo, se apega a la noción etimológica del término *oikonomia* (*oikos/nomos*: casa/ley) que en concreto hace referencia a la *administración de la casa*. Una definición desde Polanyi que retoma Alain Caillé (2009) sería la economía como “un proceso institucionalizado de interacción entre el hombre y la naturaleza que permite un abastecimiento regular en medios materiales para satisfacer sus necesidades”. Dos elementos son relevantes en esta definición, los procesos de institucionalización y la satisfacción de necesidades.

Respecto al primero, la ESS reconoce la importancia de los procesos de institucionalización desde una perspectiva sistémica, por lo que estos no pueden ser resultado de la injerencia del poder político de las elites, sino del ejercicio e implementación permanente de mecanismos de democracia participativa (Coraggio, 2009). Como principios a través de los cuales la sociedad institucionaliza lo económico, están la administración de la unidad doméstica, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio (Polanyi, 1957/2003). En la esfera de la ESS, los tres primeros se erigen a la par del intercambio, único principio al que hace alusión la economía de mercado, con lo cual se invisibiliza una diversidad de experiencias y prácticas de la economía solidaria asociados a otras lógicas no capitalistas.

Respecto al segundo elemento, la centralidad en la economía social y solidaria de la reproducción ampliada de la vida, plantea la cuestión de los términos en los cuáles esa reproducción es posible y de la cualidad de *la vida* a la que se hace referencia¹⁰. Desde la teoría económica neoclásica, la idea de reproducción se resuelve como adquisición de bienes y servicios escasos, para

¹⁰ Para profundizar sobre este asunto, consultar Coraggio, 2000.

múltiples necesidades, y se plantea en el marco de una racionalidad instrumental e individualista, cuyo objetivo es garantizar la reproducción de la mano de obra requerida en el proceso de acumulación de capital.

El mercado capitalista ha profundizado la mercantilización de las necesidades, los deseos y las preferencias, individuales y colectivas, asumiendo que refieren a lo mismo; las clasifica y ofrece formas de resolución y satisfactores, acorde a las reglas del mercado autoregulado. Lo anterior conlleva a satisfacer de manera preponderante las demandas de un sector privilegiado de la sociedad, en detrimento de la garantía hacia las amplias mayorías.

Diversidad de experiencias y prácticas de economía solidaria buscan en la práctica despojar de su connotación utilitariasta¹¹ la noción de necesidades y resignificarla visibilizando el rol principal del trabajo organizado socialmente en la resolución de estas. En ese sentido, y desde una economía sustantiva, las necesidades se entienden como un entramado de significaciones¹², las cuales representan, las condiciones de posibilidad de reproducción de la vida de las personas (Arancibia, 2013).

Estas condiciones de posibilidad, en tanto materiales y socialmente determinadas, permiten el despliegue de la potencialidad transformadora del ser humano a partir de las distintas formas de trabajo (Arancibia, 2013). De ahí la posibilidad de transformar esas condiciones hacia unas socialmente definidas como legítimamente aspirables, de la mano de valores y prácticas (ambos

¹¹ Hace referencia a la noción de utilidad acuñada por los economistas clásicos y neoclásicos, para quienes este concepto hace referencia a propiedades jerarquizables subjetivamente que son asignadas a determinados bienes o servicios y que orientan las preferencias de los individuos en su acción racional maximizadora de beneficios al satisfacer sus necesidades (Arancibia, 2013) Desde esta perspectiva, necesidad es la sensación individual de carencia de algo unida al deseo de satisfacerla.

¹² Que a veces se expresan como deseos, preferencias o valores de uso, y que se manifiestan subjetivamente y socialmente como demandas, reivindicaciones, derechos, entre otros (Arancibia, 2013).

inescindibles) de equidad, justicia, solidaridad, reciprocidad, cooperación, entre otros.

Hablamos entonces de una economía para la vida que garantiza el acceso de todos los miembros de esa sociedad, a lo que se establezca legítimamente como “necesario” para la reproducción digna de la vida, piso sobre el cual pueden agregarse deseos y preferencias particulares o colectivas (Arancibia, 2013). Es una economía no para los pobres, sino una propuesta para toda la sociedad que incluye a los pobres y excluidos. Se trata de activar las capacidades de todos los ciudadanos excluidos del sistema laboral, y propiciar el desarrollo de lazos sociales vinculados a la satisfacción de una amplia variedad de necesidades materiales, sociales y de la recuperación de los derechos de todos (Coraggio, 2002).

De ahí la importancia de reintegrar al análisis las economías no mercantiles y no monetarias, en tanto procesos institucionalizados a través de los cuales adquiere forma la economía real (Laville, 2009). Esta última, formada por individuos, familias, comunidades y colectivos diversos quienes recrean constantemente un universo de estrategias populares, a partir de la práctica, convenciones y marcos cognitivos compartidos e históricamente constituidos (Coraggio, 2010).

2.3.2 La economía popular como punto de partida

Partiendo de un análisis macro de economía mixta (Coraggio, 2010) podemos visualizar tres sectores diferenciados: 1) el de la economía empresarial capitalista cuya unidad microeconómica es la empresa de capital; 2) la economía pública estatal constituida por un abanico de programas y acciones públicas que generalmente apuntan a la acumulación de poder político por parte

de los partidos políticos; 3) el sector de la economía popular representado por un amplio espectro de iniciativas generalmente organizadas de manera autogestiva y cuyas formas de producción se centran en el trabajo.

La economía popular estaría constituida por una diversidad de actividades que se realizan de manera individual o colectiva, donde el principal recurso con el que cuentan quienes participan de ella, es su propia capacidad de trabajo (Coraggio, 2010). Se caracteriza por ser un sector que fluye y cambia constantemente, puede pasar de comunidades consolidadas a comunidades en proceso de desintegración por la migración o la dependencia del mercado. Su sentido es la reproducción biológica y social de la vida de sus miembros en las mejores condiciones posibles (Coraggio, 2013).

Una definición aterrizada al contexto mexicano es la que propone Juan José Rojas (2019). De su análisis identifica como manifestaciones de la economía popular, aquellas protagonizadas por actores individuales o colectivos de escasos recursos económicos, asentados en el medio urbano o rural y que a menudo, surgen de manera espontánea, ante la necesidad de satisfacer necesidades vitales como la alimentación, la vivienda, el empleo, la salud o la seguridad social. Entre sus actores encontramos emprendimientos unipersonales, unidades domésticas como la agricultura familiar y el taller artesanal, comunidades rurales y urbanas precarizadas, y emprendimientos asociativos pequeños o micro empresas.

Dentro del sector de la economía popular, la solidaridad o crítica al mercado como única institución económica, no necesariamente está presente, por ello dentro de este rubro también encontramos formas asistenciales, clientelares o delictivas (Coraggio, 2010; Razeto, 1993). De ahí que se presente la agudización de la competencia profesional, el reforzamiento del individualismo y del egoísmo como estrategias de sobrevivencia individual (Rojas, 2019) En este contexto, las estrategias se definen como la generación o selección de

satisfactores para alcanzar sus fines reproductivos por medio de la combinación de las posibilidades a su alcance, a través de un entramado social complejo de comportamientos y actividades (Hintze y Danani, 2004)

A pesar de esta heterogeneidad de prácticas productivas y asociativas que constituyen la economía popular, y partiendo como propone la antropóloga Laura Collin, de una clasificación de las experiencias de acuerdo con las lógicas implícitas que los animan y de sus intenciones, dejando de lado a los protagonistas (Collin, 2012); dentro de este sector es posible identificar la coexistencia y articulación de los principios de la economía sustantiva como embriones de nuevas relaciones sociales.

Diversos autores basados en las experiencias empíricas, la memoria colectiva y las cualidades propias del sector, reconocen el potencial de las prácticas desarrolladas en el marco de la economía popular, para la conformación de *otra economía*. Coraggio (2000) señala que la economía popular es el sustrato histórico de otra realidad posible cuya base es el conjunto de relaciones actualmente existentes. El nicaragüense Orlando Núñez (1996) plantea que el germen de la economía popular asociativa se cultiva en las contradicciones del sistema capitalista pero también fuera de este en la economía doméstica, y que sobre la base de esta economía popular no capitalista es que los nuevos sujetos económicos pueden construir un proyecto asociativo y autogestionario. Luis Razeto desde la experiencia chilena, cree que el potencial de la economía popular consistiría en que, poco a poco, esta estrategia defensiva de supervivencia podría transformarse en una opción social, económica y política (Razeto, 1993). Desde Brasil, Lia Vargas Tiriba (2001) considera que la economía popular podría ser el embrión de una nueva cultura de trabajo, toda vez que representa el emplazamiento donde subsisten antiguas relaciones sociales de producción asociadas con formaciones precapitalistas.

De una revisión amplia sobre el tema, podemos asociar la potencia de este sector a dos elementos principales. Por un lado, porque si bien las y los trabajadores de la economía popular están insertadas y subsumidas al modo de producción capitalista, el trabajo que realizan no es productivo para el capital toda vez que no genera plusvalía para este. En ese sentido, las fuerzas del trabajo social dentro de la economía popular son fuerzas productivas para el propio trabajo toda vez que se destinan a la producción de sí mismos en cuanto trabajadores (Sarria y Tiribia, 2004). El segundo elemento se asocia a la capacidad que ha mostrado este sector, de construir alternativas en una sociedad desigual con necesidades primarias insatisfechas, dando lugar a movimientos sociales y económicos importantes cuyos flujos y reflujos constituyen una porción importante de la expectativa de un mundo mejor posible (Schujman, 2014).

Ambos elementos permiten visualizar la existencia de tramas solidarias en distintos niveles, lo cual se refleja en el surgimiento o transición hacia experiencias — *in statu nascendi* — (Christoffoli y Novaes, 2012) de superación parcial de la autoalienación del trabajo. Lo anterior queda más claro enmarcándolo en un análisis a partir de las tres corrientes de pensamiento y acción de la ESS¹³ en términos de práctica y alcance que propone José Luis Coraggio (2013).

La primera corriente actúa a nivel microeconómico y está conformado por un conjunto de prácticas enfocadas en el alivio a la pobreza vía reinserción de personas excluidas del mercado de trabajo. Generalmente adquieren la forma de microemprendimientos locales gestionados por sus trabajadores. La principal preocupación es la sustentabilidad de los emprendimientos en términos mercantiles y bajo el paradigma de la empresa de capital, por lo cual se apegan al concepto de eficiencia y los métodos para obtenerla. El asociacionismo

¹³ Para una descripción detallada de cada una de las corrientes, revisar Coraggio J.L., 2012.

utilitarista y la priorización del interés material de los trabajadores, es característico de esta corriente.

La segunda corriente propugna por la conformación de un sector articulado orgánico constituido por prácticas que iniciadas como las anteriores, van más allá de la búsqueda de la eficiencia empresarial en términos de rentabilidad económica. Desde esta corriente se practican y promueven redes de reciprocidades y se busca evitar la fragmentación de los emprendimientos a través de la conformación de un subsistema donde las partes cumplen diversas funciones en un todo interdependiente. De igual forma, se apunta a la configuración de un sujeto colectivo que se apoya fuertemente de componentes solidarios para la sobrevivencia colectiva. Desde lo microeconómico, es decir, las experiencias particulares, se considera y anticipa las cadenas posibles dentro del proceso económico, y desde ahí se busca ir perfilando la construcción de los emprendimientos que van a articularse. La articulación es un elemento central que se realiza de manera consciente y que puede tener otros objetivos, más allá del económico monetario.

En este nivel la solidaridad se entiende como un proceso sistémico y consciente de subordinación de la racionalidad instrumental a la racionalidad reproductiva (Coraggio, 2009bis), es decir, más allá de las relaciones de reciprocidad entre los miembros de grupos primarios, integrados por relaciones de parentesco y afinidad. Lo anterior permite indagar sobre las posibilidades de transformación social más allá de cada experiencia en sí misma, y por lo tanto el alcance que dichas prácticas pueden tener en términos de construcción de *otra economía* en un territorio determinado. Este punto nos aproxima a la siguiente corriente de pensamiento – acción.

La tercera corriente actúa a nivel sistémico y va más allá de la construcción de un subsistema de ESS. Este nivel es el de la *otra economía*, en cuanto busca la superación del sistema económico pero también cultural capitalista. En este

nivel se establece una relación de contradicción y conflicto continuo con la economía del capital y estatal. Este constructo socio político y económico cultural y la forma y alcance que adquiriera dependería de la relación de conjunto entre los campos de la sociedad y de su posicionamiento en el sistema global.

Si bien un desarrollo extenso de las experiencias en marcha asociadas a estas corrientes excede los objetivos del presente documento, es importante señalar que las tres corrientes no son excluyentes sino que se refuerzan mutuamente. Un mapeo a nivel latinoamericano, nos permitiría visibilizar la coexistencia de estas corrientes y su diversidad de expresiones, y a reserva de quedar como una tarea pendiente, reconocer este hecho es necesario para pensar en el papel que cada tipo de expresión puede tener en el movimiento conjunto hacia *otra economía*.

François Wautiez et al. (2004) plantea que acompañar el desempeño de la economía solidaria significa asumir los valores de esa otra economía como patrón de medida, lo que hace que la búsqueda de una vida mejor, de sustentabilidad, justicia social y calidad de vida se vuelvan criterios de evaluación de la dinámica económica. En ese sentido y como guiño a esta última consigna, apuntamos en el Cuadro 1 y Cuadro 2, una serie de elementos señalados por diversos autores, que si bien no presentan necesariamente como indicadores, se despliegan en la literatura como expresiones, señales o connotaciones relevantes, sobre las posibilidades existentes o condiciones de transición hacia un subsistema orgánico de economía solidaria.

Lo anterior concebido como un primer momento hacia la construcción de *otra economía*, según la segunda corriente de pensamiento-acción antes expuesta, y sin perder de vista que, como señala Coraggio (2000), si bien la economía popular es un punto de partida viable en los procesos de transición, es indispensable evaluarla no solo como posibilidad sino también como dificultad en sus múltiples niveles y relaciones.

Cuadro 1 Expresiones de transición hacia un subsistema orgánico de economía solidaria.

	CORAGGIO	MARAÑÓN	CADENA	MANCE
Dimensión deliberativa	Libre decisión de las personas para la definición de tipos de valores, satisfactores y deseos.	Debate y decisión colectivos como ámbito donde surgen las normas, instituciones y valores. Comunidad como estructura de control democrático de la autoridad colectiva. Ejercicio de la democracia directa vs democracia representativa. Socialización del poder político.	Democracia en las relaciones de trabajo y en la distribución de sus frutos. Dimensión participativa, democrática y deliberativa de la organización delimitada.	Gestión democrática y participativa.
Procesos de Institucionalización	Sistema de organización y representación con identidad suficiente para labores de coordinación y negociación.	Institucionalidad y legitimidad de la autoridad colectiva para conducir el proceso hacia la economía solidaria.	Apropiación de los proyectos solidarios a partir de la construcción de los mismos acorde a las necesidades y expectativas de los participantes así como su intervención activa a lo largo del proceso de formulación e instrumentación.	Énfasis en las relaciones de integración, en los flujos de elementos que circulan en esas relaciones, en los lazos que potencializan la sinergia colectiva, la potencialidad de transformación que tiene cada parte en virtud de su relación con las demás y la transformación del conjunto por los flujos que circulan a través de toda la red.
Organicidad	Nivel de integración. Las formas predominantes y tendencias de la organización de las distintas formas de trabajo (doméstico, asalariado, por cuenta propia mercantil), y su articulación.	Organización interna de la experiencia solidaria (forma de propiedad, distribución de excedente, tecnología y uso y remuneración del trabajo)	Establecer niveles de organicidad. El espacio local para el ejercicio de los principios y proyectos de la economía de solidaridad y estos como componentes constitutivos de estrategias de desarrollo micro-regional endógeno.	Movimiento orgánico a través de la generación de vínculos de realimentación y de la integración progresiva de diversas redes.

Fuente: Elaboración propia a partir de Coraggio (2000, 2002, 2007, 2009, 2009bis, 2010, 2013), Marañón (2012, 2013), Cadena (2005), Mance (2006).

Cuadro 2 – (Cont.) Expresiones de transición hacia un subsistema orgánico de economía solidaria.

	CORAGGIO	MARAÑÓN	CADENA	MANCE
Racionalidad interna	Lugar que ocupa la solidaridad, la cooperación, ayuda mutua, autogestión, democracia interna e igualdad al interior de los emprendimientos.	Racionalidad que impera en las expresiones según tipo de relaciones sociales que se tejen entre los asociados, con el mercado y con el estado. Tendencia o no a la reciprocidad, la igualdad, a la toma de decisiones colectivas y a una relación de corresponsabilidad con la naturaleza.		Negación de las estructuras capitalistas de explotación del trabajo, de expropiación en el consumo y de dominación política y cultural. Afirmación del derecho a la diferencia y a la singularidad de cada persona. Relaciones sociales y culturales para el ejercicio ético de las libertades públicas y privadas.
Relación con el mercado	Lugar que ocupa la maximización de la riqueza en relación con otros comportamientos económicos. Tendencias de participación relativa de la producción autónoma popular en la generación, apropiación, conjunción y canalización de recursos en los mercados. Tendencias en los términos del intercambio, particularmente los precios relativos del trabajo y de los bienes y servicios que los agentes populares ofrecen.	Combinaciones de capital y no capital, hacia donde apuntan y qué elemento sería el predominante. Relaciones que establecen con el mercado, el Estado y otras experiencias solidarias. Tensión y predominio entre reciprocidad y mercado.	Niveles de autonomía respecto a los mercados de bienes y de capitales influidos por la globalización neoliberal.	Conexión en red del consumo y producción en vínculos de retroalimentación con distribución de ingreso para brindar viabilidad económica.
Subjetividad	Incorporación de imaginarios con sentido alternativo en las prácticas fundamentales Orientación anticonsumista para la toma de decisiones y en el proceso económico. Tendencias a identificar o no bienestar con consumo masivo y renovado de bienes.	Grado en que la subjetividad está asociada a la materialidad de las relaciones sociales (Quijano 2008 en Boris)	Apropiación crítica y consiente de los procesos en que se está inserto. Trabajo consiente, cambio actitudinal y valorativo.	

Fuente: Elaboración propia a partir de Coraggio (2000, 2002, 2007, 2009, 2009bis, 2010, 2013), Marañón (2012, 2013), Cadena (2005), Mance (2006).

2.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS

En cuanto al enfoque utilizado, la presente investigación se suscribe en el marco de las epistemologías del sur, toda vez que se busca contribuir a abordar de manera pertinente y crítica la realidad social y cultural de nuestro país desde una perspectiva que otorga visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de quienes constituyen el sur global. Estos son los pueblos y grupos sociales históricamente victimizados, oprimidos y explotados por el moderno sistema mundo, colonialista, capitalista y patriarcal (De Sousa Santos, 2009).

Como metodología de trabajo se implementó de manera imbricada la investigación-acción- participativa de Orlando Fals Borda (1981) y la metodología feminista de Castañeda Patricia (2008). Ello nos permitió centrar el análisis en los puntos de vista y las experiencias de las compañeras y llevar a cabo el ejercicio de configuración del sistema de saberes -prácticas comunitarias, la problematización de las prácticas político – organizativas, así como el posterior análisis de la potencialidad contenida en ellos, desde el mirar situado de las mujeres magonistas.

Se llevó a cabo un ciclo de IAP durante los meses de septiembre y octubre de 2020. Ello nos permitió conocer el pensamiento específico y la situación particular de las compañeras de base de San Martín Itunyoso. La técnica utilizada fue el taller vivencial el cual adquirió el nombre de Tequio de saberes por una vida digna. Fue diseñado de manera conjunta con la Junta Organizadora con objetivos pedagógicos y formativos que van más allá de la presente investigación. En el siguiente subapartado se exponen los alcances de dicho taller de manera detallada. Durante este ciclo de IAP participaron un total de 32 compañeras triquis de San Martín Itunyoso de las cuales cinco hablaban español y triqui y fungieron como traductoras entre el resto de compañeras y esta investigadora. Se trabajó durante un mes, tres horas al día.

Para complementar la información particular del territorio y del pensamiento de las compañeras triquis, durante este periodo también se llevó a cabo observación participante como una forma de salvar la brecha del idioma y se aplicaron nueve entrevistas semiestructuradas a compañeras elegidas entre el grupo de 32. Para ello se realizó un muestreo a fin de obtener una representación de la diversidad de compañeras que integran el grupo. Se seleccionaron dos compañeras de reciente ingreso, dos que llevaran medio tiempo, dos que estuvieran desde la llegada de la organización al territorio, dos más que hubieran tenido algún cargo dentro del Consejo de base y la representante actual del Consejo de base. Las compañeras Lorena, Aida y Sofía, apoyaron como traductoras en todos los casos donde no se hablaba español.

Del taller vivencial y estas entrevistas, se obtuvieron los principales insumos para la elaboración de los capítulos cuatro y cinco.

Para obtener una visión más amplia sobre las percepciones en torno a las prácticas político-organizativas del CIPO-RFM, durante el mes de marzo de 2021 se llevó a cabo un grupo focal con cuatro compañeras representantes de Consejos de base. Una de San Martín Itunyoso pero también de otras comunidades pertenecientes a la organización. Participaron una compañera triqui de San Martín Itunyoso, una chinanteca de Santiago Jocotepec, una mixteca de San Antonio Huitepec y una compañera zapoteca de Santa María Huatulco. El grupo focal giró en torno a las prácticas políticas de la organización y los datos obtenidos constituyeron los insumos para la elaboración del capítulo seis.

Finalmente, para conocer la visión política de la organización, se realizaron dos entrevistas semiestructuradas a la compañera Lola, única integrante actual de la Junta Organizadora. Sus reflexiones fueron recuperadas en la elaboración del capítulo tercero.

2.4.1 Taller vivencial “Tequio de saberes por un trabajo digno”

El “Tequio de saberes por un trabajo digno” fue el instrumento que permitió la reflexión colectiva y la IAP de esta investigación. Fue discutido y consensado con la Junta Organizadora, pues como hemos mencionado anteriormente, es la instancia ejecutora de los trabajos que se llevan a cabo en los territorios. Es importante señalar que el Tequio de saberes se construyó como un proceso pedagógico con objetivos políticos propios acorde a las necesidades del CIPO-RFM y en ejercicio dialéctico con los planteados como parte de la investigación. En ese sentido, los resultados del trabajo de campo que se comparten en los siguientes apartados son solo un primer paso del trabajo amplio que implica el Tequio en el proceso pedagógico de la organización, pero un aporte importante al objetivo menor planteado en este ejercicio académico.

El Tequio de saberes sigue la técnica de taller vivencial ya que es la herramienta pedagógica que la organización considera más adecuada para el trabajo en las comunidades¹⁴. El nombre se definió pensando en el corazón de este proceso pedagógico, que son las mujeres magonistas y sus saberes, conocimientos y prácticas. De ahí que el objetivo político que se planteó fue compartir, recuperar y desarrollar herramientas pensadas desde la autonomía y la autogestión, para la construcción de redes económicas comunitarias, trabajos y vínculos laborales más solidarios, en las comunidades del CIPO-RFM. Lo anterior, recuperando experiencias y recorridos distintos pero principalmente los propios del territorio, de las mujeres, de la comunidad y de la organización. Como objetivos de medio término se plantearon construir de manera colectiva las bases para el desarrollo de trabajos económicos autogestivos en las

¹⁴ Sobre los objetivos y características del taller vivencial en el marco de la metodología de educación popular, revisar Cano (2012) y Ander-Egg (1991).

comunidades del CIPO-RFM, a través de un método de trabajo que parta del análisis político, social y económico que ayude a la comprensión de la realidad social que interpela, directa o indirectamente, los procesos comunitarios, al tiempo que permita rastrear, rescatar y repensar conocimientos, formas y mecanismos de trabajo propios de las comunidades y desde la realidad de compañeras, pero que han sido invisibilizados, menospreciados, o desaprobados por el sistema actual. Como segundo elemento, compartir, construir y practicar el uso de herramientas diversas para la autogestión de cooperativas de trabajo, como primer paso hacia la apropiación de todas las etapas del proceso económico, principalmente la producción y comercialización.

La estructura del Tequio de saberes obedece a niveles de reflexión- acción que se implementan de forma paralela, de tal forma que en su conjunto generen la plataforma para que las compañeras construyan y adquieran las herramientas necesarias para llevar a la práctica la autogestión de sus trabajos comunitarios y de esa manera ir construyendo en la práctica su autonomía. Siguiendo la estructura de fases de la IAP¹⁵, el nivel uno y dos del Tequio de saberes, constituyeron lo que fue el punto de partida y abonaron al diagnóstico colectivo y la construcción de planes de acción. El nivel tres estuvo asociado a la ejecución de dichos planes y reflexión a partir de los resultados.

Cabe señalar que a diferencia de los primeros dos niveles que se trabajaron a profundidad, durante el periodo de desarrollo de esta investigación el nivel tres se pudo desarrollar en un grado menor. El motivo principal fue la pandemia del COVID-19 que imposibilitó ingresar a la comunidad para hacer el seguimiento necesario en este nivel. Aun así, los resultados obtenidos de dicho ejercicio se comparten en el capítulo seis pues abonan a la consecución del objetivo de esta investigación, a reserva de que la continuidad de los trabajos de todo el

¹⁵Diagnóstico, construcción de planes de acción, ejecución de dichos planes y reflexión permanente de los involucrados en la investigación (Colmenares, 2012)

proceso pedagógico, quedan como una labor pendiente de continuar. Los niveles de compartición se pueden esquematizar de la siguiente manera:



Figura 1 Proceso pedagógico “Tequio de saberes para una vida digna”

Fuente: Elaboración propia.

Nivel 1.- Construcción del corazón del proyecto

Este nivel se planteó reflexivo-analítico. Aquí nos centramos en el análisis de la realidad para descubrir entre todas nuestros problemas y necesidades, así como visualizar que organizarnos para resolverlos de manera colectiva es una parte de un proyecto político mayor que es la autodeterminación de los pueblos originarios.

Nivel 2.- Prácticas y formas cooperativas

Este espacio se planteó práctico-reflexivo. En él nos dedicamos a reconocer y recuperar las experiencias, saberes, trabajos y prácticas comunitarias y de las compañeras que históricamente han realizado y las que quisieran realizar. Reflexionar sobre ellos en clave cooperativa a fin de rescatar y reconstruir formas propias y aplicables a su realidad actual. Lo anterior, aterrizado a la generación de herramientas de trabajo cooperativo y formación política que les quede a las compañeras y a la organización para posteriores momentos.

Nivel 3.- Andando el camino

En este nivel nos enfocamos en poner en práctica los saberes y herramientas apreñendidas a partir de las reflexiones y análisis anteriores. Aquí dedicamos el espacio a poner en práctica el trabajo cooperativo a partir de herramientas técnicas y prácticas de autogestión, así como construir colectivamente formas organizativas para el manejo de la cooperativa y de resolución de conflictos.

Finalmente mencionar que el Tequio se construyó en consonancia con los principios magonistas y libertarios que tiene el CIPO-RFM, en ese sentido, la formación política, la resolución de necesidades colectivas específicas, la toma de decisiones colectivas, el respeto a las formas, condiciones, aspiraciones y tradiciones propias del lugar y de las personas y el fomento de la solidaridad, fueron guías para el desarrollo de todas las actividades.

El análisis interseccional pone éñfasis en las opresiones asociadas con la condición de género, raza y clase social. La transición entre la abstracción teórica y el principio práctico de la experiencia colectiva, fue posible a través de las formas concretas en que las mujeres vivencian y experimentan la opresión en la cotidianidad, tanto en la esfera de lo público como de lo privado. La estructura de este capítulo obedece a dichas expresiones.

CAPITULO III. LA LUCHA DE LAS MUJERES MAGONISTAS DEL CIPO-RFM A 23 AÑOS DE SU NACIMIENTO

El magonismo, es una corriente de pensamiento indígena-libertaria inspirada por el indígena oaxaqueño Ricardo Flores Magón. Fue un movimiento precursor del levantamiento revolucionario mexicano del siglo XX. Inicialmente de corte liberal, sin embargo desde su praxis política fue transformándose en un movimiento anarquista o socialista libertario. Como componente fundamental siempre tuvo la forma de vida de los pueblos indios, basada en la ayuda mutua, la propiedad comunal y la organización tradicional. De ahí que se afirme (Encinar, et al., 2010) que el magonismo abraza tres corrientes fundamentales: el liberalismo mexicano, el anarquismo europeo y la comunalidad indígena.

El CIPO –RFM es heredero del pensamiento magonista y ha tenido la capacidad de adaptar la proclama del comunismo libertario de Magón a la lucha por la autonomía indígena. Benjamín Maldonado, teórico de la comunalidad, señala que *“los pueblos indios tienen en el magonismo una propuesta revolucionaria que exige un conocimiento profundo de la realidad indígena, porque no le interesan los indios como carne de cañón ni como imagen a manipular, sino como comunidades y pueblos de gentes con una experiencia histórica trascendental.”* (Maldonado, 2000). Las compañeras magonistas parecen coincidir con esta percepción. Al respecto la compañera Lola, integrante de la Junta Organizadora, detalla lo siguiente:

“Para mí es muy fácil entender como Ricardo Flores Magón encaja perfectamente en una idea comunitaria, de pensamiento indígena porque en la comunidad lo que ahí prevalece es la organización que nosotros también valoramos y queremos que siga que es la asamblea, en donde participan todos los miembros de la comunidad y es ahí donde se platican los problemas y también donde se toman los acuerdos a los que se debe de llegar ante una situación que tengan, algún problema que ellos tengan, cualquiera. Entonces eso está planteando RFM, el decir que todos debemos estar bien y la

organización es lo más importante... Entonces creo que lo que dice RFM es que tenemos que vivir en una sociedad que es igualitaria, que tiene que ser democrática, que no necesitamos los partidos políticos para organizarnos sino que el mismo pueblo se puede organizar. Y los pueblos han demostrado por muchísimos años que ellos por sí solos han podido sobrevivir, a pesar de todos los gobiernos y toda la corrupción que hay y que hayan saqueado lo que se tenga.”(Lola, comunicación personal, abril de 2020)

La apropiación y expresión del ideal magonista desde el CIPO-RFM se ha configurado en relación con el contexto sociopolítico del movimiento social oaxaqueño y de la relación de fuerzas que se ha construido a partir de la confrontación constante con el Estado y más actualmente con el crimen organizado. En los siguientes apartados se presentan algunos elementos de este caminar colectivo del CIPO-RFM, primero como una alianza de organizaciones y posteriormente y hasta la fecha, como una organización de comunidades indígenas.

3.1 DE 1997 A 2001, UNA ORGANIZACIÓN DE ORGANIZACIONES

Oaxaca es el Estado de la República mexicana con mayor número de organizaciones políticas y sociales (Audelo, 2007) las cuales históricamente han conformado amplios movimientos de organización social que se han visto inmersos en dinámicas de conflictividad de diversa índole. Son movimientos vivos, activos, dinámicos, con diferentes lógicas políticas y sociales, y también con múltiples y variados rostros (EDUCA A.C., 2010).

El movimiento indígena oaxaqueño durante el periodo de 1994 a 2005 cobró fuerza y vitalidad con el planteamiento de autonomía comunitaria. Es en este periodo en el cual nace el CIPO-RFM como una alianza de organizaciones, dándose a conocer el 18 de noviembre de 1997. De esta alianza formaban parte el Comité de Defensa Ciudadana y Asistencia a Comunidades (CODECI), el Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEP), el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), Organizaciones Indias por los Derechos Humanos de Oaxaca (OIDHO) y la Unión de Comunidades de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI).

La alianza duró cuatro años. En 1998 el gobernador priista del estado de Oaxaca, Diódoro Carrasco Altamirano, ordenó uno de los operativos policiacos más fuertes en la historia reciente de Oaxaca, lo cual derivó en el encarcelamiento de más de 150 miembros del CIPO-RFM en cinco regiones del estado (AMZ, 2002). En los medios oficiales de la organización se detalla que;

“la represión que nos tocó enfrentar, las condiciones del movimiento indígena nacional y estatal, la madurez y propuestas de nuestros pueblos, el desarrollo, intereses, problemas y proyecto de cada una de las organizaciones y pueblos fundadores del CIPO-RFM hizo que en 1998 se retiraran FIOB y UCIZONI, en 1999 CODECI, a mediados de 2001, primero CODEP y después OIDHO.” (CIPO-RFM, 2003)

Por su parte, OIDHO, organización fundadora del CIPO-RFM, y otras tres organizaciones que se asumían militantes de la organización -el Frente Único en Defensa Indígena (FUDI), el Consejo de Organizaciones Sociales Independientes de la Cuenca (COSIC), y el Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas (CODEDI-Xanica)- publicaron en febrero del 2002 un comunicado en el cual denuncian la cooptación del nombre de la alianza por parte de *“una pequeña agrupación”* denominada Movimiento Social Magonista (MSM) liderada por Raúl Gatica (AMZ, 2002). Según estas organizaciones el MSM decidió,

“...de forma unilateral y sin consultar a los demás miembros del CIPO-RFM, autodenominarse CIPO-RFM, violando todo principio magonista y apropiándose así de manera perversa del nombre, del registro legal, del prestigio, de los recursos y de la historia de miles de compañeros y compañeras indígenas y campesinos.”(AMZ, 2002)

Por su parte, Miguel Cruz, integrante de la Junta Organizadora comentó al respecto: *“Algunos se van, ¿sí?, por estar en la cárcel, por el miedo a la organización, pero hay otros que se van por el asunto de que se han corrompido.”* (Miguel Cruz en Salceda, 2011).

La nueva configuración de este proyecto magonista ha continuado y cumple diez años. De esa primera etapa solo el compañero Raúl Gatica sigue formando parte de la organización, aunque se encuentra en situación de exiliado debido a las amenazas a su vida y la falta de garantías para su retorno a México. En los siguientes apartados, aterrizamos sobre las prácticas, formas y estructuras de la organización a partir de esta nueva configuración, que es sobre la cual aterriza de manera contundente la reivindicación de la libre determinación de los pueblos indígenas de México.

3.2 EL PROYECTO LIBERTARIO MAGONISTA DEL CIPO – RFM DESPUÉS DE LA ESICIÓN

Con la salida de las organizaciones que formaban la alianza, la dirigencia decidió sostener el proyecto del CIPO-RFM como una organización de comunidades. Según cuentan actualmente, el objetivo y los principios de la organización, no han cambiado desde aquella época, pero sí las formas de trabajo territorial y las comunidades en sí mismas, pues como dice la compañera Lola *“en 10 años el capitalismo ha tenido su influencia”*. Respecto al primer elemento la compañera Lola refiere lo siguiente:

“Se vuelve más específico a atender la situación dentro de las comunidades... cuándo era organización de organizaciones cada una trabajaba con su gente de base, ahora es más el trabajo con los compañeros de la base en sus comunidades. Porque lo que siempre ha planteado el CIPO es el trabajo con la gente, no con líderes o nada más con los que sobresalen, sino con todos. Ese es el trabajo de la organización, desde abajo.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

La reivindicación de la organización se expresa en dos sentidos. Por un lado, la reconstitución y la libre asociación de los pueblos, es decir, la autonomía indígena. Por otro, la defensa de los derechos humanos y de los pueblos indígenas, principalmente en lo referente a las condiciones de vida en las comunidades.

“...la auto organización y que las compañeras y compañeros seamos capaces de guiar realmente nuestras vidas hacia donde queremos. Eso sería lo que nosotras como magonistas o dentro de la organización se quiere. De hecho el lema que es por la determinación y libre asociación de los pueblos es lo que estamos luchando. Que nosotros seamos los que digamos hacia dónde queremos ir, guiar nuestro destino. Y eso implica en todos los ámbitos de la vida, desde nuestra comunidad, desde nuestra alimentación, haceres culturales, la lengua, de los hijos, todo, salud. Es la perspectiva de lo que nosotros queremos y los deseos que necesitamos y de acuerdo a lo que nosotros vislumbramos dentro de

cada forma de ver la vida de la comunidad. Porque de una comunidad a otra cambia. Esa sería la idea, que seamos felices y lo vamos a lograr teniendo salud, un trabajo que nos reditúe, una vivienda digna. Que los niños las niñas estén creciendo bien. Ver que hay un futuro para todos. (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Para lograr lo anterior el CIPO-RFM plantea que con la participación de todas y todos es necesario atender las diversas problemáticas en las comunidades, las cuales se presentan en el siguiente Cuadro 3.

Cuadro 3 Problemáticas que atiende el CIPO-RFM en las comunidades

AGRARIA: Acompañando, hasta la solución, varios conflictos agrarios: posesión de la tierra, límites de territorio, recuperación de tierras comunales y dotación de ejidos.
JÓVENES: talleres ocupacionales, círculos de estudio, cine club, escuela preparatoria indígena.
MEDICINA: recuperar los saberes comunitarios y asegurar que se tiene acceso a medicina, clínicas y atención integral.
JURIDICO: defensoría y liberación de presos, asesoría a comisariados y trabajadores del campo y la ciudad.
CAPACITACION Y ACOMPAÑAMIENTO: de gestores comunitarios, defensores de derechos humanos, de autoridades comunitarias y organizaciones sociales y productivas.
GESTION COMUNITARIA: Capacitación y establecimiento de servicios de agua, luz, caminos, centros de abasto, escuelas, clínicas, etc. Apoyo para la vivienda, alimentación, cajas de ahorro, etc.
DERECHOS HUMANOS: capacitación, asesoría defensora, difusión y promoción: de derechos de las mujeres, indígenas niños, discapacitados y emigrantes.
MUJERES: asistencia y apoyo para estudios, defensa de sus derechos, salud reproductiva, capacitación para proyectos productivos de traspato y artesanías.
CULTURA: investigación, difusión, promoción y revaloración de nuestras lenguas, cosmovisión, danza, canto, tradición oral: leyenda, cuento, poesía y gramática, así como la preservación de nuestros monumentos y sitios sagrados.
COMUNICACIÓN: Radio Comunal, producción de videos, folletos en ediciones Chicole, boletines electrónicos y fotografía.
PROYECTOS: transporte comunitario, elaboración de artesanías de textil, palma y cerámica. Producción de miel, café, flores y hortalizas orgánicas. Comedores populares.
ECOLOGIA: cuidado y preservación de bosques y ríos. Reforestación y tratamiento de basura.

Fuente: CIPO- RFM, 2003

La libre determinación como vemos, contempla autonomía para un trabajo digno, para la toma de decisiones desde las propias estructuras comunitarias y al margen de los partidos políticos y a nivel de las necesidades individuales pero también colectivas comunitarias. Desde la praxis política esta idea de autonomía indígena magonista se puede leer a través de las formas que adquiere la estructura político-organizativa, el trabajo territorial, el repertorio de lucha y la forma en que quienes integran la organización, ponen en práctica y vivencian en la cotidianidad el proceso organizativo.

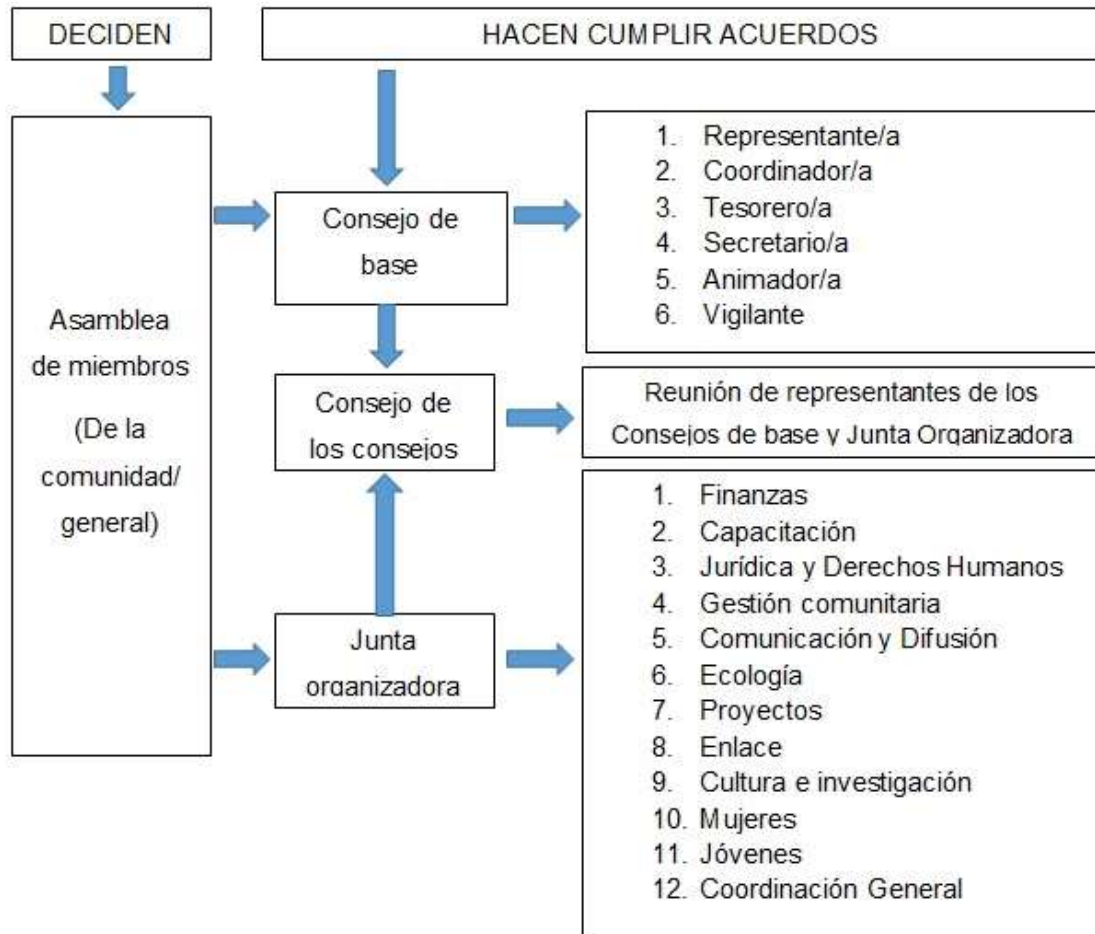
En los siguientes apartados se presenta un acercamiento a los primeros tres elementos, el cual se complementa con la exposición presentada en el capítulo seis en el cual se recuperan las apreciaciones particulares de las compañeras triquis y representantes mujeres de la organización, sobre el quehacer político organizativo del CIPO-RFM.

3.2.1 Estructura política y organización territorial.

Hay dos elementos característicos de la estructura político-territorial del CIPO-RFM. El primero de ellos la imbricación y unificación entre organización y comunidad. El segundo, la separación entre instancias ejecutivas y de toma de decisiones. Ambos elementos están imbricados y responden a la idea que tienen las y los magonistas de ejercer en toda la estructura, funcionamiento y práctica organizativa, la libertad como aspiración humana y la libre determinación de los pueblos indígenas.

Las instancias ejecutivas tienen carácter de comisiones o áreas mientras que las instancias de toma de decisiones adoptan la forma de asamblea. En su conjunto, ambas funcionan como consejo, es decir, como órgano consultivo y deliberativo.

Cuadro 4 Estructura organizativa del CIPO-RFM



Fuente: Elaboración propia a partir de información proporcionada por la Junta Organizadora.

La asamblea es el órgano máximo de toma de decisiones y funciona a nivel comunitario y de organización. A nivel comunitario funcionan como el órgano de toma de decisiones que define “lo que se tiene que hacer o lo que se está planteando como organización” (Lola, *comunicación personal*, marzo de 2021), es decir, las necesidades o demandas que tienen como comunidad. Cada asamblea comunitaria define quiénes integrarán su Consejo de base, que resulta el órgano de representación y comunicación de dicha comunidad hacia

el resto de la organización. Esta asamblea sesiona cada que el grupo de la comunidad integrante del CIPO-RFM lo decide.

A nivel de la organización, se concibe como asamblea general de miembros y está integrada por todos los miembros de la organización. Su objetivo principal es debatir cambios trascendentales del rumbo de la organización y elegir a la Junta Organizadora. La asamblea general de miembros sesiona cada tres años pero para que ello ocurra, se requiere un extenso trabajo previo de discusión de las temáticas a tratar en cada comunidad. Una vez que la comunidad llega a acuerdo, se comunica al Consejo de base y se notifica a la Junta organizadora que se está listo para la asamblea general.

Dentro de las instancias ejecutoras se encuentra el Consejo de Base, el Consejo de Consejos y la Junta Organizadora. Quienes integran estas instancias tienen cargos honorarios, es decir, no se recibe ninguna remuneración económica, por lo cual son cargos rotativos. Para el CIPO-RFM, el servicio de cargo se ve como una práctica que fortalece el trabajo solidario y que está arraigada en las formas tradicionales de organización comunitaria. El compañero Miguel (Muñoz, Palomo y Recio, 2010) señala que es una forma de demostrar por la vía de los hechos que se cuenta con la capacidad para seguir los acuerdos comunitarios.

El Consejo de base es la estructura mínima y básica organizativa en el CIPO-RFM. Se elige de manera autónoma en cada comunidad y está formada por seis personas. Trabajan en las comunidades para hacer el seguimiento de las gestiones y proyectos de la organización. El cargo dura un año, durante ese tiempo cada integrante tiene responsabilidades específicas que en su conjunto abonan al cumplimiento de los planes de trabajo. Los planes se acuerdan de manera colectiva a partir de las necesidades y demandas expresadas en las

asambleas comunitarias, las cuales se socializan al resto de la organización en un espacio denominado Consejo de los Consejos.

El Consejo de los Consejos es un espacio de encuentro entre los Consejos de Base y la Junta Organizadora. Sesiona dos o tres veces al año, en la casa comunitaria de la organización, ubicada en la Ciudad de Oaxaca. El trabajo de las y los representantes de los Consejos de Base es llevar los acuerdos comunitarios a la Junta Organizadora y compartirlos con el resto de las comunidades para entre todos construir los planes de trabajo o las actividades que se van a realizar. El Consejo de los Consejos también es una instancia de revisión de conflictos y dependiendo de la naturaleza de los mismos, se resuelven ahí mismo o se acuerda la ruta necesaria para atender la situación, ya sea en la comunidad o con el Estado. Esto último cuando son problemáticas vinculadas con la inseguridad y el crimen organizado en las comunidades.

La tercera instancia ejecutora es la Junta Organizadora, nombre tomado del Partido Liberal Mexicano (PLM) de Ricardo Flores Magón. La Junta Organizadora es el organismo ejecutor a nivel estatal de los acuerdos de la asamblea general. Está formada por representantes de las comunidades quienes son propuestos por el Consejo de los Consejos en la asamblea general de miembros. Los nombrados duran en su cargo tres años, pero el último es de acompañamiento al siguiente grupo de comisionados y comisionadas para ejercer el cargo. La Junta está dividida en 12 áreas de trabajo (Figura 1), siendo una de ellas la Coordinación General, la cual funge como parte visible representante de la organización ante cualquier negociación. Los miembros de la Junta Organizadora pueden ser cambiados en todo momento si lo acuerdan los miembros de la asamblea.

Esta estructura político-organizativa se ha mantenido desde el 2001 cuando la organización se reconfigura como organización de comunidades, sin embargo, después del 2004 su operación se vio fuertemente trastocada debido a la

represión constante del gobierno del Estado la cual incrementó en 2006 el marco de la insurrección oaxaqueña que configuró lo que se dio a conocer como la Asamblea Popular del Pueblo de Oaxaca (APPO)¹⁶, la cual el CIPO-RFM fue una organización activa.

La última vez que sesionó la asamblea general de miembros del CIPO-RFM fue en 2004 en San Isidro Aloápam, Mpo. de San Miguel Aloápam, Oax. Durante esa reunión estatal se discutieron los principios, los estatutos de la organización y se eligieron más de doce personas para integrar la Junta Organizadora. En 2006 la organización se incorporó a la movilización social iniciada por miembros de la sección 22 del SNTE en mayo de ese año, y debido a la envergadura que alcanzó fue considerada posteriormente como la primera insurrección del siglo XXI (Osorno, 2007).

La desintegración de la Junta Organizadora debido a problemas internos aunados a la fuerte y continua represión contra la organización, contra las y los representantes del CIPO-RFM tanto de las comunidades como de la Junta Organizadora, y el incremento de la violencia en algunas de las comunidades que forman parte de la organización, no ha permitido reactivar en la práctica, la estructura organizativa en la magnitud con la que operaba previamente al conflicto.

En 17 años no ha sido posible llevar a cabo una asamblea general de miembros, las áreas de trabajo no cuentan con representantes salvo Coordinación General en la cual se encuentra la compañera Dolores Cuematzi, elegida en asamblea general en 2004 para integrar dicha comisión junto con otros tres compañeros que ya no forman parte de la organización. Desde ahí desarrolla labores de coordinación, planeación y capacitación según se requiera

¹⁶ Existe amplia literatura sobre este acontecimiento histórico. Toda vez que no es objeto de la presente investigación profundizar sobre el tema, se recomienda revisar en particular la crónica elaborada por el periodista Diego Enrique Osorno titulada Oaxaca sitiada, la primera insurrección del siglo XXI (Osorno D., 2007)

en las comunidades. En labores de coordinación y negociación se encuentra el compañero Miguel Cruz que si bien no fue elegido en asamblea general, ha desempeñado una labor imprescindible en el sostenimiento de la organización y la relación con el Estado. Como miembro honorario, antes integrante de la Junta Organizadora, actualmente exiliado sin posibilidad de retornar al país a falta de garantías a su seguridad, está el compañero Raúl Gatica quien continúa fungiendo como asesor en la organización. La apreciación de la compañera Lola sobre la situación actual la expresa de la siguiente manera:

“Estar en este constante peligro, estar en la mira, etc. muchas cosas que a lo mejor no se está listo, pero que el objetivo de la organización [es] ser un ejemplo. Un ejemplo que pueda decirse sí se puede... Y que se pueda seguir difundiendo y ampliando. Entonces de que hemos sido chiquititos o casi nada con la represión a decir ahora bueno, sí tenemos comunidades, no son completas pero sí tenemos comunidades. Y aun cuando sean compañeros de 20-25, ahí está CIPO y están viendo un ejercicio diferente de organización y eso es importante en este tiempo en donde parece que ya no hay esperanza a otra cosa, y que todo tiene que ser por esa vía de los partidos políticos.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Como lo refiere la compañera, actualmente en el CIPO-RFM no participan comunidades enteras, sino grupos de distinto tamaño. Ello ha definido una forma particular de organización territorial que si bien se configura a partir de la estructura antes referida, resulta en un ejercicio de poder colectivo muy diverso en composición e intensidad en cada comunidad.

La dirección tiene claro que muchas comunidades y personas usan a las organizaciones o viceversa con fines electorales. Por lo cual, para evitar que eso ocurra han definido una serie de pasos previos a que una comunidad o grupo comunitario ingrese a la organización. En sus medios oficiales la organización lo detalla de la siguiente forma:

Platica general: aquí se da a conocer que es el CIPO-RFM, como se integra, para qué sirve, cómo trabajamos y cuáles son los beneficios y riesgos de ser magonista del CIPO-RFM.

1er. Taller: se ve lo relacionado con la necesidad de organizarnos.

2º. Taller: se analizan los distintos caminos que hay para luchar y se pone mayor atención en porqué debemos crear una organización libertaria.

3er. Taller la comunidad o el grupo organizado hacen el diagnóstico de su comunidad, los problemas y las soluciones.

4º. Taller. Se constituye el Consejo de Base, se elabora el plan de trabajo y se establece el compromiso de lucha.

El objetivo de estos talleres, según relata la compañera Lola, es que se entienda a dónde va la organización:

“...si estamos de acuerdo en esa forma diferente de ser, de buscar otras relaciones distintas, tenemos que encontrar en donde nos podemos enlazar. Y estos talleres dan esa oportunidad. Siempre decimos, puede regresar el que quiera, puede llamar a alguien más que se le haga interesante. O simplemente, no me gusta esto, yo prefiero estar así, a bueno, perfecto, pues se va. No hay ningún problema pero en estos talleres lo que nos interesa mucho es que la gente reconozca que es necesario organizarse. Pero una organización donde tú seas escuchada, en donde tú misma seas la conforme, la que la recree. Entonces ahí es el espacio que encuentran para platicar los problemas y en ese mismo espacio para buscarle soluciones.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Estos talleres constituyen el punto de partida del trabajo territorial pues a partir de ellos una comunidad queda formalmente incorporada a la organización. Como primera actividad tienen el deber de conformar su Consejo de Base que como se observa en la Figura 1, está integrado por seis cargos. A diferencia de otras organizaciones o estructuras donde es posible encontrar los cargos de representante, tesorero y secretario, el CIPO-RFM incorpora la figura del animador/a y vigilante. El animador tiene la tarea de ir a visitar a los

compañeros para ver qué les pasa si es que han dejado de ir a las reuniones, ver qué otras cosas se pueden hacer para que el grupo entienda mejor la organización, o si hay alguna duda, buscar formas para fomentar la participación y que el grupo se vaya consolidando. El vigilante por su parte tiene la tarea de ver que todos cumplan su función y que no haya algún tipo de abuso por estar en el cargo. En palabras de la compañera Lola, *“si queremos una organización diferente, democrática, que no engañe, que no se aproveche de los demás, pues nosotros tenemos que vigilarla y que cuidarla.”*

El Consejo de Base es la estructura fundamental del ejercicio democrático dentro de las comunidades. En él recae la responsabilidad de acompañar y vigilar el cumplimiento de los principios y estatutos de la organización en cada comunidad. Al igual que el resto de instancias del CIPO-RFM, el Consejo de Base no obedece a una estructura vertical ni de líderes, sino que funciona a través de asamblea como máximo órgano de decisión. Los principios y estatutos son la guía que desde el CIPO-RFM se brinda, pero el Consejo de Base tiene la libertad de definir sus propios métodos de trabajo, según sus costumbres, su tiempo, su territorio. Es un espacio el cual permite poner en práctica la autogestión para la satisfacción de necesidades, la resolución colectiva de conflictos, la construcción de una identidad colectiva, el encuentro y el trabajo comunitario.

“La organización tiene sus principios, eso son la base que tenemos y eso es lo bonito de la organización, que cada quién a su manera, a su modo cada consejo de base ve la forma en como ellos se organizan, pero siempre teniendo en cuenta estos principios. Ya la forma que lo hagan pues cada quién porque cada contexto comunidad es diferente, entonces eso no es importante. Bueno sí es importante porque es el ejercicio que ellos mismos están haciendo de recrear una organización que a ellos les funcione, pero que está dentro de estos principios generales de toda la organización.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

De lo anterior, podemos decir que el Consejo de Base se visualiza como una organización prefigurativa de nuevas formas de representación y democracia directa, y en un largo plazo de una nueva institucionalidad que garantice el autogobierno y la autonomía comunitaria. O, cómo señalábamos en el capítulo primero, un lugar de resignificación y creación de nuevas relaciones sociales. Sobre la importancia de esta instancia político-organizativa para la organización, la compañera Lola refiere lo siguiente:

“... por eso también es importante que exista aunque seamos poquitos en una comunidad, porque es un ejemplo y puede en algún momento ser el referente que pueda decirse. Si hay en algún momento un problema en la comunidad hay una fortaleza que es CIPO. Entonces tal vez para algunos puede no ser nada, pero a nosotros nos interesa. No importa cuántos seamos pero que empecemos a trabajar en esa idea, porque finalmente como te digo, en algún momento que las condiciones como vemos cambian cada rato, si estamos preparados y vislumbrando hacia dónde queremos ir, y no somos uno sino somos más pues ahí habrá algo, ¿no?” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Sin embargo, toda vez que es una estructura completamente arraigada al territorio en cuanto a su funcionamiento y alcance, solo en la experiencia concreta de cada comunidad, es posible reflexionar en torno a la potencia instituyente de otras formas de organizar la vida comunitaria.

3.2.2 Repertorio de lucha; acción directa y procesos de formación

La pregunta que plantea la organización para caminar el sendero de la autonomía y libre determinación es ¿Cómo construimos camino con lo que tenemos y en dónde estamos?, y aunado a ello, ¿Cuáles son las formas de defensa que tenemos? La pedagogía es; cada quién tiene que tomar sus propias decisiones, cada quién tiene que hacer lo que le corresponde, y todo se

va aprendiendo a hacer en la práctica. En torno a estos elementos es que el CIPO-RFM despliega una diversidad de formas y modos de articulación, de denuncia, de lucha territorial y por la vida digna de todas y todos.

La lucha del CIPO-RFM no es por la toma del poder, ni cambiar un poder por otro. Según el compañero Miguel *“la lucha [es] por la política del bien común, de la vida comunitaria, de la justicia”* (Muñoz, Palomo y Recio, 2010). Es una lucha contra la impunidad, las injusticias y la muerte y para lograrlo es necesario *“tocar a las estructuras que mantienen el poder... con algo más que sus mismas armas y medios”*. Es a partir de ello que el CIPO-RFM configura su repertorio de lucha.

La praxis constituye su principal herramienta. Es la columna vertebral del proceso organizativo hacia la libre determinación. Esta adquiere diversas formas, entre ellas, la acción directa pacífica, procesos de análisis y reflexión en las comunidades, el dialogo con las instituciones del Estado, la aplicación de recursos jurídicos y la articulación con organizaciones afines nacionales e internacionales.

Esta praxis político-organizativa habilita dos dispositivos sumamente significativos del modo magonista libertario de esta organización; el encuentro y la participación. Según comenta la Junta Organizadora, la organización no es que vaya buscando gente en las comunidades, sino que se van encontrando a partir de semejanzas, de decir qué es lo que se quiere lograr. El encuentro habilita la posibilidad de organizarse a partir de lo que se puede construir o conseguir trabajando juntos.

“La organización ya existe, pero los mismos compañeros son los que la difunden. A través de la organización, es el medio para encontrarnos y a partir de eso empezar a construir juntos. O sea que la organización es la misma gente. No es una organización que viene y se incrusta, es una organización que tenemos encuentro y de ahí

se generan cosas. Es diferente.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

El encuentro es entonces una forma de “*alentar lo que está ahí*” de potenciarlo a través del establecimiento de una relación de trabajo, de comunicación, de compañerismo, de apoyo. Y en ese encontrarse es que se crece en colectivo. El papel de la Junta Organizadora en este sentido, es alentar a las y los compañeros.

“...están ahí los ejemplos vivos de que sí hemos podido aprender a hablar, que sí hemos podido aprender solidarias, que sí hemos podido hacer trabajo juntas. Porque el hecho de ir a una marcha, de ir a protestar, implica muchas cosas. Muchos cambios que se tienen que dar desde la comunidad. Eso ya es potenciarlas. Simplemente, todo lo que es el trabajo organizativo de la organización es aprendizaje para que ellas surjan. Para que surja lo que ya está ahí.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Este elemento toma sustancial relevancia cuando nos situamos en los contextos de las compañeras. Para muchas de ellas, salir de su comunidad hubiera sido algo inimaginable, ser escuchadas, poder tomar decisiones, conocer mujeres de otras geografías, indígenas, mestizas, extranjeras, saber que no están solas en la lucha por una vida digna, saber que pueden luchar por una vida digna. De ahí que el encuentro juegue un papel fundamental en el camino hacia la libre determinación.

De la mano está entonces la participación. Como refiere la compañera Lola, no es un camino sencillo, para algunas pareciera más una obligación. Puede ser para muchas algo incómodo, un castigo incluso, pero para la organización es el paso necesario para que la gente vea que es importante y que se sientan con el derecho de poder decirlo.

“...podrán decir que a tu compañera todavía le falta, sí... pero ella está intentando, está haciendo algo, está por lo menos caminando

una calle. Hay otros que no lo hacen ni siquiera. Y lo está haciendo convencida, y lo está haciendo porque encontró que también es un lugar y hay que luchar. Por lo menos dice soy mujer y merezco un respeto. Soy mujer y también tengo derecho. Y ese simple pensamiento para nosotros es bastante en un mundo que te está negando. En un mundo donde no existes. Porque además casi todas nuestras comunidades son lejanas, no? las más metidas que hay no hay posibilidad de que alguien diga que sí existimos hasta que nos vea.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Sin estos elementos no es posible construir un proceso organizativo pues esa praxis político-organizativa que habilita el encuentro y potencia la participación es la base para el despliegue del resto de estrategias y prácticas de lucha y resistencia.

Al igual que el resto de organizaciones indígenas que forman parte del Congreso Nacional Indígena, el CIPO-RFM ha desterrado hasta el día de hoy, la vía armada como parte de la lucha por la autonomía. Como veíamos en el primer capítulo, la violencia en los territorios ha adquirido mayor dimensión ante la incursión de nuevos actores sociales como el crimen organizado y los grupos narcoparamilitares, generando un escenario de extrema desigualdad.

“No podemos pensar en la lucha armada porque definitivamente nos estamos peleando hasta del narcotráfico, entonces tenemos que buscar nuestras propias formas. Y será desde la resistencia de las comunidades y de cómo vamos difundiendo esta idea y este ejercicio en la práctica.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

Estas propias formas de resistir y luchar resultan instrumentos populares y sociales que se construyen de manera colectiva como parte del proceso de formación y organización por el objetivo común. El CIPO-RFM lo auto describe de la siguiente manera:

“Desde que nacimos conjugamos la acción directa con los límites de la lucha social pacífica. Hacemos uso de todos los recursos legales

que la constitución de nuestro país permite, así como de distintas formas de manifestación y protesta pacífica, habidas y por haber, adaptadas con ingenio y creatividad a las circunstancias de cada lugar. Así tomamos con animalitos una oficina, o hacemos una posada, calenda o baile rebelde o pintas con sangre. También manifestaciones con máscaras y faroles, con ataúdes y veladoras. De ese modo hemos logrado la solución de algunas de nuestras necesidades de salud, educación, empleo, caminos, vivienda, justicia, respeto a la naturaleza y nuestros usos y costumbres. Una guitarra, una danza, un verso se convierten en poderosos instrumentos de lucha para que los gobiernos nos liberen a los presos. Una blanca flor en las manos de las/os niñas/os y las/os viejitas/os funciona como poderoso escudo y evita la represión.” (CIPO-RFM, 2003)

Las compañeras van aprendiendo a hacer la lucha en cada una de estas actividades, en cada salida, en cada reunión. Construyen juntas sus piñatas, sus mantas, sus banderas, sus consignas. Practican entre ellas definen qué es lo que se va a decir, cómo se va a decir, quién lo va a decir. Las calles, los plantones, las marchas se convierten de manera preponderante en espacio de aprendizaje del proceso organizativo.

La movilización puede tener objetivos diversos, los principales son la gestión de recursos para lo que la organización denomina demanda social y el acceso a la justicia. La demanda social son bienes materiales, principalmente individuales asociados a la mejora de las viviendas de las y los compañeros de la organización, aunque también se llegan a plantear demandas colectivas como son rehabilitar instalaciones de escuelas, atender comunidades afectadas por desastres naturales o gestionar recursos para la creación de proyectos comunitarios.

El cabildeo para el cumplimiento de estas demandas es una actividad en la que participan activamente las y los representantes de la organización y la Junta Organizadora. A las reuniones con funcionarios del gobierno, ya sea federal, estatal o municipal, entra una comisión integrada por representantes de varias

comunidades, y dependiendo el caso, el compañero Miguel o Lola como parte de la Junta Organizadora. Las demandas que se presentan son previamente consensadas en el Consejo de Consejos o en el Consejo de Base por lo cual la labor de la comisión es solo presentar la demanda colectiva, nunca negociar.

Para los casos de acceso a la justicia opera la misma dinámica. En estos casos se ejerce de manera paralela presión política a través de la acción directa y la implementación de recursos jurídicos. Sin embargo estos procesos suelen ser más tardados de resolver pues hablamos de presos políticos, compañeros exiliados, asesinatos y desplazamiento forzado. Todas estas, problemáticas cada vez más comunes en las comunidades. Muchos de los casos llevan años sin ser resueltos. Tal es la situación del compañero Raúl Gatica, exiliado desde 2005 y sin miras de poder regresar en un tiempo cercano.

La acción directa y la gestión de recursos son actividades preponderantes en la etapa actual de la lucha social de la organización. Son también las que demandan mayor tiempo y recursos pero que al mismo tiempo tienen un resultado tangible en el corto plazo, para aminorar las necesidades en las comunidades. La apreciación al respecto que tienen las compañeras representantes y de base, las abordaremos más adelante. Por lo pronto, cabe señalar que en el marco amplio del proceso organizativo del CIPO-RFM, estas acciones se ven como la única forma de acceder a los derechos que las comunidades tienen. Es decir, a una vivienda digna, a servicios de salud y atención médica, a trabajos dignos y remunerados, a servicios básicos de saneamiento y alumbrado, entre otros.

“El Estado [es] el que maneja los recursos... finalmente eso ayuda a que se resuelva un problema. Cuando tienes una necesidad resuelta tienes más tiempo para luchar. Más tiempo para participar en los talleres, no? tiene que ver con ir cubriendo nuestras necesidades de estar mejor y de esta felicidad que no solo acaba con las cosas materiales sino que tiene que ir más allá de lo que tú quieres hacer.

De lo que quieres para el futuro.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

La lucha también es por crear conciencia entre las compañeras de que organizadas se puede conseguir lo que necesitan para ellas, sus familias, sus comunidades. El método del CIPO-RFM es el que ya mencionábamos, empezar desde la práctica y lo cotidiano, desde las vivencias y lo que las compañeras van encontrando e identificando, “desde lo que te mueve por dentro”.

Involucrar a las compañeras en un proceso educativo “formal” no es algo que se promueva o incentive, pero sí se ve la capacitación, desde una perspectiva de educación popular como menciona la Junta, como una de las áreas fundamentales.

“Las que... vayan a ser la representación tienen que tener... esa visión amplia para seguir haciendo el trabajo de las compañeras. Pero dentro de esta filosofía, de esta línea de decir que no es que nosotras las que estamos aquí como Junta Organizadora somos las que vamos y despertamos a nuestras compañeras... Aquí no nos vamos a educar, esa visión de que alguien tiene que educar a alguien pues es una mentira porque así no es. La consciencia y la educación se aprenden juntos. Se aprende en comunión, no es que yo te voy a transmitir algo. No es como una visión que nosotros tengamos. Aquí en la organización es que yo aprendo de ellas y ellas de mí. Por eso te digo que es una construcción.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

A diferencia de los dispositivos anteriores cuya participación de las bases suele ser muy activa y constante, en los talleres temáticos no ocurre lo mismo. En pláticas con la Junta Organizadora se ha planteado que sí se quiere y necesita impartir los talleres temáticos en todas las comunidades. Entre estos sobresale el taller de derechos de las mujeres indígenas, los talleres de comunicación comunitaria y el taller de cooperativas de trabajo. Otras temáticas que la organización ha planteado como necesarias de trabajar en las comunidades es

el taller contra el machismo, y con los niños y niñas para que conozcan la importancia de la lucha y la organización.

El área de capacitación, al igual que las otras once áreas que forman parte de la Junta Organizadora, no cuentan con responsables ni encargadas o encargados, por lo cual, la implementación de estos talleres ha quedado en manos de otras organizaciones solidarias quienes asumen la labor a partir de las necesidades que la organización considera importantes de cubrir. De ahí que la impartición de los talleres temáticos es esporádica y depende mucho de los recursos económicos con que las organizaciones de apoyo cuenten para llevarlos a cabo.

Recientemente se ha formado un grupo de compañeras de las comunidades que salen a impartir algunos de los talleres, ejerciendo en la vía de los hechos, el cargo de responsables de capacitación, pero aun es necesario fortalecer más ese equipo para asegurar la continuidad de los procesos formativos.

Un último dispositivo constitutivo del repertorio de lucha de la organización, es la articulación con otras organizaciones en resistencia o solidarias, a nivel nacional e internacional. La creación de alianzas es una práctica continua del CIPO-RFM como veíamos previamente en el caso de los talleres temáticos.

La naturaleza de las alianzas es diversa, muchas veces operan para realizar alguna actividad en particular, una marcha, un plantón, una toma y luego se diluyen. Estas son alianzas mediáticas que una vez alcanzado el objetivo se desarticulan volviendo cada organización a su trabajo político de base previo. Otras son aquellas que se forman a partir de la confluencia de principios y horizontes políticos de largo aliento.

A nivel nacional es el Congreso Nacional Indígena la instancia de encuentro entre el CIPO-RFM y otras organizaciones indígenas del país que luchan al

igual que ellos, por la autonomía y libre determinación de los pueblos. *“La organización de los pueblos indígenas es el Congreso Nacional Indígena, al cual se mandan delegados con acuerdos.”* (Miguel Cruz retomado de Muñoz et al., 2010)

“A nivel nacional donde nos hemos sentido más identificados ha sido con los zapatistas, con el CNI que se hizo toda la red de los pueblos indígenas en donde se platicaban los problemas y hacían cosas juntos. Nos apoyamos en la solidaridad cuando cada quien tiene una cuestión muy fuerte. En eso hemos ido caminando.” (Lola, comunicación personal, marzo de 2021)

En sus principios refieren la solidaridad y hermandad con otras organizaciones como un compromiso.

“Los integrantes del CIPO-RFM, como parte de una organización comprometida con la causa indígena y no indígena, estamos obligados a participar en procesos incluyentes que tengan como eje de identidad la lucha contra el neoliberalismo y como forma de expresión la lucha social. A promover, organizar y asistir a reuniones, foros, encuentros regionales y estatales para generar la discusión en torno a la Unidad Popular y articular acciones de emergencia en solidaridad con las movilizaciones y luchas en cualquier parte del mundo. Si logramos desarrollar todo esto, sin duda estaremos contribuyendo en la construcción de formas organizativas libertarias que hoy son parte de nuestras aspiraciones.” (CIPO-RFM, 2003)

Este conjunto de dispositivos y prácticas colectivas conforman el marco de acción y lucha pacífica de la organización. Algunas se despliegan más como una forma de resistir a los embates del sistema contra las comunidades. Otras parecieran apuntar más a construir ese imaginario colectivo que llaman libre determinación. El significado que adquiere la dinámica organizativa para cada una de las compañeras de base es sumamente diverso, pero como refiere la compañera Lola, a pesar de lo difícil que puede ser *“las compañeras participan, regresan, hacen sus comisiones. Eso quiere decir que hay algo que se está moviendo adentro”*.

3.3 ECONOMÍAS COMUNITARIAS AUTOGESTIVAS, LA EXPERIENCIA MAGONISTA EN LA CREACIÓN DE COOPERATIVAS DE TRABAJO

Entre 2002 y 2003 la comisión de mujeres del CIPO-RFM inició un trabajo extenso en todas las comunidades con el objetivo de crear una cooperativa de comercialización centralizada en la Ciudad de Oaxaca y que fungiera como espacio de confluencia para la venta de la diversidad de productos que se producían en las comunidades. Esta cooperativa se llama “Tun Kue, Cooperativa de mujeres Margarita Magón”, en honor a la madre de los hermanos Flores Magón, la cual nace por la necesidad que tenían las mujeres madres solteras de contar con una fuente de ingresos pues aunque algunas tenían compañero, no había trabajo.

“Las mujeres en las comunidades son quienes completan el dinero que se necesita en casa a través de la venta de comida, tortilla, huipil, o lo que se produzca en sus comunidades. De ahí que siempre se ha planteado la necesidad de tener una fuente de ingresos desde las mujeres, que permita mejorar la situación de la casa.” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

Brindar mayor independencia y empoderamiento a las mujeres, fue desde entonces el principal elemento por el cual la organización comenzó a impulsar esta labor.

“Se ha platicado y lo que ellas dicen es que si las mujeres tuviéramos un poco más de nuestra economía que estuviera mejor, entonces como que tuviéramos más independencia, entonces ya no tendríamos tanto que depender de otras cosas. Mismo si tiene su marido o su papá que le apoya porque es madre soltera o algo pues tal vez ya no tendría que depender de eso.” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

En cuanto al empoderamiento de las compañeras, la cooperativa ha sido un espacio para que las mujeres se junten y platicuen sobre sus necesidades. Y el pretexto se ha planteado desde lo económico con lo cual se han ido haciendo relaciones un poco más estrechas entre las compañeras, que les ha permitido ver otros problemas igual de fuertes que viven en sus comunidades como la violencia que se vive en el hogar, en las comunidades, la necesidad de tierra para sembrar y vivir, entre otros.

“Ahora pues ya platicamos más otras situaciones que son más como mujeres de los problemas que pasan ya más internos en nuestra vida, de lo que queremos, de lo que no pudimos hacer, de cómo es el marido, cómo es en la comunidad, o cómo te miran, de lo que tú sientes... un problema también grande, es que te sientas menos porque dicen que tú eres mujer y tu palabra es chismosa, no vale, es mentirosa, tú dices pura tontería. Entonces... hemos estado tratando de trabajar en esa situación.” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

Si bien el trabajo se centra en las compañeras y sus necesidades, el pensamiento hacia el futuro de la cooperativa era involucrar a los compañeros, pues desde el CIPO-RFM, la autonomía no se concibe como un camino exclusivo para las mujeres sino como comunidad, y por lo tanto se veía la necesidad de involucrar y tener talleres con los compañeros pues, como dice la compañera Dolores, integrante de la Junta Organizadora, *“también están viviendo una situación de explotación”*. De ahí que la Tun Kue se pensaba como una cooperativa para toda la organización y todos los que producen.

Según comenta el compañero Miguel Cruz (Muñoz, Palomo y Recio, 2010), las cooperativas sirven para crear una relación económica entre las comunidades y los mercados, ya sea a través de trueque o venta. Para la organización, esta estructura junto con la organización agraria apunta a la autogestión en la comunidad toda vez que la gestión de los recursos naturales permite socavar el poder económico y político de los grupos en el poder.

Entre los productos que se comercializaban estaban los tamales, totopo, tostadas, pollos, huipiles, petates, sombreros, barro, hortalizas, miel y café. Para la organización, la producción de alimentos propios es una forma muy importante de fomentar la autonomía, de ahí que los principales proyectos eran producción de miel, café y hortalizas.

“Siempre ha sido esa nuestra intención de fomentar la autonomía y lo que sabemos que la autonomía va a empezar a hacer nosotros nuestros propios alimentos, sobre todo en la alimentación que es algo muy importante. Hubo lo de la miel, entonces ellos tenían sus apiarios, entonces tenían sus cajitas, ahí también en la mixteca... por ejemplo entonces todas las comunidades aportaban su producto a la organización y se vendía. Las compañeras sembraban en su comunidad, en Yaviche, Juquila, y no me acuerdo la otra, era las comunidades donde se llegaron a tener bastante que recogían las compañeras, porque sembraban en sus campos. Entonces ya hablamos de hectáreas que es donde sembraban calabaza, ejote. Luego se tuvo los invernaderos. También se construyeron los invernaderos y se sacaba tomate que se vendía localmente, eso fue en Plan de Zaragoza en la Mixteca.” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

En cuanto a la comercialización, durante el tiempo que funcionó la cooperativa cada comunidad según lo que sabían producir se organizaba para llevar sus productos a Oaxaca, y desde ahí según las actividades que se tenían programadas, o las redes con las que contaba, se encargaba de la distribución de estos.

“Aquí en la organización se vendía y como teníamos en ese momento o cuando los eventos que se hacen se salía más, se tenían más contactos pues se comercializaba así... De 2003 a 2006 se estuvo intentando hacer la comercialización. Hicimos muchos intentos, hasta nuestro tianguis itinerante junto con otras compañeras, entonces se traía lo que también se sembraba acá y se llevaba. Se hacía muchas cosas. La gente también sabía y tocaba y si había una lechuga o algo que tuviéramos pues ya nos lo compraban” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

Cuándo mucho, son cinco años que la Tun Kue mantuvo esa dinámica de coordinación y comercialización de productos de las comunidades, pero como refiere la compañera Dolores, no ha podido “cuajar” la cooperativa y hasta la fecha no se ha podido ver un fruto más concreto del trabajo realizado.

“Hemos tenido muchas represiones, persecución, bueno, muchos problemas de justicia que no nos han ayudado a consolidar nuestra cooperativa, pero que siempre ha sido nuestra idea el de consolidarla porque no vemos que haya otra forma de ser autónomas, independientes.” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

El panorama presente y a futuro se observa difícil debido a tres elementos principales; la represión, la falta de dinero necesario para invertir en los proyectos y la competencia en los mercados que imposibilitan establecer precios justos a los productos.

“También había proyecto de comercializarlo más a otros países en otras cantidades, pero como digo, nunca podemos decir que hemos visto como el avance de la cooperativa por toda esta situación de persecución que ha habido a la organización, porque primero estaban las situaciones de justicia porque había compañeros que fueron secuestrados, que estábamos peleando por la tierra. Las agencias que querían ser independientes, autónomas y que era una guerra con los caciques, entonces había paramilitares y toda esta situación. Entonces teníamos que venir a las movilizaciones entonces era una situación muy fuerte que se descuidaba ese trabajo. Siempre las situaciones de justicia han rebasado porque nunca estamos viviendo en paz, siempre ha sido en una guerra.” (Lola, comunicación personal, abril de 2020)

Hay mucha información faltante en torno al proceso de inicio y declive de la cooperativa Tun Kue. Ello se debe a que la compañera Dolores, una de las integrantes del CIPO-RFM con más años en la organización, llegó cuando el proyecto de la cooperativa ya estaba en marcha y a cargo de otras compañeras que actualmente ya no forman parte del CIPO-RFM.

El parteaguas que implicó para quienes quedaron en la Junta Organizadora después de la represión al movimiento en 2006, fue determinante para la ruptura de cualquier proceso organizativo y de coordinación de los trabajos asociados con la cooperativa. De esa fecha en adelante, la organización dejó de promover los proyectos productivos y se enfocó en la gestión de recursos para la vivienda digna en las comunidades. Esto cambió en 2016 cuando retomaron la promoción de proyectos en las comunidades. En esta ocasión la labor se retomó en tres regiones: la Chinantla, con producción de totopo; San Martín Itunyoso, con talleres de corte y confección para la producción de textiles; y San Pedro Jicayan con la elaboración de alfarería en hornos de barro.

La situación actual de cada uno de estos proyectos difiere ampliamente pero en términos generales, siguen enfrentando las mismas problemáticas referidas anteriormente. El caso de la cooperativa textil de San Martín Itunyoso será retomado en un apartado posterior como parte de las reflexiones y análisis de las potencialidades en el marco de la presente investigación.

CAPITULO IV. VISIBILIZAR PARA TRANSFORMAR, CONSTRUYENDO LA MATRIZ DE DOMINACIÓN DESDE LA MIRADA COLECTIVA DE LA GUII YUÚ CHAÁNAÄ

Como mencionamos en el capítulo anterior, los esfuerzos del CIPO-RFM por impulsar en las comunidades proyectos económicos colectivos y autogestionados han sido diversos pero insostenibles en el tiempo. Los primeros diálogos que se llevaron a cabo con compañeras representantes y Junta Organizadora sobre los motivos, revelaron aspectos de índole subjetiva como la falta de compromiso y tiempo, pero también comunitarios como la situación de violencia o la condición de género.

En este sentido, el presente capítulo tiene como objetivo la reconstrucción del contexto local desde las propias mujeres, en el cual dichos emprendimientos se han desarrollado, o en este caso, buscan desarrollarse. Ello permitirá reflexionar sobre cómo intersectan las diversas opresiones en el territorio particular, y cómo estas son percibidas, pensadas y vivenciadas por las mujeres triquis magonistas, en sus corporalidades individuales y colectivas.

Lo anterior lo abordamos desde la perspectiva de la interseccionalidad como se refirió en el capítulo segundo de este documento pues constituye una mirada específica para aproximarnos al contexto en el que deviene la vida comunitaria de las compañeras, en el cual se suscribirá cualquier tipo de trabajo colectivo, sea este económico o de otro tipo. Adoptar esta perspectiva en este punto lo consideramos fundamental en dos sentidos.

En primer término, la diversidad de pueblos y comunidades que forman parte de la organización, configura un escenario sumamente enriquecedor en cuanto a experiencias prácticas del que hacer comunitario. Sin embargo, dicha

diversidad conlleva problemáticas asociadas a una multiplicidad de factores según el territorio en el que nos encontremos¹⁷.

El segundo elemento es que mucho se ha escrito sobre la cosmovisión, comunalidad y cultura de los pueblos originarios, pero se ha dejado de lado la manera particular en que las mujeres vivencian la pertenencia y socialización en estos territorios. Como señala Guerrero Osorio (2015) la vida comunitaria cuenta con múltiples espacios y tiempos donde hombres, mujeres y críos se realizan participando según los ritmos y colores propios de su género, o bien, de su condición de infante. Sin embargo, como se ha documentado en diversos casos, son justo estos “ritmos y colores propios del género” que producen no solo una participación diferenciada en ciertas estructuras o labores de la vida comunitaria, sino que son utilizados para legitimar prácticas violentas o de dominación hacia uno de los dos géneros o infantes, generalmente hacia la mujer.

La intención declarada de esta investigación de hacer eco a la voz propia de las compañeras de la organización nos llevó a adoptar la noción de matriz de dominación de Patricia Hill Collins para este ejercicio, la cual operativizamos a través de un ejercicio de IAP que tuvo como principal técnica de campo el desarrollo de un taller vivencial basado en la metodología del diálogo y la problematización diseñada por Paulo Freire.

¹⁷ Evidencia de esto fue la necesidad de redefinir al inicio de esta investigación, la comunidad en la cual se llevaría a cabo el trabajo de campo. En un principio la organización había elegido la región de la Chinantla como estudio de caso, sin embargo, durante los primeros meses del proyecto, la situación de violencia escaló exponencialmente. Ello se vio reflejado en la imposibilidad de entrar a las comunidades chinantecas, en el asesinato de uno de los compañeros en manos del crimen organizado y en el desplazamiento forzado de aproximadamente 5 familias de la organización debido a las amenazas de muerte.

4.1 MAPEANDO EL TERRITORIO- TIERRA

El territorio perteneciente a la nación triqui tiene una extensión aproximada de 500km². Está enclavado al noroeste del Estado de Oaxaca entre las montañas mixtecas que forman parte de la Sierra Madre del Sur (Consejo de Desarrollo Municipal, s/f). Se ubica a una altitud de entre 800 y 2,500 msnm y está compuesto por dos macro-regiones conocidas como la triqui alta y triqui baja, las cuales se distribuyen a lo largo de tres pisos ecológicos diferentes¹⁸. Los principales núcleos de población se encuentran en San Juan Copala ubicado en la región triqui baja, y San Andrés Chicahuaxtla y San Martín Itunyoso en la región alta (Lewin y Sandoval, 2007).



Figura 2 Principales comunidades triquis en Oaxaca.

Fuente: Google maps, 2021.

El pueblo triqui es conocido en gran medida por la convulsiva problemática sociopolítica que ha permeado la región a lo largo de su historia y trastocado de

¹⁸ En el nivel superior con alturas mayores a 2000 msnm ocupa un 30% del territorio triqui en el cual se ubican las comunidades de Chicahuaxtla, Itunyoso, Santo Domingo del Estado y Xochistlán. El nivel intermedio está definido por los terrenos de entre 1500 y 2000 msnm ocupando otro 30% del territorio total. Aquí encontramos comunidades de pequeño y mediano tamaño como Barrios de Carrizal, Barranca Basura, Tierra Blanca, entre otras. Por último, en altitudes menores a 1500 msnm se localiza el otro 40% del territorio. La comunidad de mayor tamaño e importancia es San Juan Copala (Nieto, 1976).

una forma violenta la vida de la población así como las estructuras ancestrales de organización interna y de relación intercomunitaria¹⁹. Si bien esta situación ha afectado de manera diferenciada a las comunidades ubicadas en la región alta y baja según relatan las compañeras, la dimensión que ha adquirido el conflicto, ha imposibilitado el establecimiento de cualquier mecanismo de índole comunitario o estatal capaz de dar solución, dejando a la región entera en una situación de inestabilidad sociopolítica y económica que afecta al conjunto del pueblo triqui.

De ahí que para la configuración del contexto desde una perspectiva interseccional, es decir poniendo la atención en identificar las opresiones vivenciadas por las mujeres triquis de Itunyoso, en este apartado recuperamos las reflexiones en torno al territorio- tierra en dos sentidos. Por un lado desde cómo se expresa y vivencia el vínculo con el territorio desde el ser mujer. Y a partir de ello, qué significación tiene este para las compañeras.

Del ejercicio participativo, sobre el primer punto pudimos reconocer tres elementos fuertemente relacionados entre sí, que permite apreciar la forma en que se expresa y vivencia el vínculo territorial desde las compañeras magonistas²⁰. Estos son el sentido de pertenencia, el arraigo, y el orgullo.

Según relatan las compañeras, por usos y costumbres las mujeres no tienen derecho a heredar la tierra y hasta hace poco tiempo, tampoco tenían permitida la participación en los asuntos políticos de la comunidad²¹. En un primer

¹⁹Para un análisis profundo de los factores históricos y políticos que han generado esta situación de violencia estructural, consultar López Barcenás (2009)

²⁰ Los elementos que a continuación se señalan probablemente no reflejan la totalidad de aristas que intervienen en la configuración del vínculo territorial pero son aquellos que fueron señalados por las compañeras en este primer acercamiento. Una propuesta interesante para profundizar en el tema desde una perspectiva cultural, es la de etnoterritorialidad simbólica de Barabas (2014) a través de la cual se busca “conocer las concepciones y prácticas propias acerca del territorio, actualmente vigentes en las culturas indígenas” (Barabas, 2014, 437).

²¹ Profundizaremos al respecto en el apartado 4.4

momento, pareciera que esto ha llevado a un distanciamiento de las mujeres hacia los asuntos territoriales de posesión de la tierra.

Esto se pudo observar en la poca información que surgió a partir de un ejercicio de memoria colectiva con las compañeras, en relación a los conflictos político-territoriales históricos entre el pueblo triqui. Las compañeras relatan que se sabe que *“desde hace tiempo ha habido pleitos por la tierra... [que] a San Martín le quitaron un pedazo... [y por eso] es chiquito el territorio”*. Según las compañeras, la gente de Itunyoso no tiene mucha relación con los triquis de Copala. Se dice que *“los de Copala son muy violentos”*, por eso la mayoría de su actividad comercial la realizan en Tlaxiaco y no en Putla

Según diversos estudios (Lewin y Sandoval, 2007; De Marinis, 2009; López, 2009), la división territorial histórica de los triquis obedecía a una estructura en clanes cuyos centros políticos y económicos eran San Andrés Chicahuaxtla, San Juan Copala y San Martín Itunyoso. Hasta la primera mitad del siglo XX los dos primeros ostentaban la categoría de municipio constitucional, la cual fue destituida y asignada a San Martín Itunyoso²² en 1970 aproximadamente (INAFED, s/f). Por este motivo San Martín libró en un grado el conflicto de disputa por el control político-territorial que envuelve al pueblo triqui. Principalmente, a las comunidades ubicadas en la región baja de San Juan Copala²³.

A pesar de ello en Itunyoso también hay problema de linderos y disputa por las tierras. Aunque parece que estos han disminuido en la última década, se escucha que *“sigue habiendo problema de tierras con Juxtlahuaca porque*

²² El retiro de dicha categoría por parte del Estado mexicano y el reconocimiento posterior como tal de San Martín Itunyoso, generó contradicciones profundas entre estas tres poblaciones en aspectos de política y liderazgos (Nieto, 1976) que por lo que pudimos observar, aún siguen vigentes. A partir de ese momento San Juan Copala y San Andrés Chicahuaxtla quedaron subordinados a los municipios mixtecos y mestizos de Santiago Juxtlahuaca y Putla Villa de Guerrero respectivamente (López, 2009).

²³ Una radiografía detallada del tema se puede consultar en De Marinis, 2009, y López, 2009

quiere quedarse con unas tierras de San Martín” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

El problema de los linderos con otras comunidades es un tema que preocupa y enoja a las compañeras en el sentido de que afecta directamente las posibilidades de acceder a ciertos recursos o satisfacer algunas necesidades. Al respecto, dos compañeras que comentan al respecto,

“...cada vez hay menos tierras para sembrar o luego por los problemas ya no podemos entrar a algunos lugares para recoger leña o recoger hongo y quelite.” (María, traducido por Aida López, comunicación personal, octubre 2020).

“El otro lugar que no nos gusta también fue que tenemos poco territorio. Nos han quitado casi la mayoría nos genera odio, peligro, miedo, disgusto, angustia. También lo pusimos en el corazón odio, peligro, angustia igual. Todo eso y odio también en la cabeza.” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

Algunas compañeras comentan que la propiedad de la tierra en San Martín Itunyoso es privada y según relatan *“siempre ha sido así”*, aunque ello no impide que puedan ir al monte por lo que necesitan. Esto es interesante porque en realidad en la comunidad existen los bienes comunales.

Los bienes comunales se encargan de los terrenos, de los límites de acá, de los bosques donde hay deforestación y todo eso. Se eligen a través de una asamblea. Con ellos sí se hace. Apenas tienen dos cargos que las mujeres se integran para tener un cargo de vigilancia. Los otros cargos son hombres. Cambian cada tres años. Hay personas que tienen terrenos pero es importante su cargo de ellos porque les llega un papeleo de si sobrepasaron el territorio de otras personas ellos van frente. (Aida, comunicación directa, marzo 2021)

Lo que se puede observar es que la administración de las tierras parece no ser un tema muy conocido o difundido entre las compañeras, a menos que surja algún problema asociado con el acceso al monte.

A pesar de que a las mujeres se les ha negado la posibilidad de involucrarse de forma directa en los asuntos de las tierras, han sufrido las consecuencias de la violencia y los asesinatos al quedar viudas y muchas de ellas solas y sin parientes que las acompañen. La tía Malena de 85 años, una de las integrantes más grandes de la organización comenta lo siguiente:

“la tía dice que le mataron a su esposo y a su hijo un día que fue por leña a unas tierras que se estaban peleando con Santa María Teposlantongo. Habían dicho que no podían entrar pero de todas formas fueron y ya no regresaron, los tiraron en la barranca. Otros quisieron irlos a sacar pero también les dispararon y los dejaron ahí.”
(Malena, traducido por Aida, comunicación personal, octubre 2020)

La falta de información que tienen las compañeras en torno al manejo administrativo de la tierra en la comunidad, contrasta con el amplio conocimiento asociado a lo que podríamos definir como procesos de apropiación del territorio, que se han construido a partir de la diversidad de actividades que despliegan en él²⁴. Desde esta perspectiva, el territorio pasa de ser un elemento que genera conflicto, miedos y odios, a un territorio habitado y espacio de socialización. La compañera Silvia nos comenta:

“El miércoles levantamos a las 3 porque hacemos para nosotras tortilla y la mitad cambiamos. También el viernes hacen limpieza en centro de salud a las 4 de la tarde. El sábado fuimos a buscar hongo pero no hallamos pero hallamos quelite y mi mamá fue a cambiar a Putla.” (Silvia, taller vivencial, octubre 2020)

²⁴ Nos detendremos en las actividades particulares cuando hablemos de la configuración de la economía popular en San Martín (capítulo cinco)

Las prácticas cotidianas y labores que comparten y desarrollan a lo largo de la semana son una de las cosas que las mujeres de la comunidad aprecian más; *“el centro del pueblo, satisface, alegría. Ir al monte es una emoción. Y libre en los pies”* (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020). Ir al bosque, al tianguis, al centro, son prácticas de socialización que contribuyen al reforzamiento de los vínculos intracomunales entre las mujeres, a través del compartir experiencias y vivencias en un espacio particular. Ellas lo expresan como sentimientos de libertad, de felicidad, de amor, entre otros;

“Los lugares que nos gusta pusimos las calles y la emoción que nos da es alegría, la sentimos en el corazón. La escuela también, alegría, también en el corazón. Los tianguis alegría en el corazón. Cuando salen a buscar hongos en el bosque pusieron alegría, pasión, emoción, porque para ellas es salir, relajar sus pies, también libre. Pusieron libertad en los pies.” (Daniela, taller vivencial, octubre 2020)

Las compañeras reconocen también otros elementos que son importantes en su cotidianidad y que podemos asociar con la cuestión del arraigo o esa idea de *“siempre volver”* o *“quedarse en el pueblo”*. Uno es la seguridad, fuertemente asociada con la familia, el otro las fiestas y el compromiso con el pueblo. A continuación un par de diálogos al respecto.

“...si te peleas con tu gente ellos se matan entre ellos. Ya no se meten con otras personas. Allá no, si sale uno de la comunidad y no sabes dónde ir te vas y te secuestran y se aprovechan de tu inocencia. O tú que no tienes muchas ideas de cómo trabajar eres explotada cuando vas a trabajar.” (Aida, comunicación personal, septiembre 2020)

Aida es una de las compañeras más jóvenes de la organización. Ella comenta que le gusta su pueblo, que se siente protegida al estar en la comunidad, en relación con un exterior desconocido al que las mujeres generalmente se ven obligadas a ir por una cuestión de necesidad. Martha de 31 años, también hace

referencia a su deseo de siempre regresar al pueblo²⁵, en relación a la seguridad que le brinda tener una casa, un pedazo de tierra donde tienen sus cosas y pueden volver cuando necesiten.

“Aquí tenemos un pedazo de terreno, una casa. Como ya no dejamos a nadie aquí dejamos la casa sola. La idea de nosotras es ir a ahorrar dinero allá para regresar. Siempre es la idea de nosotras, ir a ahorrar. No ir a quedar allá. Como que no tenemos esa mentalidad de ir para siempre. Cuando llega el tiempo de regresar, felices de regresar otra vez, como que no queremos salir de aquí.” (Martha, comunicación personal, octubre 2020)

La fiesta y el compromiso con el pueblo es otro factor que influye en el arraigo. Esto es particularmente cierto en el caso de compañeras que no tienen esposo, ya sea por divorcio, porque han migrado y están en otro estado o país, o porque los hayan asesinado o muerto en accidente.

“Pues ya viene día de todos los santos y ya es el tiempo que tenemos que llegar para hacer el día de muertos tradicional pues. Siempre tenemos que llegar ese tiempo” (Daniela, comunicación personal, octubre 2020).

“Quizá podemos hacer más. Cooperación para la fiesta patronal porque aquí hacen los hombres pero también dicen las abuelitas que las mujeres también lo hacen más que nosotros no. Para algunas es un enojo, para otras es alegría, para otras es amor. Alegré de tejer un huipil largo para bailar. La participación en la mayordomía, algunas ya han participado. Nos causa alegría y fantástica porque es algo que ellas quieren, nadie las obliga. Igual una inspiración para otras mujeres y amor porque es para Dios” (opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

“Participar en la presidencia alegría y felicidad en el corazón. Trabajar en la siembra, algunas dicen que sí lo han hecho. Un gusto para ellas y una pasión. Para otras les causa tristeza.” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

²⁵ Martha es una de las compañeras de la organización que suelen migrar todos los años a trabajar como jornalera a los estados del norte del país. Sobre este fenómeno hablaremos más adelante.

Este arraigo con el territorio y lo comunitario se expresa de manera diferenciada entre las más jóvenes y las de mayor edad²⁶. El fenómeno migratorio, los medios de comunicación comerciales como la televisión y la llegada de internet a la comunidad, contribuye a que las más jóvenes cuestionen las prácticas, los usos y las costumbres de la comunidad y que decidan no regresar al pueblo.

“Algunas sí van y se quedan allá para siempre, depende de la idea de cada una también. La mayoría se va pero si fuéramos nosotras nada más, si no estuviera mi mamá y mi abuelita, yo creo que sí me acostumbraría a estar allá. Porque allá fácil se podría conseguir un terreno, fácil se podría construir una casa. Porque trabajando y en vez de pagar una renta se podría agarrar un terreno y pagar así en pagos y ya terminando de terminar fácil ya tienes un terreno. Pero nuestra idea no es así, mi mamá no se acostumbra a estar mucho tiempo allá porque como si fuera una cadenita. Ella se preocupa por su mamá, nosotras nos preocupamos por ella, para qué detenerla mucho tiempo allá, nomás por los niños. Y si la dejamos mucho tiempo aquí igual vamos con la idea de qué tal si le pasa algo. Le dejamos sola. Igual se preocupa ella por los niños, cómo le van a hacer para trabajar y así mejor.” (Daniela, comunicación personal, octubre 2020)

El último elemento que recuperamos en este apartado, asociado con la cuestión del vínculo territorial es el orgullo, el cual surgió como algo muy sentido desde las compañeras. Principalmente en relación a la lengua y el tejido pues las diferencia de otros pueblos como los mestizos e incluso de otras comunidades triqui. Martha lo expresa de la siguiente forma;

“A mí me encanta [ser triqui]. Porque para mí es una bendición hablar un dialecto y que pueda aprender el español y sí me gusta. Y saber tejer y todo eso. Si yo no fuera de aquí, de un pueblo así como este, y viera un huipil pues me iba a gustar y lo compraría. Pero como hoy en día es muy caro. Está muy caro el huipil ahora. A mí me gusta porque lo primero es poder hablar dos dialectos y lo otro poder hacer

²⁶ En Itunyoso las compañeras que participan en la organización tienen de entre 21 las más jóvenes y 85 las mayores, sin embargo, las hijas de ellas suelen participar también de las actividades y compartir su opinión.

lo más que se puede ser de otro pueblo. Porque los que no saben hacer otra artesanía pues no saben pues. Quizá tienen otro tipo de tradición pero no es lo mismo pues. Pero a mí sí me gusta. Igual como las personas de ciudad no disfrutan de un clima como este porque el clima de aquí no se puede conseguir en ningún otro lugar, y está bien. Las costumbres están bien, las tradiciones igual y todo lo que se hace aquí para mí es hermoso.” (Martha, comunicación personal, octubre 2020)

Durante el Tequio surgió que entre las cosas buenas que tienen en su comunidad es llevar la vestimenta y saber tejer. Reconocen que es una herencia de “los antepasados” y se sienten felices de conocerla.

“Me gusta tejer, me gusta decir que soy de tal pueblo. Nunca he escondido mi raíz. Soy de tal lugar, hablo tal idioma, no me avergüenzo de nada porque sé de dónde vengo. Nadie es más ni menos que yo. Lo más bonito es el telar que nos dejaron. Es lo único bonito. El pueblo, los paisajes, el clima. Es lo que rescato de todo eso porque la violencia todavía ha seguido.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

De las reflexiones colectivas presentadas en este apartado, podemos decir en primer lugar, que el vínculo que tejen las compañeras con el territorio es diferenciado en términos de la posesión de la tierra por un lado y la apropiación cotidiana por otro. Respecto a las cuestiones relacionadas con la posesión de tierras y la relación intercomunitaria, es vivenciada por las compañeras a través de las consecuencias que las decisiones políticas y los conflictos territoriales asociados, generan sobre la cotidianidad de sus vidas. Principalmente en relación con sus familiares hombres, y las tareas vinculadas con la subsistencia familiar, lo cual les genera angustia, miedo y rencor. Desde este punto el vínculo establecido las coloca como receptoras pasivas de los acontecimientos asociados.

Por el otro lado, la relación entablada en torno a los procesos de apropiación del territorio es profunda y se establece en el marco de acceso a ciertos recursos para la satisfacción de necesidades. Esta relación construye el

territorio como un espacio de pertenencia que se valora en relación a la seguridad que significa, los vínculos intracomunitarios que se construyen y el despliegue de la diversidad de actividades que constituyen la vida comunitaria de las compañeras. En este sentido, el arraigo resulta un elemento que habilita el fortalecimiento de dichos lazos el cual se expresa como compromiso con la colectividad y como orgullo e identificación hacia las formas culturales que comparten, principalmente la lengua y la indumentaria.

Desde este vínculo, las mujeres se constituyen como principales reproductoras de la estructura social que posibilita la reproducción de la vida comunal triqui. Lo anterior a pesar de las condiciones adversas asociadas con el conflicto político territorial y la violencia que se vive en toda la región, así como las políticas de gestión de la pobreza y el despliegue de dispositivos expropiatorios en el marco de la gubernamentalidad neoliberal.

Por último y en relación con lo anterior, es importante señalar que esta relación que desde las compañeras se establece con el territorio no siempre es amable pues opera en un contexto estructural de necesidades no satisfechas. En este sentido, en el marco de la implementación de prácticas y estrategias para la reproducción social de la vida, emergen expresiones cuyas racionalidades pueden ser de colaboración y solidaridad y otras tantas de competencia y conveniencia. Lo anterior puede afectar fuertemente los lazos sociales y afectivos entre las compañeras, uno de los elementos que como señalamos, forman parte de la significación y valoración territorial.

4.2 EXPRESIONES DEL ACTUAL CICLO DE DESPOJO EN EL TERRITORIO TRIQUI

En el marco del actual ciclo de despojo y violencia, a partir de los testimonios de las compañeras y de las revisiones bibliográficas realizadas para esta sección²⁷ podemos afirmar que en la región triqui operan todos los elementos que recuperamos en el capítulo segundo y que constituyen el dispositivo expropiatorio característico de la gubernamentalidad neoliberal. Sin embargo, desde la reflexión colectiva con las compañeras de San Martín, podemos señalar que en esta comunidad se expresan de manera muy puntual dos de ellos; la marginación y migración forzada, asociada con los procesos de acumulación por desposesión y desplazamiento, y con el clientelismo como expresión de la cooptación en el marco de la legalidad institucional.

En los siguientes apartados, recuperamos las reflexiones en torno a la manera en que estas expresiones son vivenciadas por las compañeras triquis y la manera en que se articulan como elementos constitutivos de la matriz de opresión presente en el territorio.

4.2.1. Marginación, principal dispositivo expropiatorio

El municipio de San Martín Itunyoso está conformado por las localidades de San Martín Itunyoso, La Concepción, San José Xochixtlan, Loma Buenos Aires y La Reforma Itunyoso²⁸ (Unidad de Microregiones, 2013). La situación de abandono y marginación que se vive en toda la región ha dejado a la población de todas ellas, vulneradas en sus derechos humanos más básicos. Según el

²⁷Nieto, 1976; López, 2009; De Marinis, 2009; Velásquez y Marín, 2020.

²⁸ También se le conoce como Casa de Zorro.

Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2021 elaborado por la Secretaría de Bienestar, el Municipio de San Martín Itunyoso reporta una población de 2,303 habitantes²⁹, de los cuales 1,754 se encuentran en situación de pobreza extrema y 534 en pobreza moderada (Secretaría de Bienestar, 2020). Es decir el 99.34% de la población del municipio no puede satisfacer las necesidades mínimas de subsistencia. De ahí que el municipio está catalogado como de muy alta marginación ocupando el 3er lugar a nivel estatal y el 39 a nivel nacional (Unidad de Microregiones, 2013).

Esta condición se evidencia en absolutamente todos los aspectos de la vida en la comunidad y las circunstancias en que la población desarrolla sus actividades. Sin pretender exponer de manera exhaustiva esta situación, cabe señalar como indicadores algunas condiciones de la vida en la comunidad.

La mayoría de las casas son de madera y techos de lámina aunque algunas cuentan con uno o dos cuartos de material³⁰. También existen grandes construcciones de tabique y cemento, muchas de ellas sin habitar, pues sus dueños se encuentran en Estados Unidos y solo envían dinero para la construcción. El 98.52% de las casas no cuenta con drenaje³¹, por lo cual se siguen utilizando fosas sépticas lo cual deriva en una diversidad de enfermedades asociadas con la falta de condiciones de higiene. Tampoco cuentan con agua potable³² por lo cual la principal fuente de suministro es la

²⁹El censo de INEGI 2020 reporta una población de 2,749 personas (INEGI, 2020) sin embargo, toda vez que las estimaciones de pobreza son realizadas por CONEVAL, se utiliza la cifra de población total de esta institución para guardar congruencia con los porcentajes.

³⁰ Según el Plan municipal de desarrollo 2011-2013 (Consejo de Desarrollo Municipal, s/f) el 63.64% de las viviendas tenían piso de tierra aunque según se pudo observar el 100% de las viviendas de las compañeras que participaron en el Tequio de saberes, tenían al menos un cuarto de su hogar con piso de tierra.

³¹ Según cifras de 2010 (Consejo de Desarrollo Municipal, s/f).

³² En el Plan de desarrollo municipal antes mencionado se reporta que solo el 57.51% de las viviendas no dispone de agua entubada de la red pública, sin embargo, al igual que en el caso de la vivienda, se pudo observar durante el trabajo de campo que el 100% de las compañeras del CIPO-RFM, siguen recurriendo al acarreo de agua de pozos comunitarios para disponer de este vital líquido.

captación de agua de lluvia cuando es temporada, y el acarreo desde pozos comunitarios los otros meses.

La infraestructura de acceso a la comunidad es igual de insuficiente. Para entrar se transita por caminos de terracería constantemente atravesados por pedruscos que caen de los cerros debido a las fuertes lluvias y vientos que acontecen la mayor parte del año, ocasionando accidentes automovilísticos y bloqueo de las principales vías de acceso.

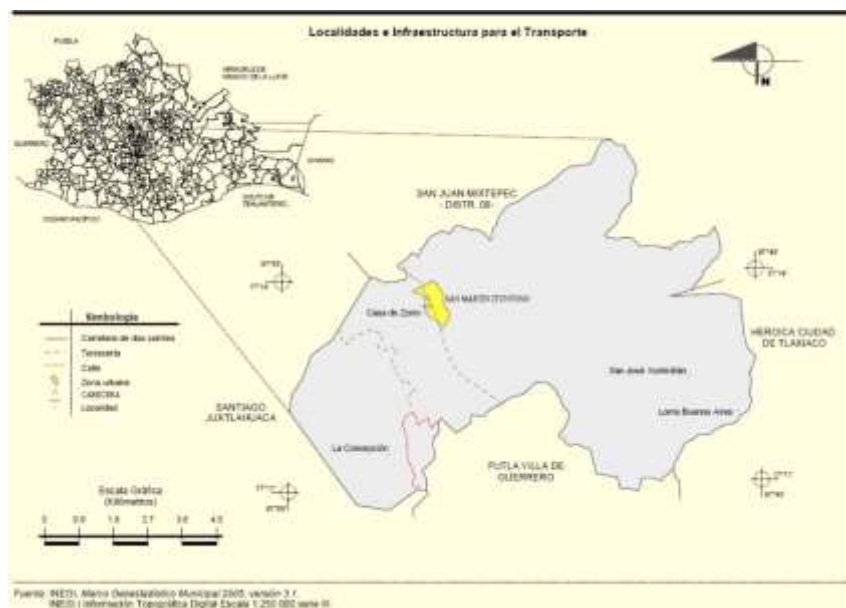


Figura 3 Localidades en San Martín Itunyoso

Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, San Martín Itunyoso, Oaxaca. INEGI (2020)

Con lo anterior como telón de fondo, el paisaje queda compuesto por un abanico de colores contrastados. El verde intenso del bosque y los pastizales que ocupan poco más del 70% del territorio (INEGI, 2021), la potente neblina que cubre la comunidad entrada la tarde, generando un clima predominante frío húmedo durante todo el año³³, y el huipil tradicional rojo intenso con listones de

³³Gutiérrez (2014) describe el clima de la región en este sentido: *"Las localidades que forman parte de esta zona se despliegan sobre un espinazo montañoso, donde se encuentran los aires fríos de la montaña y los vientos cálidos de la costa del Pacífico provocando una neblina espesa*

colores colgando a la espalda de las mujeres, que sigue constituyendo parte sustancial de su indumentaria es el escenario en el cual las mujeres desarrollan casi la totalidad de sus actividades.

La capacidad de satisfacción de necesidades bajo estas condiciones, está limitada por los recursos que tienen a su alcance, monetarios pero también de acceso a servicios básicos, vivienda, salud, alimentación y en general los necesarios para tener una vida digna en sus propios términos. De ello se desprenden varias situaciones que forman parte de esto que denominamos matriz de dominación que se pueden leer en dos ámbitos. Desde la esfera de lo privado intrafamiliar o de lo público comunitario.

Desde la esfera de lo privado el elemento que fue señalado por prácticamente todas las compañeras, fue lo que podemos llamar sobreexplotación de la mujer en el marco del trabajo de cuidado y para la reproducción de la vida. Las compañeras relatan que destinan entre 16 y 18 horas al día, a la obtención de los satisfactores mínimos necesarios para vivir. Lo anterior, poniendo en uso de exclusivamente su fuerza de trabajo. Los siguientes son algunos testimonios de compañeras, en el marco del Tequio de saberes, en relación a la gran cantidad de trabajo que realizan las mujeres de Itunyoso (opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020);

“Dice que por todo lo que usamos por eso tenemos más trabajo. La gente de la ciudad nada más se dedica a preparar cosas para vender, o buscan vender pues. Nosotras no, hacemos nuestra propia ropa, o algo así, por eso tenemos más trabajo.”

“Nosotras aquí del pueblo hacemos más pesado que otros pueblos. Una de Santa María una vez venían dos que había leña en la espalda, ya están grandes y todavía cargando leña, ¿cómo hace? Creo que ellos no cargan pesado. Y de aquí sí hacen pesado.”

que permanece la mayor parte del año. La neblina, junto con los fuertes vientos que en algunas épocas del año soplan en esta parte de la geografía, constituyen las características climáticas particulares de la región.”

“Trabajamos más que otros pueblos. Yo a veces tejo o hago comida, todo pues o a veces no quiero hacer más cosas y pienso porque no irse. Yo quiero que pase espacio para hacer todo. Hay un días que en un solo día hago todo. Porque si no lo haces no se queda bonito. Pero cuando uno lo hace hasta se siente feliz y a gusto.”

Esta expresión de *“trabajar más que en otros pueblos”* refleja la dinámica del día a día en que se desarrollan las actividades de las mujeres. Muchas implican un esfuerzo físico grande como puede ser cargar leña o juntar agua.

En el ámbito del hogar, la falta de agua entubada es una de las inquietudes más sentidas entre las compañeras. Esta situación las obliga a caminar hasta los pozos comunitarios para llenar garrafas de agua y llevar a sus casas, o a bajar con enormes botes de ropa sucia para lavar. Al mismo tiempo, afecta su capacidad de sembrar en otra temporada que no sea la de lluvias y por lo tanto, de disponer de una alimentación suficiente.

“Ahorita sí está lloviendo pero en temporadas que no llueve tenemos que ir hasta el pozo por el agua. Ahorita si tenemos agua pero ya cuando termina la temporada de lluvia ya no tenemos nada de agua. Que para lavar, hay que ir hasta el pozo, para bañar igual, para tomar, igual. Todo. Para el riego ya no tenemos. Lo que hacemos es nada más si queremos bañarnos ir por el agua, para el nixtamal, para cocinar, pues todo eso. Y preferimos nada más hacer eso que llevar agua y regarle porque es mucho trabajo.” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020).

De igual forma, cuando las compañeras están señalando *“querer que pase espacio para hacer todo”* es porque absolutamente todas las labores del hogar recaen en las mujeres. La expresión que se comparte a continuación lo ejemplifica perfectamente;

“Me han dicho que las mujeres de aquí aman mucho más a sus esposos que en otros pueblos porque le hacen todo. Me han dicho pues. Porque ven a un hombre caminando y viene la mujer adelante

cargando su leña pero el hombre un garrote nada más. Va la pareja pero el hombre nada más va caminando, la mujer va un bebé en la espalda y otro en la mano. La gente de fuera llegan aquí en el pueblo ven todo eso. Porque la gente de otros pueblos sí ayudan, preparan la comida, hacen casi lo que las mujeres. Pero los de aquí del pueblo no hacen todo eso.” (Lorena, taller vivencial, octubre 2020)

En cuanto al ámbito comunitario, hasta ahora la satisfacción de las necesidades asociadas con el acceso a servicios básicos como la salud y la educación es marginada y muchas veces requiere destinar recursos económicos ante la ausencia de un Estado que garantice el acceso a ellos. En términos generales hay una manifestación explícita por parte de las compañeras sobre la multiplicidad de problemáticas y necesidades no satisfechas en la comunidad (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020).

“En la raíz pusimos problemas del pueblo que no hay agua, no hay alimento, no hay dinero, hay mucha falta de organización, no tener trabajo, no tener estudio pusimos en la raíz.”

“Nosotras pusimos de la raíces que aquí en la comunidad no hay trabajo, falta de organización, no hay dinero, falta de economía.”

“De mi parte fue ver los problemas que tenemos. Porque lo que pusimos es los verdaderos problemas que existe y que es un problema en la comunidad y más como para nosotras las mujeres que padecemos todos esos problemas que pusimos en el árbol.”

Entre todas estas carencias, las compañeras señalan de manera más específica, los padecimientos asociados a la falta de acceso a los servicios de salud. La intervención del Estado en este tema ha despojado a las mujeres de las herramientas y saberes ancestrales con las que históricamente habían atendido estas situaciones, al tiempo que les niega el acceso a servicios de salud alópata en su comunidad. Lo anterior se puede entender en el marco de lo que Gonzales Casanova (2003) denomina colonialismo interno. Los

siguientes testimonios evidencian esta situación (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020),

;

“Ahora ya se está cambiando mucho, las mujeres más que nada cuando se tienen que aliviar es obligatorio ahora que según tienen que ir a un hospital para aliviarse porque... antes pues de que te alivies en la casa vas a registrar a tus niños allá pero ahora ya no porque necesitan el papel del hospital. Si no tienes esa no puedes registrar. Se van a Tlaxiaco o a Putla. Es a donde ellas tienen que trasladarse. No les aceptan aquí en la clínica, a fuerza tienen que ir hasta Tlaxiaco o Putla.”

“Les comentamos que no se pierda pues, que se siga, la gente de aquí por el temor al gobierno no lo hace. El gobierno a fuerza quiere que uno tenga un papeleo para que fácilmente se pueda checar qué es lo que tienen los que están enfermos. Pero sí se puede, se puede curarse en la casa... más que no hay un papeleo que lleven para que los gobiernos sepan cómo está la situación. Por eso que ellos nos manejan así... tenemos que ir al hospital a fuerza pues. Es la política del gobierno.”

“Nosotras en las comunidades no tenemos servicios médicos, bueno, en las clínicas. Tampoco como mujeres no tenemos un servicio médico para ir a clínicas hospitales para atendernos. Y eso la verdad nos tiene un poco tristes como mujeres.

“Del centro de salud no hay servicio. Eso nos genera enojo, tristeza y dolor porque cuando vamos con nuestro dolor no hay servicio en la clínica. Enojo en el corazón, tristeza igual y dolor también.”

Esta violencia sistémica causada por la situación de marginación y falta de trabajo en la comunidad, ha decantado en un fenómeno migratorio el cual se ha intensificado en los últimos años³⁴. Estadísticamente este fenómeno se refleja de la siguiente manera. La población total en 2005 según el INEGI era de 2,554 habitantes. En 2010 bajó a 2,460 y en 2020 subió a 2,749. Si bien tuvo un incremento del 11.7% para 2020, el porcentaje de distribución de la población por sexo sigue reportando un mayor número de mujeres (45.5% hombres y 54.5% mujeres).

³⁴ Según un estudio realizado por Miguel Chávez (2016) este fenómeno se incrementó fuertemente en la comunidad de San Martín Itunyoso en la década de los años 80.

Actualmente Daniela y Martha son las únicas compañeras que participaron en el Tequio, que migran todos los años durante el tiempo de pizca al norte del país. Son nuevas en la organización y aún no saben cómo van a hacer cuando llegue el tiempo de ir a trabajar a la cosecha de calabaza y ejote.

“Yo [Daniela] soy madre soltera. Y ella se dejó con su esposo. Antes de eso yo iba sola con mi mamá. Igual ella me seguía por mi hijo dice ella y cuando ella se quedó con sus hijos también y ya nos juntamos las tres y con los tres niños y ya, felices íbamos. Pero también por un tiempo porque igual pensamos por mi mamá que ella se preocupa por su mamá. La abuelita tiene como 90 mi mamá ya tiene 65. Si por nosotras existiera la posibilidad de conseguir mucho dinero aquí pues no tendríamos que salir fuera a conseguirlo. Si con nuestras artesanías pudiéramos conseguir algo, hacer una casa, no tendríamos que salir fuera. Pero esa es una opción que no tenemos aquí del dinero pues. Para comer y todo eso sí lo tenemos pero para una cosa grande no. Nuestra idea es llevarlos un tiempo y regresar un tiempo. Así le hemos estado desde hace como 6 años.” (Martha y Daniela, comunicación personal, octubre 2020)

Las compañeras aseguran que es la única opción que tienen para poder hacerse de “cosas grandes” y si bien aún siguen regresando al pueblo por los motivos que expresan en su testimonio, no hay ninguna certeza de que esto no cambie cuando su abuelita y su mamá ya no estén. Esta necesidad de migrar habilita el escenario para el despliegue de otra serie de violencias, las cuales afectan de formas muy específicas a las mujeres. En el marco del Tequio de saberes no fue posible indagar más al respecto, sin embargo queda como un tema a profundizar en los trabajos que continúen realizándose con las compañeras en San Martín.

4.2.2 Clientelismo, elemento constitutivo del disciplinamiento y la cooptación en el marco de la legalidad institucional

El otro elemento que surgió durante las entrevistas y el Tequio y que forma parte de los dispositivos expropiatorios, es el clientelismo político o la “*compra de votos*”, como lo refieren las compañeras. Participar de esta práctica no es algo que se comente abiertamente cuando se está en reuniones que tienen que ver con la organización. Desde el CIPO-RFM el llamado ha sido a no votar por partidos políticos, por lo cual la venta de votos queda como una práctica al margen del proceso organizativo, de la cual algunas compañeras hablan y denuncian y otras prefieren guardar silencio.

La realidad en Itunyoso como en muchos otros municipios marginados del Estado y del país, es que participar de estas transacciones es una práctica normalizada y muy arraigada en la población³⁵. Junto con la violencia intrafamiliar, los pleitos y la violencia relacionada con los partidos políticos, es según nos comenta Aida, lo que más afecta a las mujeres; *“Por mi punto de opinión los dos son los que afectan más, pero se ve reflejado más sobre lo que es el pleito por partidos ya que la violencia es muy difícil que lo reconozca que viven así.”* (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

Según recuerdan las compañeras, el sistema de partidos llegó a la comunidad hace 12 años aproximadamente. Registros históricos sobre el tema señalan que desde inicios del siglo XX el proceso electoral se formalizó en la mayor parte de los municipios rurales e indígenas de Oaxaca, a través del montaje de estructuras electorales sobre las prácticas tradicionales de selección de autoridades por usos y costumbres (Durazo, 2011). Sin embargo, parece que la

³⁵ Se tiene documentado que en Oaxaca desde la década de 1920 el partido hegemónico (PRI) seleccionaba automáticamente a las autoridades tradicionales como sus candidatos para asegurar el voto unánimemente de estas comunidades en las elecciones estatales y federales, y para ello se recurría a la retórica revolucionaria y nacionalista, así como a la distribución clientelista de los recursos públicos. (Durazo, 2011).

sustitución de las instituciones comunitarias por el sistema electoral tal cual lo conocemos es muy reciente por lo menos en esta comunidad.

En Itunyoso los partidos ofrecen maíz, despensas, lámina, a cambio del voto. Visitan las casas y según lo que ofrecen, las personas buscan sus candidatos y hacen sus plantillas con el partido que les convenga. Históricamente ha gobernado el PRI, sin embargo desde que otros partidos entraron a la contienda han provocado la división de lealtades al interior del pueblo e incluso de las familias. Así lo comenta la compañera Sofía:

“Digamos que cada persona ya sabe qué partido es. O hay personas que dicen, no yo soy PRI ya llevo mucho tiempo. No, soy Morena o Partido del Trabajo ya llevo mucho tiempo de este lado. A raíz de esa forma, un año que se van organizando las plantillas y las formas de cómo tener más personas dentro de un partido y van buscando personas que son candidatos a la presidencia, van a casa de las personas o de quienes ya conocen.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Los conflictos tienen que ver con la afiliación y permanencia, y se mantienen aún pasada la época electoral. Según comentan las compañeras es un problema muy fuerte donde *“hasta la gente se mata”*.

“Cuándo pasa la época de elecciones se quedan los pleitos, se calma poco pero ya la problema dentro tanto que son familia o comadre, cosas así, hay personas que hablan, pero a raíz de eso hay personas que no ceden para que las cosas se calman. Llevan más el pleito hasta donde aguanten. Cada quién su orgullo creo.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

En la región triqui este fenómeno ha estado caracterizado por una fuerte participación de organizaciones sociales cuya labor es fungir como intermediarios entre la población y la estructura partidista³⁶. Sobre todo a raíz

³⁶De Marinis (2011) expone el caso de San Juan Copala. Al respecto señala que *“la relación que el pueblo triqui estableció con las políticas de desarrollo no favorecieron a todos por igual.*

de la aprobación de la reforma constitucional de 1995 en la cual se reconoce oficialmente la elección de autoridades por usos y costumbres³⁷. Las compañeras conocen de esta situación. Señalan por ejemplo que “[en] San Juan Mixtepec ya no gobiernan los partidos políticos sino las puras organizaciones. Es como ellos son la autoridad pues.” (Sofía, taller vivencial, octubre 2020).

Según relatan las compañeras la manera en que operan estas organizaciones afiliadas a partidos es desde un régimen de chantaje y amenaza hacia las otras organizaciones o agrupaciones comunitarias. La coerción se ejerce a través de condicionar el acceso a los sellos y firmas de la autoridad para realizar cualquier trámite. Si ganan el cargo y la organización o agrupación no votó por ellos, es seguro que no firmarán o autorizarán ningún trámite que les sea solicitado, ya sea para la gestión de recursos con el Estado o cualquier otro documento que requieran.

“Hay una organización, no sé cómo se llama pero sí va parte, digamos más que nada que nos amenazan. Porque una vez que yo y Lorena estuvimos como representantes, no es que como organización elijamos sino que ellos nos ponen a elegir los candidatos a la presidencia. Es como una forma de amenaza, digamos que si votan todas las personas que están contigo y si gano te doy el sello o no sé. Tienes que tomar una partido. Si ir un lado u otro lado. Pero asegurarte más que nada que el candidato con quién vas gane. Porque la necesidad más que nada como organización es depende de un sello y una firma de la autoridad”. (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

En caso de que no decidan ir con ningún partido el castigo es mayor, pues no solo les niegan el sello y las firmas sino que les ignoran en caso de que deseen reclamar algo pues según dicen les dicen a las compañeras, “no tienen derecho de reclamar porque no vinieron a votar por nadie”.

La instalación...de una sede del Partido Revolucionario Institucional (PRI) implicó la utilización de...recursos con fines electorales generando una red clientelar que se materializó en 1994 con la creación por parte del gobierno de la Unidad de Bienestar de la Región Triqui (UBISORT)”.

³⁷ Sobre este proceso consultar Durazo (2011).

San Martín Itunyoso se encuentra dentro de los municipios sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas (IEEPCO, 2021) sin embargo como relatan las compañeras, la asamblea ha sido cooptada por la estructura partidista y la gente sabe perfectamente quién está con qué partido aunque en la plantilla no venga tal cual el nombre. A partir de esta afiliación es que la gente de la comunidad se auto etiqueta y relaciona con las demás generando un entorno conflictivo que afecta el lazo social afectivo comunitario.

El lazo social basado en la afectividad juega un papel fundamental en el proceso de construcción de identidades étnicas, toda vez que el encuentro entre personas afines favorece el reencuentro con valores y símbolos que comparten (Vargas y Pérez y Zabala, 2009). Esto es particularmente cierto en el caso que analizamos, pues como señalamos en el apartado previo, el vínculo social y de arraigo territorial que construyen las mujeres en el marco de satisfacción de necesidades, juega un papel importante en la reproducción de la vida comunitaria.

Según refieren las compañeras, en el marco de estos conflictos, las mujeres son quienes se involucran más en la búsqueda de personas para afiliar a tal o cual partido, y en los conflictos que derivan de la divergencia de afiliaciones. Así lo refiere Sofía;

“La problemática más que nada es que nos divide mucho y nos trae conflictos tanto dentro de una familia, digamos una tía es Priista y la otra es Morena y ahí ya empieza el conflicto de pelearse por eso. Nos damos cuenta de que ahí va la que es priista, o aquí la que es Morena. Ya tenemos en visto la persona que partido prefiere. Las mujeres se involucran más porque son las que en estos años son las que gritonean, pelean por ahí, ya al final como que los hombres son más calmados y no se entran mucho en los pleitos. Las mujeres son las que empiezan y los hombres los que terminan el pleito.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

La división al interior de la comunidad como consecuencia de las prácticas de cooptación y clientelismo político, degeneran de manera estructural el sistema comunitario tradicional y de toma de decisiones. Habrá que indagar más adelante la configuración que adquiere la participación de las compañeras en estos espacios políticos, pues se viene dando en este entorno político clientelar y en ausencia de un referente organizativo comunitario previo diferente.

Hasta aquí hemos recuperado las apreciaciones de las compañeras en torno a dos elementos que forman parte de los dispositivos expropiatorios y la gubernamentalidad neoliberal, estos son la marginación y el clientelismo.

Las violencias que se generan en torno a estos dos dispositivos se pueden apreciar tanto en la esfera de lo público como de lo privado. En la primera se expresa como hiperexplotación de la mujer en torno al desarrollo de las actividades necesarias para la reproducción de las familias y aquellas relacionadas con la economía del cuidado. Dentro de la esfera de lo público lo vivencian como falta de acceso a servicios básicos, explotación laboral en el marco de los fenómenos de migración forzada, y como conflictos comunitarios derivados de las prácticas de cooptación electoral.

Cabe resaltar el papel de la violencia y la pobreza dentro de los territorios como estrategia de despojo territorial pues, como menciona Velásquez y Marín (2020), estas situaciones generan expulsión de indígenas y campesinos y propician procesos de acumulación por desposesión desde diferentes modos de operación. En este sentido, la migración forzada no solo afecta las individualidades sino que tiene un impacto grande sobre la configuración de la vida comunitaria.

Lo anterior impone condicionantes relevantes que deben considerarse al momento de reflexionar en torno a las potencialidades de la organización de mujeres para la construcción de otra economía en el territorio. Principalmente por las limitantes que estos dispositivos expropiatorios imponen a las

compañeras para el despliegue de sus saberes y capacidades en torno al objetivo planteado.

4.3 REFLEXIONES EN TORNO AL PATRIARCADO ANCESTRAL

En el apartado anterior recuperamos aquellas reflexiones en torno a los dispositivos expropiatorios identificados por las compañeras, que se materializan en formas concretas en que las mujeres vivencian la opresión, y que por su naturaleza podemos ubicar dentro de la esfera de lo público comunitario. Hay sin embargo otro conjunto de vivencias que surgieron durante el trabajo colectivo y que se expresan como formas naturalizadas de violencia arraigadas como “usos y costumbres” que operan principalmente en la esfera del hogar o el ámbito de lo privado.

Los marcos amplios en los que se suscriben estas expresiones, están asociados a la estructura ancestral de organización social del pueblo triqui y la forma en la que ésta se ha reconfigurado en el tiempo y con la influencia de todo el proceso colonial. Como veremos a continuación, lo anterior no significa *per se* que estas formas organizativas sean violentas, sino que desde la experiencia particular de las compañeras, la estructura actual que han adquirido al día de hoy, habilitan prácticas que las violentan en un marco legitimado por el sistema de valores y creencias vigente.

Los usos y costumbres no se refieren a un código informal de creencias, sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas a través de los siglos y que ha mostrado su capacidad de coexistir con el estado moderno (Carlsen, 1999). Para aproximarnos a este sistema el punto de partida fue recuperar la memoria colectiva en torno a la cosmovisión triqui³⁸ y el sistema de parentesco y herencia³⁹. Lo anterior con el objetivo de rastrear elementos asociados con estas violencias en dos de los elementos

³⁸ Es decir los sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas generales entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo (Carlsen, 1999).

³⁹ Nos centramos en particular en las vivencias asociadas al sistema de parentesco y herencia debido al fuerte componente de dominación sobre la mujer que este se constituye en el caso particular de San Martín Itunyoso. Para profundizar sobre el tema consultar Miguel (2016).

constitutivos de la comunalidad de los pueblos originarios; su cosmovisión, y su estructura organizativa.

4.3.1 El lugar de la mujer en la cosmovisión triqui

El pueblo triqui como la mayoría de las culturas precolombinas carece de escritura⁴⁰. De ahí que para la transmisión y organización de su cultura se valen de una diversidad de elementos a partir de los cuales conjugan una forma particular de filosofar la vida así como las pautas de comportamiento que rigen a la comunidad.

El antropólogo Roberto Restrepo (1998: 34), señala que la cosmovisión permea toda la actividad humana, sea esta productiva o reflexiva, sin que estemos conscientes de ello. En ese sentido, podemos decir que la manera en que se organizan los conocimientos, las instituciones comunitarias, la formación de las personas y sus roles en la estructura social, entre otros, son expresiones de la forma de entender e interpretar el mundo.

Sin intención de profundizar pues sería un trabajo etnográfico en sí mismo, como un primer acercamiento al papel de la mujer en la cosmovisión triqui, recuperamos en el presente apartado algunos elementos que surgieron durante el trabajo de campo en relación con las fiestas, las creencias y el huipil, y que abonan una mirada a este tema.

⁴⁰ Existen propuestas de escritura para algunas variantes de la lengua (López, s/f) así como estudios fonológicos y tonales de las mismas (DiCanio, 2019), sin embargo son ejercicios que nacen desde la academia o instituciones gubernamentales. Esto parece influir en que a la fecha no hay un sistema escrito apropiado a plenitud por la comunidad. En el caso de San Martín existe una escritura incipiente utilizada por la población pero incluso entre la población hay opiniones encontradas sobre el alfabeto de la misma.

Existe una idea general en torno al origen del pueblo triqui. El relato que compartieron las compañeras coincide con aquellos registrados en otros dos documentos revisados en el marco de esta investigación⁴¹. Desde estas narrativas se hace referencia a la llegada de tres hermanos al enclave de la mixteca donde se estableció este pueblo. Cada uno de ellos se habría asentado en uno de los tres principales centros ceremoniales triquis; San Juan Copala, San Andrés Chicahuaxtla y San Martín Itunyoso⁴².

Existe también en la memoria colectiva, una creencia específica sobre la fundación de San Martín Itunyoso.

“Lo que se acuerda [las abuelitas María y Malena] es lo que le contaron sus parientes, o sus papás. Que allá donde está la piedra, donde está la mano, vivían personas, pero digamos que son personas antepasados o ya de hace tiempo. Que ahí se iba a juntar la iglesia, y ahí iba a ser Tlaxiaco. Y ahí cuando salió el sol, porque estaba oculta, las personas se quedaron en tipo piedra, y ya se quedó ahí.” (María y Malena, traducido por Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Estas personas primeras serían gigantes según describen las compañeras, pues en el lugar donde quedaron hechos piedra, se puede observar una serie de marcas de manos y otros dibujos pictográficos a una altura considerable. Del punto de apoyo más cercano a estas, sería imposible para una persona actual alcanzar a realizar esos trazos. Según las compañeras, aún quedan restos o *“cositas antiguas de esas personas en esa zona”*. Son lugares sagrados para el pueblo pero no se festeja ni se hacen ceremonias ahí. Continúan;

⁴¹Rosas (2016) y Hernández, (2009).

⁴² Este relato difiere un poco con el documentado por Lewin y Sandoval (2007), en el cual el origen del pueblo triqui hace alusión *“a un hombre y una mujer al frente de dos grupos que se asentaron en las tierras bajas y altas, quienes posteriormente fundaron las dos principales estructuras clánicas del pueblo triqui, conocidas como los asentamientos de Copala y Chicahuaxtla.”*

“Antes de la iglesia se creía en el dios de la tierra, el dios del sol, o sea, para todo lo que había alrededor era dios. Dios de la tierra, se tenía que adorar, igual al dios de la lluvia, y como con mucho respeto pues. Por decir, el dios de la tierra, pues no hay que hablar mal, o no hay que hacer esto porque se enoja, o el dios del maíz, el dios del frijol, no hay que tirarlo porque se enoja, ya para el año no te va a dar y cosas así. No hacían alguna fiesta solamente les hablaban, al momento de cosechar como que pedían eso pues, se hablaba así como persona, supuestamente que entendían esas cosas. Y si hablabas con ellos sí te entendían. Eso fue lo que las abuelitas comentaron cuando se fundó el pueblo.” (María, traducido por Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

A partir de los relatos de las compañeras, no se puede identificar de manera clara si estas deidades tenían algún género, pues se refieren a todas como dioses. Sin embargo, en un documento revisado para esta investigación, en el cual se relata la leyenda de cómo apareció la gente en el mundo según los triquis de Chicahuaxtla (Raymond, Hernández, y Sandoval, 2020), se hace referencia a la tierra como madre, en consonancia con la concepción general de madre tierra que se asocia a las cosmovisiones de los pueblos indígenas⁴³.

“(15) N̄an /anj Rikî / hizo surgir a la Sagrada Tierra. La tierra es como nuestra madre porque de ella sale todo lo que nos alimenta. También hizo a la Sagrada Agua que es la deidad que cuida los pozos, los arroyos, los ríos y el sagrado mar. La casa de la Sagrada Agua es la luna porque dentro de la luna sale el agua que utilizamos en la tierra.” (Raymond, Hernández, y Sandoval, 2020)

De entre estas deidades, el único ritual es el que se hace al Dios del Rayo según comentan las compañeras. El ritual tiene la intención de pedir lluvia para todo el año y una buena cosecha. La fiesta se celebra el 25 de abril y es una de

⁴³ Estas memorias narradas por las compañeras sobre el origen del pueblo triqui y de San Martín, tiene elementos que encontramos en la hermosa narración de Hernández Cruz, originario de Chicahuaxtla, relatada por su madre y dos mujeres mayores más. Esta constituye la fuente más cercana a la que se tuvo acceso sobre la cosmovisión originaria del pueblo triqui. Ello nos permite dar cuenta de las raíces cosmogónicas del pueblo triqui y el alejamiento actual en el que se encuentran cada uno de los poblados. La leyenda puede consultarse en Raymond, Hernández, y Sandoval (2020).

las más importantes del pueblo. Se festeja en toda la región triqui en diversas cuevas conocidas como la Cueva del Rayo.

“Se le lleva un chivito blanco de preferencia, ahí mismo lo matan y se le da de comer allá. Pero aquí nada más van puros hombres pero ellas no me supieron decir ora sí que porque no van las mujeres. Porque siempre se ha hecho así pues. Bueno, de lo que les pregunté ahorita de porqué, no me supieron decir porque no van las mujeres, pero yo creo que bueno, del comentario de la otra abuelita, dice ella que a lo mejor es porque si va la mujer a lo mejor y eso evita que llueva, dice ella. Es que hay una contradicción de ahí. La abuelita decía que si las mujeres vamos dejará de llover, dejará de dar buenas cosechas porque al momento que nosotros sembramos se perderá la cosecha porque no va a llover, porque se va a enojar el dios de la lluvia y del rayo con nosotros. Es lo que la abuelita estaba comentando. Y la abuelita de acá (Malena) no supo decir, o sea, no dijo por qué, ni tampoco es la verdad que los comentarios acá de mi pueblo pues la mayoría dice que no está permitido que las mujeres vayamos. O sea, hasta el momento no han ido las mujeres hasta allá. Son puros los hombres.” (Malena y María, traducido por Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

La idea de que las mujeres no pueden asistir o que su presencia conlleva algo negativo data por lo menos de 1850, pues las abuelitas dicen que sus mamás ya les contaban eso. No hay una razón clara para las compañeras por la cual las mujeres no participan en la ceremonia, solo como comentan las abuelitas, que *“si va la mujer no va a llover”*. Para la ceremonia, la mujer aporta la tortilla y la comida para los hombres. Dejan que suban a dejar las cosas pero no pueden participar en la elaboración del altar, del sacrificio ni en las oraciones. Algunas compañeras mencionaban que pueden estar afuera de la Cueva, otras que ni siquiera se acercan porque es la costumbre que la mujer no vaya.

Esta narración también contrasta con un par de documentos consultados (Sandoval, s/f y Avendaño, 2015) que hacen referencia a dicha celebración en las comunidades de Santo Domingo del Estado y San Andrés Chicahuaxtla respectivamente, en el cual se hace referencia a la participación de todo el pueblo, incluyendo las mujeres.

Otro elemento que surgió en las reflexiones en torno a la cosmovisión triqui es el sistema de mitos y relatos que forman parte de la historia oral de la comunidad de San Martín Itunyoso. Entre los que se compartieron durante el Tequio rescatamos el “Mito de la luna” y la canción de “La mujer tiene su huipil” como dos ejemplos que muestran diversos aspectos sobre la mujer en la comunidad.

El Mito de la luna hace referencia a que las niñas no pueden ver la luna porque si lo hacen, esta las viola y empiezan a sangrar. Como este mito hay varios en la comunidad, todos asociados a prohibiciones de comportamientos para la mujer, lo cual como veremos en el siguiente apartado, está asociado con la condición de virginidad necesaria para poder llevar a cabo la venta de la mujer como elemento constitutivo del arreglo matrimonial.

La canción, que también hace referencia a la mujer se llama en español “La mujer tiene su huipil”. Es una canción que solían cantar las mamás a sus hijas, aunque señalan las compañeras que ahora casi no se escucha. Habla de las partes del huipil y sus accesorios. Es además una canción que se conoce también en la región de Chicahuaxtla y según señala Raymond y Sandoval (2020) representa un tributo a las mujeres triquis al tiempo que enfatiza el valioso simbolismo cultural que representa el huipil para la mujer triqui y su comunidad.

El último elemento que abonó a la reflexión de este tema es el huipil. Sobre este se ha escrito mucho por ser una prenda tradicional en las mujeres indígenas de México y Mesoamérica. Es símbolo de la identidad de un pueblo (Méndez y Naumis, 2015) y una forma gráfica de escritura a través de la cual se cuentan historias. Representan simbólicamente la cosmovisión, los mitos culturales, las tradiciones y las experiencias cotidianas de las mujeres dentro de su comunidad (Downs-Sánchez, 2013 en Raymond, y Sandoval, 2020).

A diferencia del huipil de San Andrés y de Copala que son huipiles largos, el de San Martín es corto, solo llega a la cintura, y únicamente se ocupa huipil largo para la fiesta patronal. Llamó la atención que sobre el huipil de San Martín Itunyoso no hay en la memoria colectiva de las compañeras un significado más allá de su uso práctico como una prenda para cubrirse del frío. Es decir, describen sus partes, el proceso de elaboración, el funcionamiento del telar, pero según lo que comentaron, no conocen si tiene un significado o una historia.

En el caso del huipil de San Andrés Chicahuaxtla, hay estudios en los que se recupera la significación que ancestralmente se le da a esta prenda y sus elementos⁴⁴. Según el relato, a las figuras se les conoce como mariposas y gusanos. Hay distintas mariposas y gusanos que a su vez hacen referencia a distintos elementos asociados a un mundo distinto “astrología, fauna silvestre, utensilios domésticos, ser humano y flora” (Hernández, 2009). A su vez estos representan la naturaleza cíclica y de transformación de la vida (Raymond y Sandoval, 2020 y Hernández, 2009).

Una segunda interpretación según señala Hernández (2009, 71) *“es equiparar la mariposa a la función y vida propia de la mujer triqui. Ella es la depositaria del conocimiento y la encargada de la reproducción, por ello, una de las primeras actividades o aprendizajes principales que debe de conocer una mujer triqui es el tejido del huipil.”* Al comentar esto con las compañeras de Itunyoso señalan que ahí no se entiende de esa manera el huipil. Aida comparte esta reflexión:

“En mi punto de vista no concuerda con lo de nosotros porque para decirte que sí es tener claridad todas las investigaciones y creo que no porque hasta el momento lo que he tenido la oportunidad de preguntar a las compañeras que son mayores porqué empezaron a tejer o cuál fue la necesidad, o porqué hicieron la figura que hacemos

⁴⁴ Consultar Raymond y Sandoval (2020) y Hernández (2009).

en nuestro huipil hoy en día. Y la mayoría de las compañeras me responden que por la necesidad de taparse por el frío. Además fueron sus antepasados quienes les enseñaron de igual manera el telar, que era un poco más diferente a lo que es ahora. Anteriormente el huipil era largo de nosotros pero llegó un tiempo que una señora igual pensó que es mejor corta por la forma que le molestaba amamantar a su hija o a sus hijos. Y también creo más que nada que no concuerda con lo que significa con las compañeras que son Chicahuaxtla ya que me imagino que ellas o ellos hicieron una investigación a profundidad para llegar a esa conclusión de los significados de las figuras y las líneas. Tanto las terminadas y los inicios. (Aida, comunicación personal, marzo 2021)

Las compañeras comentan que lo único que identifica a todas las mujeres triqui es la parte de en medio que está en el pecho, pero el resto de figuras son diferentes en cada comunidad. Ellas diferencian entre figuritas viejas que son cruces, líneas y taches, y figuritas nuevas, principalmente flores y animalitos. A pesar de que en un primer momento parece no tener un simbolismo como el que encontramos en Chicahuaxtla, las compañeras coinciden en el valor tan grande que tiene para ellas esta herencia de los antepasados.

4.3.2 Sistema de parentesco y herencia

Otro de los elementos que surgió en torno a las violencias en el marco de los usos y costumbres, fueron aquellas que acontecen en la esfera de lo privado o del entorno familiar. No fue posible profundizar en el tema debido a que es una problemática de la que no se habla abiertamente, sin embargo, a través de las entrevistas, fue posible conocer algunos elementos que configuran la problemática.

Las compañeras que accedieron a platicar sobre el tema, señalan que quienes suelen ejercer mayor violencia hacia ellas son la familia del esposo y principalmente la suegra. De este acercamiento y de estudios revisados en el

marco de esta investigación⁴⁵, podemos decir que la condición de vulnerabilidad en la que se encuentra la mujer después del matrimonio, se habilita a partir del marco amplio que brinda la configuración patrilineal característica del sistema de residencia postmarital y, relacionado con este, de la venta de la mujer como mecanismo rector de los arreglos matrimoniales entre los triquis de esta comunidad.

Miguel Chávez (2016) realizó un estudio detallado sobre los arreglos matrimoniales en San Martín Itunyoso, en el cual señala que la residencia patrilocal, parece estar asociada al hecho de que en esta comunidad, la mujer es excluida de la herencia de tierras y bienes de los padres. Este sistema estipula que el hombre debe elegir una mujer perteneciente a un linaje distinto al de él, pero del mismo clan territorial al que pertenece su linaje (Lewin y Sandoval, 2007). De esta forma aseguran que las tierras se mantengan en posesión de la misma línea patrilocal al tiempo que evitan la endogamia comunal (Lewin y Sandoval, 2007). La costumbre señala que una vez casados, el padre del esposo les dará un pedazo de tierra para construir un cuarto para vivir, mientras que el resto de espacios como la cocina, el baño, la milpa, serán compartidos (Miguel, 2016)

En este contexto, el matrimonio constituye una alianza condicionada por el sistema socialmente aceptado de acceso a la tierra y la construcción de lazos parentales que le dan soporte. Siguiendo con Miguel Chávez (2016) los arreglos matrimoniales se concretan a través de la compra/venta de la mujer. Es una transacción pecuniaria que se lleva a cabo generalmente cuando la niña tiene entre 14 y 18 años de edad, quien no tiene voz ni poder alguno de elección. Mientras más joven, más dinero pueden pedir los padres por ella. Una vez que la mujer es vendida, pasa a formar parte de la familia del esposo quedando sometida a los designios de cualquier miembro de esta nueva familia.

⁴⁵ Miguel (2016) y Lewin y Sandoval (2007).

Este formato despoja a las mujeres del núcleo familiar y círculo de confianza en el cual se ha desarrollado colocándola desde ese momento en una situación de desventaja y vulnerabilidad. Las violencias que señalan las compañeras suelen ser ejercidas principalmente por la suegra, pero también por los hermanos del esposo y el mismo esposo. La intensidad de la violencia va desde verbal, hasta física y sexual. La compañera Nieves nos compartió su historia.

“La compañera dice que es feliz con su esposo, pero que tiene mucho miedo que sus hermanos de él lo vayan matar. Quieren sacarle el pedazo de tierra que le dio el papá para vivir. Dice que hace mucho que está así que el otro día le sacaron la escopeta para obligarlos que se vayan y que ella se asustó mucho. No sabe quién puede ayudar si la organización porque la mamá de sus esposo y sus hermanos no la quieren ni a sus hijos y les tiran huevo y su esposo se está enfermando. Luego no los dejan entrar a su casa. Es que está con mucho miedo de todos los días por su familia. Su tristeza es que no tienen otra tierra a donde ir y que esa es la que le dejaron pero no sabe por qué los quieren sacar.” (Nieves, traducido por Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Nos comentan las compañeras que hay muchos casos como el de Nieves y peores en la comunidad. El caso de la mamá de Sofía refleja la situación que vivieron prácticamente todas las mujeres de esa generación y anteriores. Su mamá fue vendida a su papá que no había visto ni una vez en su vida. Sufría violencia física, económica y emocional, pero *“así era antes”*.

“En el caso de mi mamá ya no porque mi abuelita tuvo 9 hijos y mi mamá era la segunda de todos ellos. Entonces como al año dos años tenían hijos. Mi abuelita le dijo a su cuñada llévatela porque tengo más hijos chicos. Y así fue con mi mamá hasta los 9 años que la fueron a pedir, a comprar. Y mi papá no la conocía. Mi papá tenía 12 y dice mi mamá que no se conocían. Que mis abuelitos hicieron ese trato pues. Y ya cuando fueron por mi mamá hasta eso que cuando llegan que son nuevas, que son pequeñas, que a mi mamá cuando se la trajeron que la taparon con reboso porque estaba chiquita y nadie quería que la vieran, era como muy limpia y cosas así. Pero ya cuando llegó aquí le fue muy mal porque no sabía hacer las cosas, entonces ella aprendió todo aquí con su suegra. Que hacer las tortillas y así. Pero dice su mamá que las suegras no te lo enseñan

bien sino de mala gana, como mujer ya debes aprender eso a la edad que sea. Era muy feo.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020).

A pesar de que la costumbre de “vender a la novia” viene perdiendo fuerza debido al arribo de otros marcos culturales relacionados con el fenómeno migratorio, y por el mayor acceso a medios de comunicación, sigue siendo frecuente que la mujer una vez casada se vaya a la casa familiar del marido, lo cual permite la continuidad y naturalización del círculo de violencia intrafamiliar. Esta situación está tan arraigada y naturalizada en la comunidad que incluso las compañeras comentan que por eso no hay justicia para las mujeres dentro de la comunidad.

“Aquí en la comunidad no hay donde ir a refugiarse. Es triste saber que ante los ojos de las autoridades y otras personas, volteen a otros lugares en vez de ver dentro de una comunidad el asunto de las mujeres. No hay una autoridad que en caso de que sufre violencia se tomen en serio sus casos de ellas. Además está retirado para salir, además son puros hombres. Hace dos años ya hay mujeres en la presidencia pero ahí las mujeres no toman decisiones.” (Aida, comunicación personal, marzo 2021).

“Maltrato de la mujer, siempre. Asesinatos de mujeres siempre hay. Pero no hay una justicia para mujeres acá. A las mujeres es más fácil matarlas acá porque no se hace nada.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Aunado a lo anterior, está el hecho de que muchas mujeres ni siquiera aceptan que viven violencia intrafamiliar. Las compañeras comentan que es muy necesario un acompañamiento psicológico porque hay, mucha tristeza en muchas de las compañeras por la situación que viven pero no se animan a platicarlo.

“Hasta el momento las mujeres no se juntan para hablar de esas violencias. No se ha visto nada de eso. Creo que ellas se aguantan y cada quien solitas. No hay nadie que se organice.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

El hecho de que estas violencias se ejercen en el marco de un sistema normativo socialmente aceptado, es una barrera importante para poder expresar lo que ocurre. Solo la generación de compañeras más jóvenes cuyas edades oscilan entre los 20 y 35 años, son quienes rechazan tajantemente ser vendidas a un hombre y denuncian también de manera abierta, la violencia que sufren otras compañeras de la organización.

El caso de Nieves es importante porque permite ver el carácter sistemático e institucionalizado de estas prácticas. En sintonía con ello, Palacios Luna y Ballard de Volo (2017) en un texto muy interesante sobre la violencia interseccional que viven las mujeres Nahuas de la Sierra Norte de Puebla, se preguntan en qué momento la violencia de género se volvió costumbre. Como señalábamos en el primer apartado del presente capítulo, la estructura de linajes y clanes tenía como objetivo estrechar los lazos sociales y asegurar la posesión de las tierras entre familias de un mismo clan. En la actualidad, estos objetivos parecen desdibujados quedando únicamente la obtención de recursos económicos a través de la objetivación de la mujer como fin último y por lo tanto, la justificación de la permanencia de esta estructura patrilocal.

De esta primera aproximación a las violencias y opresiones en el marco del patriarcado ancestral podemos señalar algunas conclusiones preliminares. De la reflexión en torno a las raíces más primarias del pensamiento triqui, es difícil establecer una idea clara del lugar que ha ocupado la mujer en la cosmogonía del pueblo. Tampoco se pudo establecer en qué momento la violencia de género se volvió costumbre.

La prohibición a la mujer en Itunyoso, de participar en una de las ceremonias más ancestrales del pueblo como es la fiesta al Dios del Rayo y la modificación de los arreglos matrimoniales basados en el tequio, hacia una práctica mercantil que incluso adquiere la connotación de “la venta de la novia”, da cuenta de la

influencia de los procesos de colonización sobre las comunalidades indígenas, y la necesidad de profundizar más en el tema.

Finalmente cabe recuperar el trabajo realizado por Palacios Luna y Ballard de Volo (2017), para resaltar las conexiones entre formas de poder y violencias que encaran las mujeres indígenas. Las autoras, desde la teoría de Bourgois del continuum de la violencia distinguen tres formas de violencia que confirman la condición de opresión expresada por las compañeras de Itunyoso.

Estas son la violencia cotidiana, asociada con actos interpersonales, delincuencia, agresión sexual y violencia doméstica. La violencia estructural definida por Galtung (1969) en Palacios Luna y Ballard de Volo (2017) como aquella causada por la distribución desigual de recursos, que priva de las necesidades humanas básicas a quien la padece. Y la violencia simbólica, que retoman las autoras de Bourdieu (2002), y que se refiere a aquella expresada como ataques al sentido de auto valoración de las personas y la naturalización de la dominación por el dominador y por el dominado, al tiempo que internaliza humillaciones y legitima la inequidad.

Esta conceptualización resulta relevante toda vez que permite visualizar la intersección entre las opresiones y su expresión en los niveles individuales pero también comunitarios. Expresan en términos sintéticos la matriz de dominación presente en la comunidad de Itunyoso, la cual adquiere las particularidades expresadas en el presente capítulo.

CAPITULO V. CONFIGURANDO EL ESQUEMA DE ECONOMÍA POPULAR DE SAN MARTIN ITUNYOSO

Como señalamos en el segundo capítulo, desde el marco de la economía solidaria se reconoce dentro del sector de la economía popular la existencia de prácticas con potencial de conformación de *otra economía*. Esto relacionado con la gran capacidad de organización autogestiva, así como a la heterogeneidad de prácticas, instituciones y principios que coexisten en esta esfera. Algunas asociadas a las lógicas individualistas e instrumentales de mercado capitalista, otras donde rigen principios de reciprocidad y redistribución como formas para satisfacer necesidades individuales y colectivas.

En esta esfera ubicamos las economías comunitarias de los pueblos originarios, las cuales, a pesar de haber incorporado prácticas y principios económicos propios del sistema capitalista occidental, por imposición o influencia, también es posible afirmar que su estructura económica opera desde el sentido sustantivo del concepto. Es decir, más allá de la economía de mercado y desde una racionalidad que prioriza la reproducción ampliada de la vida y con la Madre Tierra.

No se trata de idealizar el sector de la economía popular como germen nato de economías solidarias, tampoco asumir que las economías comunitarias de los pueblos originarios en la actualidad son *per se* solidarias o anticapitalistas. Como se ha señalado, las prácticas de la economía popular se despliegan ante la situación de exclusión y marginación en que se encuentra la población, y no necesariamente como una acción consciente de subordinación de la lógica individualista e instrumental capitalista. Sin embargo los principios, instituciones y prácticas que se encuentran en la base de la estructura económica de los pueblos indígenas, que no es solo económica, sino política y cultural,

demuestra la existencia de formas de construir vida en sociedad a partir de racionalidades diferentes, incluso contrarias, a la del capitalismo depredador.

En este marco, en el presente capítulo la intención es construir la esfera de la economía realmente existente en San Martín Itunyoso. Lo anterior, recuperando el enfoque de la economía sustantiva y por lo tanto del proceso de institucionalización de prácticas para la satisfacción de necesidades. Dentro de este esquema amplio nos centramos en la esfera de la economía popular para identificar los saberes, prácticas e instituciones económicas comunitarias como elementos de anclaje para la construcción de economías comunitarias autogestivas. Este análisis junto con la reflexión en torno a las prácticas político-organizativas del CIPO-RFM, constituyen el insumo para dialogar sobre las potencialidades de construcción de otras economías en el contexto propio de las compañeras (capítulo cuatro), lo cual se abordará en el capítulo final de este trabajo.

El capítulo está formado por dos subapartados. El primero recupera las reflexiones en torno a la configuración de la esfera de la economía empresarial capitalista y pública estatal como parte del esquema de economía mixta. El segundo apartado presenta la configuración de la economía popular. Se describe la composición de la unidad doméstica, en este caso el grupo de compañeras triquis magonistas de San Martín Itunyoso. Posteriormente se detallan las instituciones y prácticas económicas que la componen y los saberes que se despliegan en torno a ellas en el marco de los trabajos productivos y reproductivos que realizan las compañeras.

5.1. VISUALIZANDO EL TERRITORIO DESDE UN ESQUEMA DE ECONOMÍA MIXTA

5.1.1 Economía empresarial capitalista

Como se refiere en el capítulo segundo, desde un esquema de economía mixta se pueden reconocer tres sectores diferenciados; el sector de la economía empresarial capitalista, de la pública estatal y de la economía popular. Recordando a Coraggio (2010), el sector de la economía empresarial capitalista tiene como unidad micro-económica la empresa de capital y sus prácticas están regidas por el lucro y la búsqueda de ganancia. Es un sector caracterizado por mostrar crecientes niveles de concentración de capital y relaciones competitivas y/o colusivas a través del mercado.

A partir del ejercicio de reconstrucción de la historia económica de la comunidad, en el marco del Tequio de saberes podemos afirmar que la esfera de la economía empresarial capitalista es marginal en esta comunidad. Con marginal hacemos referencia a que si bien en la comunidad no existe ningún tipo de infraestructura de empresas de capital, se pudo constatar que existen flujos económicos hacia éstas, desde los cuales se extrae plusvalía y recursos económicos de la población.

En este ejercicio, las compañeras señalaron que la actividad económica preponderante en San Martín Itunyoso es y ha sido la agricultura. Al profundizar sobre las actividades económicas actuales la situación no se modifica sustancialmente. La única diferencia es que si bien la agricultura sigue siendo la principal actividad económica dentro del territorio, desde finales de los ochenta, la principal fuente de ingresos proviene de las remesas generadas por la migración. Por otro lado, indagando en torno a los bienes y servicios consumidos y producidos antes y ahora en la comunidad, se observó que hasta

1976 la mayoría de estos eran producidos en la comunidad, pero en esa fecha se instaló la primer tiendita de la comunidad. Esta no funcionó debido a la falta de dinero circulante para el consumo pero a partir de 1997 con el fenómeno migratorio más constituido, otras personas decidieron poner tienditas. Tenemos entonces que desde finales del siglo XX el patrón de consumo se modificó hacia el incremento de bienes industrializados de distinto tipo.

Del ejercicio realizado se pudo identificar que en la comunidad existen por lo menos dos flujos económicos principales hacia las empresas de capital. Uno a través del empleo de mano de obra en el marco de los procesos de migración forzada. El segundo, es la transferencia de recursos económicos hacia empresas nacionales y trasnacionales a través del consumo de bienes y servicios elaborados por estas.

5.1.1.1 Explotación laboral en campos agrícolas

Respecto al primer punto, el Plan de desarrollo municipal 2011-2013 de San Martín Itunyoso (Consejo de desarrollo municipal, s/f) refiere que el 50% de la población son migrantes, de estos el 90% se encuentran en Estados Unidos y Ensenada, el 4% en estados del norte del país, y el 6% restante en Tlaxiaco, la Ciudad de México o Oaxaca.

Como señalábamos en el capítulo anterior, no suele haber en la organización muchas compañeras que migren pues un requisito para acceder a los recursos que se gestionan, es participar en las actividades colectivas. Al respecto, Martha y Daniela, las únicas compañeras del grupo con experiencias recientes de migración, comentaron que principalmente van a Ensenada, Baja California, pero también han ido a Colima y Michoacán.

Como es sabido, la migración forzada facilita el acceso a mano de obra barata para la producción intensiva de cultivos de alto valor económico bajo el esquema de jornales. Tan solo a San Quintín, uno de los principales valles agrícolas de Ensenada, se calcula que cada año llegan 40,000 trabajadores indígenas de Oaxaca, principalmente de origen mixteco, zapoteco y triqui, a trabajar en las plantaciones de la agroindustria de exportación, de los cuales 40% aproximadamente son mujeres (Martínez, 2009).

El Distrito de Desarrollo Rural 001 Zona Costa de Baja California, que incluye los campos agrícolas de los municipios de Tecate, Tijuana, Playas de Rosarito, Ensenada y San Quintín, es uno de los más productivos a nivel nacional. La alta productividad está asociada con el esquema de integración con los mercados estadounidenses a través de circuitos de circulación que operan en ambos lados de la frontera entre los valles de Ensenada y los Ángeles (Lugo, 2002). El resultado es que el 90% de la agricultura de esta región es de exportación y solo el otro 10% se distribuye en mercados nacionales de la Ciudad de México y Jalisco (Delegación SADER Baja California, 2020).

En años previos se documentó la presencia de capitales estadounidenses, italianos y japoneses en los procesos de distribución (Moreno, 2002). Sin embargo, a partir de los años 90 y hasta la actualidad, el capital extranjero se ha expandido en la estructura productiva local (Garrapa, 2019). El esquema de operación es a través de grandes empresas distribuidoras internacionales asociadas con empresarios agrícolas mexicanos, principalmente de Sinaloa y del propio estado, algunos de los cuales también tienen sus propias comercializadoras en Estados Unidos (Lugo, 2002). La explotación de la tierra adquiere la estructura de latifundio a partir de la conformación de Sociedades Comerciales Agrícolas que poseen varias parcelas en cada valle. De esta manera varios miles de hectáreas son controladas y explotadas por una misma empresa (Grieta, 2019).

Según datos de SADER (2020), durante el ciclo agrícola otoño-invierno 2019-2020, la derrama económica generada en esta zona se calculó en 3,115 millones de pesos. Esto es posible, como señala Cruzcamarillo (2015), gracias a la explotación y los sueldos miserables que pagan a los jornaleros⁴⁶, a quienes les imponen muchas veces esquemas de consumo asimilables a la tienda de raya para despojarles más aún de los mínimos ingresos que reciben.

La cantidad de recursos económicos que se transfieren hacia este sector empresarial capitalista a través de la explotación de las y los jornaleros es mayúscula. El Colectivo Grieta (2019), reporta que en la cosecha de chile, el pago a destajo se paga en cuatro pesos por bote, cada uno con un peso aproximado de 60 kg. Un jornalero con conocimiento y fuerza levanta hasta 80 ó 90 botes en un día, lo cual equivale a 5 toneladas de chile al día. El precio de cada tonelada en el mercado de exportación según cifras del gobierno, es poco más de 1000 dólares, es decir 20,000 pesos mexicanos o más para calidad “premium”. Por cada tonelada levantada, un jornalero solo recibe 66 pesos.

Siguiendo el reportaje, aun sumando los jornales pagados durante la siembra y cuidado de las plantas, el pago a ingenieros, mayordomos y capataces, el gasto en salarios difícilmente supera los 500 pesos por tonelada. Es decir, pagan 500 pesos en salarios por 20 mil pesos en valor comercial, de los cuales aproximadamente 12 mil corresponden al valor producido por el trabajo agrícola.

⁴⁶ Al respecto, Martha y Daniela comentan lo siguiente; “*Por día es 200 pesos. Y cuando hay mucho trabajo, mucho corte, ya es por contrato que gana uno. Depende de cómo le echa uno ganas. Depende de cuantos botes cortas o cajas. Porque con las calabazas son cubetas, con los ejotes son cajas. Depende de eso cuánto ganas al día. Ya no es por día sino depende de cada uno. Trabajamos 6 días a sábado. Si el patrón nos da galeras, porque no se podría llamar cuartos porque son galeras, nos dan cuartitos así chiquitos. Es una galera de 7 o hasta 11 cuartitos así que dan a cada familia. Y es una galera así. Entonces si el patrón nos da la galera pues nos paga menos pero si nada más nos da trabajo y nosotros tenemos que buscar renta pues nos paga más.*” (Martha y Daniela, comunicación personal, octubre 2020)

Martha y Daniela reconocen que el trabajo es pesado y que el trato no es bueno pero calculan que en una ida pueden juntar hasta 14,000 cada una para traer de vuelta a su pueblo. Por eso seguirán yendo cada que puedan.

5.1.1.2 Patrones de consumo, productos industrializados

Respecto a los patrones de consumo y el flujo económico que desde esta práctica se genera hacia el sector empresarial capitalista, nacional y trasnacional fue posible obtener algunos datos generales en torno al consumo interno, es decir el que se realiza en la comunidad.

Los principales productos industrializados que se consumen en la comunidad son alimentos enlatados y procesados, bebidas artificiales, gasificadas y alcohólicas, insumos para el hogar disponibles en las tienditas. Por fuera de la comunidad pero que también representan un flujo continuo están los hilos para la elaboración de textiles y materiales de construcción. En menor cantidad la compra de abonos o fertilizantes. Y más recientemente, el consumo de fichas de internet con esquemas de servicio que van de una hora a un mes.

De un ejercicio sobre trabajo, productos y servicios del pasado y del presente, resultó que la incursión de productos industrializados a la comunidad aconteció a partir de la construcción de la carretera Tlaxiaco- Putla. Anteriormente debido a la falta de transporte, todas las actividades económicas, así como la obtención de alimentos y productos necesarios para la vida, se producían en la comunidad o se obtenían de las comunidades cercanas a San Martín.

“Antes no había carros no había transporte, entonces trabajaban aquí en el monte, iban a recolectar calabaza. Las compañeras platicaban que antes los hombres pues salían a trabajar aquí cerca. No iban muy lejos porque no había transporte. Ellos se iban aquí cerca

porque tenían que ir caminando. Entonces se iban aquí cerca al lugar donde tenían plátano o de aquel lado que tenían agua y tenían que ir a ayudar. Ese era el trabajo que hacían fuera de su comunidad. Y el trabajo que hacían adentro ellos sembraban frijol, maíz, calabaza. Y las mujeres pues el trabajo de ellas antes era cuidar pollos, marranos, guajolotes. Es el trabajo que ellas hacían en su casa. También tejían ellas para vender un poco de eso porque como ellos trabajaban para ayudar un poco a sus esposos.” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

Hasta antes de la carretera los principales productos consumidos en la comunidad eran papa, maíz, chilacayote, quelite, ejote, frijol y habas. De fuera se traía chile, sal, tomate, plátano y pan. Todos ellos eran producidos ahí mismo o en comunidades vecinas como Mixtepec, Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco.

Con la carretera y la pavimentación de la entrada principal hacia la comunidad, el patrón de consumo se modificó. Actualmente además de la tortilla nixtamalizada producida en la comunidad, llegan a vender de Mixtepec y Juxtlahuaca, también se han incorporado a la dieta productos como queso, chorizo, jamón, productos lácteos y enlatados disponibles en las tienditas, que en la actualidad ascienden a ocho en la comunidad. Las bebidas gasificadas, principalmente la Coca Cola ha sustituido el consumo de agua natural. Según comentan las compañeras es menos problema comprar una coca que ir por agua al pozo. En promedio cada familia consume 3lts de refresco al día, principalmente Coca Cola y Pepsi Cola, cada botella con un costo de \$40.00 por litro.

Si contamos al total de compañeras del grupo, que son 32, tan solo del consumo de refresco, se están transfiriendo al sector empresarial capitalista \$38,400 pesos mensuales. Si extrapolamos los cálculos al resto de la comunidad, tomando en cuenta que en 2010 se contabilizaban 539 viviendas (SEDESOL, 2013), estaríamos hablando que aproximadamente \$646,800.00

son transferidos mensualmente desde una de las comunidades más pobres del país, a una de las empresas trasnacionales más grandes del mundo.

Los cambios en los patrones de construcción también son significativos en términos de transferencia de recursos al sector empresarial aunque no fue posible obtener datos cuantitativos. Anteriormente las construcciones eran de adobe y madera, pero esto se ha modificado debido a las remesas que llegan del extranjero. Según comentan las compañeras, la mayoría de estas son utilizadas para la construcción de casas de material o las fiestas del pueblo.

Respecto a los hilos utilizados en la elaboración del huipil anteriormente se hacían a partir de lana de borrego en la propia comunidad. La adquisición de hilos manufacturados ha simplificado el trabajo en el telar, aunque también ha provocado que este saber se vaya diluyendo entre las mujeres de la comunidad. De entre las compañeras solamente las abuelitas saben cómo es el proceso de elaboración de tejido del hilo y expresan la preocupación por la pérdida de este conocimiento. En cuanto al consumo de fertilizantes es alto aunque casi siempre se obtiene a través de los programas del gobierno.

Finalmente, la ampliación de la red satelital y el acceso a internet a través de fichas, resulta algo nuevo pues empezó hace apenas 2010 años. Sin embargo su consumo es cada vez mayor y también está asociado a la posibilidad de adquirir teléfonos celulares con recursos de las remesas y el empleo por jornales.

A pesar de que los patrones de consumo se han modificado, podemos decir que aún no existe una dependencia insalvable hacia los productos manufacturados de las empresas capitalistas nacionales y trasnacionales. Esto se debe a que a pesar del incremento del fenómeno migratorio, aún existe un bajo poder adquisitivo en la comunidad y el consumo de alimentos sigue siendo preponderantemente los obtenidos de la milpa.

Como se pudo observar, a pesar de no haber en San Martín un anclaje industrial asociado a las empresas de capital, los flujos económicos hacia ese sector están presentes e incrementan con el tiempo. En términos de satisfacción de necesidades, la migración se ha convertido en una práctica económica esencial entre la población, pues posibilita la adquisición de bienes que de otra forma sería imposible obtener permaneciendo en el territorio. El principio del intercambio mercantil rige esta práctica, lo cual deja en la mano invisible del mercado, a los miles de migrantes que cada año van a ofrecer su fuerza de trabajo a cambio de una remuneración miserable.

Por el lado del consumo, los alimentos industrializados ya forman parte de la canasta básica de la población. Los patrones de consumo no se han modificado por completo, pero los efectos en la salud ya se vislumbran. Principalmente en relación con el consumo de bebidas alcohólicas de las cuales no fue posible obtener mayor información, aunque se reconoce como uno de los principales problemas de salud y violencia de género en la comunidad.

5.1.2 Economía pública estatal

A diferencia del sector empresarial, el sector de la economía pública estatal en San Martín Itunyoso está muy extendido. Esta esfera es posible apreciarla a partir de la manera en que acciona el Estado a través de los diversos instrumentos que tiene a su disposición, entre ellos el gasto público, los programas sociales, las dependencias públicas y de seguridad, la infraestructura pública, entre otras. Coraggio (2010) señala que dependiendo del lugar y momento de la historia, este sector tiene distintas configuraciones y las acciones públicas varios objetivos, los cuales navegan entre la acumulación

de poder político, la garantía de gobernabilidad y el sostenimiento de la estructura estatal y el bien común.

Garantizar estos objetivos delinea las instituciones y prácticas estatales en la comunidad, tornándose la estructura pública uno de los mecanismos redistributivos presentes en el territorio. La eficiencia de dicha redistribución en términos de la satisfacción de las necesidades de la población es cuestionable pues como veíamos, San Martín Itunyoso ocupa el lugar número tres entre los municipios más pobres del Estado.

En este caso pudimos apreciar la configuración de la esfera de la economía pública estatal en la comunidad a través de; 1) la provisión de bienes y servicios por parte del Municipio en relación con la asignación de partidas presupuestarias estatales, y 2) la distribución de recursos económicos a través de los programas sociales.

5.1.2.1 Partidas presupuestarias y provisión de bienes y servicios

San Martín Itunyoso como cabecera municipal, recibe anualmente recursos de la federación para la provisión de bienes y servicios públicos a sus comunidades. Según datos del Inafed (s/f), la estructura de administración pública consta de un Presidente Municipal y dos suplentes, un Síndico municipal y dos suplentes, un Regidor de hacienda y un suplente, cinco regidores (obras, salud, educación, mercado y panteón), un Alcalde y un suplente, un Secretario municipal, un Tesorero municipal, cinco comandantes de policía municipal y 10 policías.

El Presidente Municipal es el encargado de coordinar los trabajos y acciones con cada uno de los miembros del cabildo. El Síndico municipal en coordinación

con los comandantes de policía y los policías municipales se encarga en la prevención de delitos y de la seguridad municipal. El Alcalde es responsable de la impartición de justicia. El Regidor de hacienda y el Tesorero municipal se encargan de la administración de los recursos del municipio. El Secretario apoya las gestiones del Presidente Municipal y lleva el registro civil.

Oficialmente, esta amplia estructura es elegida según el sistema normativo vigente por usos y costumbres en el territorio, mediante asamblea comunitaria⁴⁷. Sin embargo, a diferencia del sistema de cargos el cual se rige por el principio de reciprocidad sin intermediación de dinero, la estructura municipal es remunerada y por lo tanto objeto de intereses personales y políticos para la ocupación de los cargos.

“Ahorita se hacen los partidos que están encabezados en manejar el partido buscan al que será el nuevo presidente y los que van a ser tesorero. De ahí van con las personas para que vayan a votar, les dan dispensa o compran su voto con dinero. De ahí cuando se hace la reunión van y ponen un pizarrón adelante del pueblo y ahí van viendo quien votó en contra y a favor. De ahí hacen la cuenta quien ganó, a cuatro días quien ganó.” (Sofía, comunicación personal, noviembre 2020)

Los municipios cuentan con tres tipos de ingresos; 1) ingresos propios recaudados por la Tesorería municipal, 2) recursos federales y estatales obtenidos por las participaciones (Ramo 28), y 3) recursos derivados de las aportaciones federales (Ramo 33)⁴⁸. En 2020 el presupuesto anual por

⁴⁷ Existe una amplia bibliografía en relación a los motivos políticos que llevaron a la legalización de los usos y costumbres como sistema electoral en los municipios de Oaxaca, al respecto Anaya Muñoz (2007) señala que “Los usos y costumbres electorales fueron legalizados no porque la élite gobernante creyera en la justeza de las demandas indígenas relativas a la construcción de un Estado multicultural, sino porque consideró que así convenía a sus intereses; en particular los relativos a la contención de la erosión de la legitimidad del PRI y la preservación de la gobernabilidad en Oaxaca.”

⁴⁸ “Las aportaciones federales son recursos que transfiere la Federación en virtud de la descentralización de las funciones para ofrecer los servicios de educación básica y para adultos; de salud; construcción de infraestructura social en zonas marginadas; y para la coordinación intergubernamental en materia de seguridad pública. Las participaciones

concepto de participaciones, aportaciones y otros rubros menores, aprobado a través de la Ley de Ingresos del municipio, publicada en Periódico Oficial del Estado de Oaxaca fue de 14.69 millones de pesos (Decreto 898 de 2020) lo cual equivale al 0.09% del presupuesto de egresos del Estado aprobado para los 570 municipios del Estado, el cual asciende a 15,806.7 millones de pesos (Decreto 884 de 2019).

Si bien es una porción minúscula del presupuesto total, 11.7 millones corresponden al Ramo 33 por lo cual están etiquetados para llevar a cabo acciones en materia de educación, salud, infraestructura educativa y social, y seguridad pública. Es decir para la provisión de servicios públicos esenciales. A pesar de que según el Decreto de Ley de ingresos 2020 reporta esta cantidad para San Martín Itunyoso, las compañeras comentan que durante 2020 prácticamente no se observó ningún trabajo en la comunidad (opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

“No se vio nada, solamente en cuestión del agua pero lo que están trabajando ahorita sobre las canchas es proyecto que llega al municipio pero no el gasto que le llega al presidente. Ahorita está Morena, ya va para tres años. De estos dos años que ha estado no ha hecho nada.”

“Antes se hizo la barda, una escuelita en otra agencia de acá, se arregló un poco la presidencia, la carretera, pero igual dicen que eran proyectos que llegaban. El agua, la antena. Esto hace 2016 a 2018 que estuvo el PRI.”

En cuanto a la rendición de cuentas y transparencia en los gastos tampoco hay nada claro. La gente simplemente no sabe en qué se utiliza el recurso que llega al municipio.

federales, son recursos que la Federación transfiere a las entidades federativas, y que las autoridades estatales ejercen libremente en la producción de bienes y servicios que consideren necesarios.” (Diputados, s/f)

“Antes hace como 9 años se hacían asambleas generales para dar el informe sobre sus gastos, pero ahora en adelante nadie explica dónde va el dinero, con qué se gasta. Ahorita no se hace eso ahora. La gente ha exigido pero lamentablemente el presidente se escapa de las reuniones cuando hay tequios y se va.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

Son varios los problemas que se observan. En primer lugar es evidente que la estructura municipal es inoperante en términos de la labor de redistribución de recursos y provisión de bienes y servicios básicos y esenciales para la población. Prueba de ello es la situación de pobreza extrema en la que se encuentra la comunidad y el desinterés por informar a la población el uso de los recursos públicos.

Esta inexistencia de un ejercicio claro y continuo de rendición de cuentas y transparencia habilita el escenario perfecto para prácticas de robo y corrupción, las cuales se relevan cada tres años durante el periodo electoral sin mayores consecuencias para las administraciones salientes. La cooptación de la estructura estatal por los partidos políticos deja en manos de la población mestiza el manejo y la administración de los recursos afectando aún más, las posibilidades de participación del resto de población que no habla español.

5.1.2.2 Distribución de recursos a través de programas sociales

Respecto a la distribución de recursos a través de los programas públicos, el Plan Municipal de Desarrollo en 2011 (Consejo de Desarrollo Municipal, s/f), reportaba que las dependencias estatales y federales que tenían mayor presencia en el municipio eran la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), ahora Secretaría de

Agricultura y Desarrollo Rural (SADER), y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), actualmente Secretaría de Bienestar. Estas dependencias operaban en la comunidad a través de los programas PROCAMPO, PROSPERA y 70 y más ahora extintos. En el documento también se hace referencia a la presencia de otras ocho instituciones, entre ellas la Secretaría de Salud y el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO).

Entre los programas que aportaba mayores beneficios según las compañeras estaban el PROSPERA, otro para estudiantes y madres soleteras que era una cocina comunitaria pero que no recuerdan el nombre, PROCAMPO, 70 y más, otro para personas con discapacidad y otro que era sujetos vulnerables que entregaba despensas a los niños y a las personas que tenían discapacidades. La valoración que tienen en torno al impacto de estos programas en la comunidad y en su vida, es particularmente “positiva” en relación al PROSPERA;

“Sí servía porque a veces no había ni recurso, no había trabajo, pero cuando llegaba y nos hacía falta libreta, mochila, ya cubríamos un poco de gasto para los materiales. Los zapatos. Antes cuando las mamás tenían 4 hijos a los 4 les llegaba. Ahora solo les llega a uno. Afectó a las madres que tienen más hijos de 6 -7 años.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Lo anterior resulta paradójico. Estudios realizados en torno al impacto del PROSPERA (Dyer et. al, 2017) y PROCAMPO (López H., 2019; Dyer et. al, 2017) retratan que ninguno de los dos programas, ni individualmente ni en conjunto, lograron aumentar significativamente la probabilidad de que los hogares rurales mexicanos salieran de su situación de pobreza o redujeran su vulnerabilidad. A pesar de ello, desde la perspectiva de las compañeras aunque el recurso que les daban a través del PROSPERA no era suficiente, la desaparición del programa y por lo tanto del subsidio, ha afectado su calidad de vida. *“Ahora está el programa BIENESTAR pero solo para los niños, cada dos*

meses se les da un poco de recurso para los gastos de los niños pero no alcanza.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Los programas de corte asistencialista y clientelar como los antes referidos surgieron en el marco de las políticas neoliberales de atención focalizada, como programas de transferencia condicionada. Julio Boltvinik (2004) detalla que este tipo de programas define el derecho a la asistencia a partir de la demostración de necesidad. Además son programas cuyos beneficios son magros y están asociados al estigma social y tienen como objetivo presionar a los beneficiarios para participar en el mercado.

A pesar de ello, estos programas cubrían los principales servicios públicos en el territorio asociados con la alimentación, la salud, la educación y la producción agrícola. Todos ellos asociados a necesidades básicas que por lo que relatan las compañeras, quedaron descuidadas ante el cambio de administración. Desde hace dos administraciones MORENA está en la presidencia municipal. Actualmente llegan a San Martín los programas BIENESTAR, Apoyos a la tercera edad y Sectores vulnerables, que entregan despensas a niños, tercera edad y con discapacidad. Sin embargo, el acceso a ellos sigue operando a través de las mismas prácticas clientelares de las administraciones pasadas.

“Tienen que dar directamente con la autoridad. Aunque los comités son las encargadas que dan la autorización de que las personas se integren al programa. Luego les niegan a las personas que no votaron por ellos o las personas que les caen mal. Hasta tienen que ir a rogarles al presidente para que se integre.” (Aida, comunicación personal, noviembre 2020)

En torno a estos elementos se puede observar que las prácticas estatales redistributivas en la comunidad a pesar de ser deficientes implican el acceso a bienes y servicios que de otra forma las compañeras no tienen posibilidad de adquirir. No hay en la comunidad una estructura organizada para exigir al

municipio la prestación de los servicios que por ley le corresponde. Incluso entre quienes participan en el CIPO-RFM es más probable que terminen saliendo de la organización ante la necesidad de seguir siendo consideradas para la recepción de recursos de programas públicos, que plantear una postura colectiva en contra de este tipo de prácticas clientelares.

Tenemos entonces que la esfera de la economía capitalista empresarial y de la economía pública estatal están presentes en el territorio pero se manejan con objetivos ajenos al bienestar de la comunidad. A pesar de ello definen en gran medida la dinámica comunitaria de satisfacción de necesidades creando dependencia hacia bienes o servicios generados desde estas. Esta dependencia se expresa como flujos económicos en el marco del intercambio mercantil o prácticas clientelares con fines políticos.

Esta dinámica parece estar normalizada y asumida por la población. Además del CIPO-RFM, no parece haber otros actores organizados con miras a mejorar las condiciones generales de vida de la población. La estructura y las instituciones que operan desde estas dos esferas se han arraigado fuertemente en el entramado comunitario relegando las formas autonómicas y autogestivas ancestrales de la comunidad de la ejecución de trabajos específicos y excluyéndolas de los espacios de toma de decisiones como veremos en el siguiente apartado.

5.2. LA ESFERA DE LA ECONOMÍA POPULAR

5.2.1. Unidad doméstica; el grupo de mujeres magonistas de San Martín Itunyoso

La economía popular como señalamos en el capítulo segundo, reúne las distintas formas en que los trabajadores ponen en práctica su fuerza de trabajo, para reproducir la vida. Coraggio (2010) propone como unidad de análisis la “unidad doméstica”, es decir, aquel conjunto de individuos vinculados de manera sostenida, solidaria y cotidiana para la obtención y distribución de las condiciones materiales necesarias para la reproducción de sus miembros. La solidaridad en este caso, no implica necesariamente igualdad o equidad, sino reglas aceptadas de distribución y arreglos de algún tipo de reciprocidad (Fabre, 2012).

En términos de la composición, la unidad doméstica puede ser una familia, articular uno o más hogares, e incluso una comunidad (Coraggio, 2010). En conjunto, buscan cubrir la insuficiencia del mercado y del Estado como instituciones para la provisión de los satisfactores requeridos para su reproducción. Su principal recurso es su fondo de trabajo, es decir la propia capacidad de trabajo de quienes integran la unidad, la cual despliegan desde una diversidad de prácticas económicas que apuntan a generar las mejores condiciones de reproducción social de la vida posibles. De ahí que como hemos venido manejando a lo largo de este ejercicio, para el presente análisis definimos como unidad doméstica, el grupo de mujeres triquis de San Martín Itunyoso, que forman parte del CIPO-RFM.

Tal delimitación como unidad de análisis obedece a diversos factores. El primero es que el grupo efectivamente conforma vínculos cotidianos de manera sostenida para la satisfacción colectiva de necesidades, incluso más allá de los

propiamente establecidos como integrantes de una comunidad. También, tiene como principal recurso para la generación de condiciones materiales para la reproducción social, su fuerza de trabajo la cual venden o utilizan para producir su autoconsumo. Finalmente, conforman una unidad articulada aunque no homogénea, que funciona con base en acuerdos y arreglos recíprocos que se generan entre ellas en el territorio y en relación con el resto de la organización en una escala más regional.

A lo largo de los capítulos previos se han ido señalando algunas características de este grupo, el cual actualmente está formado por 32 compañeras. Algunas de ellas participan de forma individual, otras involucran también a sus esposos e hijos. Sus edades oscilan entre los 23 y 86 años, siendo el mayor número aquellas de entre 30 y 50 años de edad. Todas hablan triqui, algunas se animan a escribirlo a pesar de que hay discrepancias entre ellas en cuanto a la ortografía. El español solo cinco de ellas lo hablan y escriben, son quienes apoyan con la traducción para el desarrollo de las actividades de la organización. Tres más lo hablan en algún grado y las otras 24 no hablan español aunque lo entienden en algún grado.

Hay dos elementos que consideramos importante señalar en cuanto a la interacción entre las compañeras al interior del grupo pues refleja en gran medida la dinámica de trabajo en el ámbito comunitario pero también en los espacios de la organización. El primero es la formación de liderazgos, el segundo, la configuración de las relaciones sociales al interior del grupo.

Liderazgos

Como vimos en el capítulo tercero, la estructura operativa del CIPO-RFM busca diluir la concentración del poder a través de la distinción entre instancias ejecutoras y de toma de decisiones. A pesar de ello, en los territorios existe la tendencia a generarse liderazgos. En este caso particular parece estar asociado

a la lógica de operación de organizaciones y partidos políticos a través de referentes como intermediarios entre las estructuras y la población, que ya señalábamos en el apartado anterior. También con la reticencia de la mayoría de las compañeras a participar en las decisiones y a compartir su palabra y pensamiento por miedo a equivocarse. En este caso, nos centramos en este segundo punto.

Se puede entender la formación de liderazgos en relación a tres elementos; administrativos, psicológicos e intelectuales (Núñez Membrillo, 2021). El primero se refiere a aquellos generados por la jerarquización que se da dentro de las organizaciones, lo que se traduce en privilegios a grupos minoritarios. El segundo, está relacionado con las aptitudes personales como la fuerza de voluntad, la oratoria e incluso el prestigio. El último elemento, alude a las capacidades intelectuales como podría ser una mayor experiencia o contar con un mayor número de herramientas teóricas y técnicas para la solución de tareas.

En el grupo de las compañeras triquis es posible visualizar la formación de liderazgos asociados principalmente a los factores psicológicos e intelectuales. Por reglamento, el Consejo de Base, en cuanto instancia que representa y transmite al resto de la organización las decisiones tomadas por las bases, cambia cada año. Sin embargo, hay compañeras que a pesar de haber terminado su periodo como integrantes del Consejo de base, siguen representando una figura de autoridad ante el resto del grupo. Esto puede ser algo positivo o negativo a la luz del proceso organizativo.

Lorena, Aida y Sofía, son tres compañeras que ya han ocupado el cargo de representantes dentro del Consejo de base. No obstante ser las más jóvenes del grupo, se han ganado su lugar entre las demás, quienes las reconocen y respetan. Entre ellas existe una buena relación, sin embargo tienen opiniones encontradas sobre su accionar dentro de la organización. Aida y Sofía

reconocen la fuerte influencia que tiene Lorena hacia el resto de las compañeras. Al igual que las demás, le reconocen su gran capacidad para expresarse y defenderse o defender, en algunas situaciones, el bien de la colectividad. Sin embargo también señalan que a veces tiene pensamiento individual o egoísta y que eso mismo transmite a las demás.

“Volviendo al mismo caso de la compañera Lorena... O sea, quieres hacer algo pero no quieres hacer nada. No es así para todo, para unas veces es así. Si sabe, sí entiende pero se hace, ni yo la entiendo a veces. Es que nada más con que diga ya las demás según lo analizan y dicen, ah sí. (Sofía, comunicación directa, octubre 2020)”

“Las compañeras se van luego con quien grite más fuerte y pues yo no soy así, no me gusta gritar. Entonces a veces no te hacen caso y a otras compañeras que gritan más pues sí”. (Aida, comunicación directa, octubre 2020)

Uno de los conflictos que se presentó mientras se llevaba a cabo el Tequio de saberes, fue la necesidad de organizarse para llevar a la comunidad unos materiales escolares para la telesecundaria, que había logrado gestionar la organización en la última movilización y que se encontraban en la Ciudad de Oaxaca.

“Se me quedó mucho eso cuándo se le dijo de los materiales. Dijo, yo no tengo hijos en esa escuela, yo no tengo hijos pa que voy a cooperar. Ni un centavo de mi dinero van a agarrar para ir allá, dice. No, así y así. Vamos a hacer esto. Los materiales no nada más van a ser para nuestros hijos. Porque nos echaron en cara que mi hija y su sobrino de Aida estaban en esa escuela, que por eso. Pero no fue por eso, es que no me acordaba de la clave de la escuela y ya eran como las 12 de la noche que teníamos que estar ahí escribiendo de eso. Y hay no, a duras penas tenía datos para descargar lo de la clave y las dos ya sabíamos la clave de la telesecundaria, por eso se agregó. Pero no, se niega. Y apenas le dijo a Sandra, pues ya cuando termine todo esto vamos a hablar porque no sé qué cosa. (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)”

En esa movilización, como es costumbre, el Consejo de Base llevó las demandas sociales acordadas en la reunión del grupo en la comunidad. Sin

embargo, como ocurre en algunas ocasiones, hay posibilidades de obtener algún otro recurso del Estado. En comunidades donde hay señal de teléfono, las compañeras hacen llamadas o mandan mensaje a las demás para tomar una decisión. Sin embargo, en los territorios donde no hay señal, como es el caso de Itunyoso, la decisión debe tomarse en el momento y recae en quienes están participando en la gestión.

Compañeras comentan que Lorena es buena gente, muy carismática, sabe caer bien a la gente y le tiene mucha paciencia a las tías mayores. Saben que cuentan con ella cuando tienen algún problema pero *“a veces no quiere hacer si no obtiene un beneficio”*.

“Yo siento que es envidia. Te quieren ver siempre como ellos. Que estés cómo ellos y que no tengas más que como ellos. Yo lo veo de esa manera porque cuando les explico [a la compañera Lorena] mira así y así, pero ya cuando estamos en la reunión no me lo dice directamente pero sabes que esas palabras son para ti pues. Por eso yo luego le digo, hace rato que veía que las tías podían escribir. Poco a poco pero seguro pues. Le dije porque no te lanzas para INEA le dije. Es cuestión de investigar si tú quieres. Y me dice a sí verdad... y ahí sí, no? [risas]. Ya le dije, porque no te inscribes y les das clases a las tías. Pues poco o mucho vas a tener pa tu chesco. Pero cuando uno está ahí, ¿por qué ella?, ¿por qué ella?” (Sofía, comunicación directa, octubre 2020)

Las tres compañeras están convencidas que formar parte del CIPO-RFM y organizarse para luchar por sus derechos. Dos de ellas incluso tienen el cargo de talleristas y su labor es ir a otras comunidades donde está la organización a facilitar los talleres sobre los derechos de las mujeres.

“Me interesó más que nada ir a platicar, dar la información de cómo venimos trabajando más que nada, dijeran como jóvenes estamos transmitiendo cómo venimos trabajando, que no depende de si eres hombre o mujer, chica o mayor, debes de tener la información.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

“Pienso que si nos organizamos como dice Aida no es llevarnos bien o que nos contemos las cosas o que resolvemos la solución de cada una. Sino que unimos nuestros problemas y vemos cuales son los más importantes y cómo resolverlos. Pero creo que es importante saber organizarnos porque si no nos comprendemos unas a las otras nunca vamos a formar un grupo. Nunca vamos a salir adelante por nosotras solas. Porque una sola no podemos hacer el trabajo. Entonces si nos unimos y organizarnos creo que se nos va a hacer más fácil, no resolvernos todos los problemas, de las compañeras, no resolver el problema de todas sino entre todas pues todas tenemos un problema que es el trabajo a veces pero entonces poner un poco de interés para sacar ese trabajo adelante.” (Lorena, taller vivencial, septiembre 2020)

Las compañeras saben que cuentan la una con la otra para apoyarse a pesar de las discrepancias que parecen surgir principalmente cuando existen recursos materiales o económicos de por medio.

“De ese entonces me nombraron como representante con Lorena en 2018. Y al momento en que me integré no llevaba más de unos días y ya me nombraron como representante. Dije, qué onda, cómo es, qué hago. Y ya Lorena me decía que no tuviera miedo, que ella tampoco sabía bien como era tomar la mano de las compañeras y caminar junto con ellas. Y ya dije, bueno, no estoy sola, están mi otras tres compañeras.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

“Me llevo bien con María independientemente del CIPO me llevo bien con ella. Pero cuando se trata del CIPO ya es como que problema [risas]” (Sofía, comunicación directa, octubre 2020)

La posición de la Junta Organizadora ante las problemáticas que puede generar la existencia de liderazgos en las comunidades, es la misma que ante cualquier otro problema relacionado con las formas de organizarse en cada comunidad. La postura que se toma desde la organización es que los propios compañeros y compañeras, sean responsables de sus acciones y decisiones.

“Sí nos ha tocado ver que hay compañeros que abusan de ser representantes y hemos encontrado que se han beneficiado, han abusado de los compañeros, entonces primero qué hacemos cuando vemos esto decimos sí, vamos a ir nosotros como la Junta

Organizadora para recordar los principios pero tienen que ser ustedes los que tienen qué decir. Porque yo no puedo decirle a la compañera esto no está permitido. Si no ustedes tienen que ser los que digan, esto está pasado... es una situación también tienen ellos que tomar valor, sus decisiones. Sí, yo soy junta organizadora pero yo no vivo ahí y entonces los conflictos que se generen de esas denuncias pues van a quedar ahí y quieras o no sí hay conflictos. Entonces más bien que tenemos que el trabajo que hace la organización, es que la base sea la que tiene que participar y exigir. Por eso decimos, lo que aspiramos no es a tener líderes sino que todos seamos parte de esto que queremos y que cada uno cumpla con su comisión, con lo que se le asigne de servir para la organización en el bien común para todos. No para servirse uno” (Lola, comunicación personal, marzo 2021)

Las compañeras que van adquiriendo esta confianza y seguridad pueden ser un vector fundamental para el fortalecimiento de los trabajos colectivos y autogestivos en la comunidad. Pero ello dependerá de la capacidad y herramientas que desarrollen para la resolución de conflictos, y de la convicción profunda en la lucha colectiva a pesar de las condiciones sumamente adversas que tienen en su comunidad, es decir, por sobre sus intereses individuales. Esto como se pudo observar es un punto muy complicado. Actualmente dos de las compañeras con mayores responsabilidades son jóvenes y no tienen hijos, lo cual les permite dedicar más tiempo a la organización que las demás. Toda vez que muy probablemente esta situación les cambie en no más de cinco años, resulta fundamental pensar en mecanismos que permitan disminuir la dependencia hacia ellas y fortalecer el grupo de compañeras como sujeto colectivo. Según las propias compañeras, ello es viable en la medida en que se fortalezca el Consejo de base en la comunidad, y el resto de compañeras vayan adquiriendo mayor confianza en los procesos de toma de decisiones y representación de comisiones.

Relaciones sociales

Más allá de los liderazgos, las formas y naturaleza de relaciones sociales entre las compañeras del grupo son diversas. Muchas de las veces se tornan

competitivas e individualistas, sobre todo cuando están en la comunidad. En algunas otras aparecen rasgos de solidaridad y compañerismo, en particular cuando salen a la ciudad de Oaxaca a realizar alguna actividad por parte de la organización.

Todas las compañeras que compartieron su reflexión en torno a cómo es la relación entre ellas, coinciden en que hay muchos problemas que hacen del trabajo colectivo y la organización, una labor pesada. Egoísmo, envidia, falta de comunicación y falta de compromiso, son los principales problemas que expresa el grupo. A manera de ejemplo se comparten algunos testimonios que evidencian estas problemáticas.

Martha nos comparte su experiencia sobre el ingreso a la organización y la actitud de las compañeras;

“Así nos pasó cuando llegamos de la primera vez que algunas no les gustó. Que algunas estaban felices de que entramos pero ya nosotros no dimos importancia de eso. La idea de ellos es que para qué entran otras y ya luego opinan. O entran y no dicen nada. Nada les parece pues. Si una se queda callada así nomás tienen que participar, para eso entraron. Si uno habla de más, para que habla si no conoce, yo llevo más tiempo y conozco más. Nada les parece a la gente de aquí, así son.” (Martha, comunicación personal, octubre 2020).

Sofía comparte su opinión en relación a la falta de comunicación;

“A nosotros se nos hace más difícil explicar a las señoras grandes. Por más que les explique y les vuelves a preguntar qué entendieron y yo les explique casi todo lo de los principios y me dice pues no se, ustedes que le hayan entendido dice. Ustedes como quieran. Le digo no es como yo quiera o a como yo le haya entendido, aquí es cuestión de opinar porque todas estamos participando. Hagan a un lado esa idea de que vamos por su casa y siempre tienen esa mentalidad. Les digo que hay que dejar eso a un lado porque la organización está trabajando más para las mujeres y por nosotras y así y así. Porque en los años anteriores la verdad nunca han hecho eso. Bueno, del tiempo que yo llevo nunca nos han leído los

principios ni nada pues. A lo mejor y sí pero así de corrido, o sea, le entendieron? Sí, sí está bien, pero no. Y ahorita hay unas cuantas muchachas que sí leen, así como la que vino ese día que me apoyó con las consignas para las compañeras y sí lo entienden. Y les dije esa vez. Bueno, cada quién va a leer, así como habíamos hecho aquí de que cada quién leía del uno al 3 y así sucesivamente. Pues así se hizo con ellas y ya lo que ellas entendían pues ya lo explicaban a las compañeras. Y las que de plano no, no sé en qué mundo están. Por más que les digas y les vuelves a decir dicen, no, está bien dicen.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021).

Sobre la cuestión del compromiso, Aida comparte lo siguiente;

“Como prioridad yo creo que los compañeros toman la demanda social y no la demanda de justicia o salud o así. De qué sirve que tú estés al frente dando la cara si el grupo no te respalda. Entonces es ahí donde vienen los conflictos, porque es ahí donde dicen, no pues a mí nada más me interesa mi cuarto, mi techo, mi baño que el proyecto de totopo, textil o lo que sea. No ven más allá de sus narices, nada más hablan por su bien propio, no por el bien común, yo creo que ahí debe haber más de enfocarnos en los principios y los talleres para formar parte del CIPO.” (Aida, comunicación personal, marzo 2021)

Más allá de los casos particulares, es de resaltar que a pesar de todas las problemáticas, el grupo se ha mantenido durante 11 años. Los motivos que impulsan a cada una son muy diversos. Entre las representantes podemos identificar un interés más allá de la satisfacción de las necesidades básicas. Expresan un compromiso claro por la defensa de sus derechos como mujeres y como pueblos originarios. Muchas otras compañeras, sobre todo las más grandes están por compañía, por salir del pueblo y conocer otras personas y otros lugares. Algunas más estarán como dice Aida y Sofía, por el cuarto, el baño, o lo que puedan obtener.

A pesar de que la conquista de autonomía no parece estar entre los principales motivos por los cuales las compañeras participan en la organización, se observa un aprecio grande hacia el espacio de convivencia que este genera. La contención, el aprendizaje y el encuentro, se constituyen como elementos muy

valiosos para la pertenencia y permanencia dentro de la organización en esta comunidad (opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020).

“Dijeran mis compañeras siempre vamos a estar bajas y altas pero nunca alejarnos. Si pasó algo al otro día o en 5 o 10 minutos eso ya pasó y lo dejan atrás. Y vuelven a reír. Creo que siempre y cuando decir de frente quien dijo tal cosa. Si la compañera entre nosotras nos atacamos, siempre hay eso, que tal persona. Si le das tanta importancia nunca vas a lograr lo que quieres. Pero si lo tomas a la ligera y lo arreglas pues ya. Creo que para organizarse sí va a lograrse siempre y cuando cada una de nosotras pongamos de nuestra parte”

“En el tronco pusimos las cosas positivas y negativas. Las negativas que cuando hablan les respondo que tampoco ellas se dejan, me enojo con mis compañeras, no nos ponemos de acuerdo, poca paciencia. Lo positivo de nosotras es que platicamos con todas, aunque nos respondemos entre nosotras, pasando media hora ya nos respondemos hacemos como que no hubo nada. Estamos contentas con la organización. Estamos felices de estar entre compañeras y compañeros. Tenemos una buena relación con las compañeras. Escuchamos a nuestras compañeras.”

“Cosas positivas dice que es bueno venir al taller y que está feliz porque convive con las compañeras.”

Hay un amplio trabajo que llevar a cabo en la comunidad sobre las formas de relacionarse entre compañeras y la construcción de objetivos comunes. De este primer acercamiento pareciera que la dinámica cotidiana por la supervivencia en el día a día no ha permitido desplazar los intereses individuales por sobre los colectivos. Hay intenciones por parte de algunas de las compañeras, pero la dinámica general del grupo empuja hacia la satisfacción de necesidades individuales principalmente.

En definitiva entre la mayoría de las compañeras de base, no hay un interés concreto en la autogestión y la autonomía. Como hemos señalado, el motivo principal por el cual las personas se unen a organizaciones políticas, es la

satisfacción inmediata de necesidades individuales. La transición de este punto hacia propuestas más colectivas depende de elementos vinculados con las condiciones internas de la comunidad y del grupo de compañeras, así como de las capacidades reales de la organización para empujar la reconfiguración de estas racionalidades. En este sentido, y como veremos en el siguiente capítulo, la Junta Organizadora y la estructura general del CIPO- RFM son un espacio importante para llevar a cabo esta labor, aunque en definitiva actualmente está rebasado por la imposibilidad de mantener un trabajo continuo en los territorios.

5.2.2 Instituciones y prácticas comunitarias en el marco de la economía sustantiva

En el capítulo anterior, en el marco de los dispositivos expropiatorios y del patriarcado ancestral, se señalaron algunos elementos relacionados con instituciones y prácticas comunitarias. Sin embargo en este apartado construimos con mayor detalle la relación que tienen las mujeres triquis con las instituciones comunitarias referidas en el capítulo segundo, así como las prácticas que se despliegan en torno a estas.

En particular, nos interesa conocer la forma en que las mujeres se vinculan con estas instituciones para la satisfacción de necesidades tanto individuales como colectivas. Es decir, para la reproducción de la economía comunitaria desde el sentido sustantivo del concepto. Ello nos permitirá reflexionar más adelante y de manera conjunta, sobre las potencialidades de las mismas en la formación de economías comunitarias autogestivas en sus territorios.

Como señalábamos en el capítulo tercero, en este momento el CIPO-RFM lo que busca es impulsar economías comunitarias autogestivas en los territorios,

con el objetivo de empoderar y brindar independencia económica a las compañeras de la organización. En ese sentido, estamos hablando de una economía que se vislumbra de raigambre comunitaria, pues no se visualiza como un proceso desencastrado de la comunalidad propia de cada pueblo. De ahí que el soporte de estas economías esté en las instituciones comunitarias, y los vehículos para su construcción, en el sistema de prácticas y saberes asociado a estas.

Lo que se pudo observar durante el Tequio de saberes, fue que muchas de las instituciones comunitarias en San Martín se han debilitado ampliamente. En principio aquellas vinculadas con el ejercicio del poder y la toma de decisiones. Lo anterior a raíz de la llegada de los partidos políticos al territorio, como se vio anteriormente. Su debilitamiento representa un problema grave en la comunidad, toda vez que la limita en sus capacidades autogestivas para la resolución de conflictos y problemas, así como para la satisfacción de necesidades. De igual forma les hace dependientes de entidades externas con objetivos políticos o lucrativos ajenos a la comunidad, como el Estado y el mercado, como referimos en el apartado anterior. Una dependencia que como hemos visto, no puede por los objetivos intrínsecos de estas entidades, funcionar a favor de la conquista de la libre determinación de los pueblos.

En los siguientes párrafos recuperamos algunas apreciaciones de la participación de las compañeras en cuatro instituciones comunitarias de las cuales surgieron reflexiones durante el Tequio de Saberes. Estas son la asamblea, el sistema de cargos, el tequio y el trueque⁴⁹. Toda vez que estos diálogos se generaron en el marco del primer ciclo de trabajo, esta no constituye una radiografía exhaustiva de las instituciones comunitarias y su

⁴⁹ Si bien estas no son las únicas instituciones comunitarias en San Martín, se recuperan en particular debido a que en los diálogos con las compañeras se dedicó mayor tiempo que a otras.

funcionamiento, sino una primera aproximación desde la mirada particular de las compañeras sobre las formas en que ellas las vivencian en su cotidianeidad.

5.2.2.1 La asamblea como autoridad comunal máxima

En el marco del sistema normativo indígena por usos y costumbres, la asamblea comunitaria se constituye como la máxima autoridad en la toma de decisiones. Es un importante elemento organizativo que da sustento a la autogestión indígena, así como una fuente legitimadora de los órganos de representación de las autoridades administrativas, judiciales y religiosas (Vásquez García, 2006).

“Antes el primer día era asamblea para proponer quienes van a tener cargo de presidente, los cabildos y todos los que vienen hacia abajo. Al otro día venían todas las personas de la comunidad, tanto las mujeres que no tenían esposo a votar por la persona aunque estuviera fuera del pueblo pero sabe trabajar bien o ve que una persona es honesto lo propone. Luego levantan la mano de ver quien ganó o no, los que quedaron al último son los que siguen de cabildos, tesoreros y hacia abajo. Luego una asamblea general donde se dice quien es presidente y todo eso.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

En los últimos años este espacio se ha venido perdiendo debido a la incursión de los partidos políticos en la elección de autoridades. En los últimos diez años solo se ha convocado a asamblea en el marco de las elecciones municipales.

“Hasta 2002 se empezó a perder la asamblea general. Ahí proponían presidente, comisiones para escuela. Pero desde 2002 que entró un señor se perdió la asamblea. En ese año empezaron a discutir los partidos.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

La mayor incursión de las mujeres en este espacio es reciente. Anteriormente solo se les permitía participar a las mujeres viudas sin embargo, la falta de hombres en la comunidad ha hecho que la mujer se vaya apropiando del espacio más como una necesidad de la estructura política, que como una conquista de sus derechos políticos.

“Pero como dijéramos sí digan lo que digan pero así en una asamblea como dicen pues ya lo que diga la mayoría. Estén o no de acuerdo ya lo que diga la mayoría y así salió. Hasta en estos tiempos la mayoría ya opina, ya habla, pero antes no. todos se quedaban callados, más las mujeres, no opinaban, no decían nada.” (Martha, taller vivencial, septiembre 2020)

Esta reciente participación de las mujeres en los espacios de toma de decisiones acontece en un momento de debilitamiento de las instituciones comunitarias como se conocían anteriormente. Sin embargo, es este mismo debilitamiento y la cooptación por parte de las estructuras políticas estatales, que ha aperturado los espacios para la participación de la mujer. Hay que señalar que esta supuesta inclusión obedece más a una cuestión de utilidad para las estructuras partidistas que una real consideración del pensamiento de las compañeras.

Lo que ocurre entonces es que cuando se propicia un espacio que abre las puertas a la participación real para la toma de decisiones, se evidencia la falta de experiencia que tienen las compañeras en esta materia. Esto fue patente durante el Tequio de saberes en una de las actividades que se llevó a cabo para conformar las comisiones de trabajo de la cooperativa textil que están iniciando⁵⁰.

La propuesta fue sesionar la asamblea de la cooperativa para la elección de cargos. Con el objetivo de incentivar la participación de todas, el ejercicio se

⁵⁰ De este proceso se ampliará la información en el siguiente capítulo.

llevó a cabo en triqui. Al finalizar las compañeras que participaban de traductoras, compartieron cómo resultó la experiencia;

“Primero salió la votación llegamos al punto que íbamos a levantar la mano quien queríamos que se quedara como presidenta tesorera secretaria, pero salieron unas compañeras que no sabía hacer la cuenta, que no quería tener el cargo, se reusó al cargo. Se volvió a hacer otra vez la propuesta pero nadie quería tener el cargo aunque estuviera mayor o menor digamos que era una responsabilidad grande para ellas. De ahí se echó a perder todo. La excusa era que no sabían contar.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

Lo que se pudo observar al finalizar el ejercicio, fue que el grupo no llegó a un consenso por lo cual las compañeras Lorena, Aida y Sofía, asumieron los cargos de presidenta, secretaria y tesorera

Dijeron ellas tres porque no tienen pareja, hijos, responsabilidades, saben leer, escribir, en cambio nosotros tenemos hijos. Es mucho trabajo. Igual decían que no querían escribir y así. Igual ir con cada compañera era otro trabajo que mejor las que sabían escribir y leer que las acompañáramos. Que hiciéramos un grupito de tres o dos y que fuéramos con ellas porque una señora de ahí empezó a quejar que su pie, que es un tiempo perdido, un tiempo desperdiciado, empezaron otra vez a decir cosas. Que sus pollos, que su casa, todo eso.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Varios elementos surgieron aquí, el miedo asociado a equivocarse o hacer las cosas mal y tener que pagar o reponer algo económicamente. El desinterés de participar en las actividades al no ver un beneficio personal inmediato. Muy poca experiencia de autogestión colectiva. La barrera tan grande que significa el no saber leer y escribir para tener la confianza de asumir cargos y responsabilidades.

En este caso, el poder de la asamblea como espacio que legitima las decisiones de la colectividad, que detenta el poder de determinación, que se constituye como un espacio de diálogo y resolución de problemáticas, no

funcionó. Desde su experiencia particular, la asamblea es un espacio de delegación de responsabilidades y a lo más de comunicación de información. Lo anterior es vital para entender la manera en que vivencian el proceso organizativo dentro del CIPO-RFM y particularmente la configuración del Consejo de Base en Itunyoso, lo cual retomaremos en el siguiente capítulo.

5.2.2.2 El sistema de cargos como estructura de autoridad alternativa

El sistema de cargos dentro de una comunidad es parte fundamental del sistema de gobierno propio, de impartición de justicia, y de participación política en la comunidad. A través de esta institución se configura una estructura de autoridad alternativa a la del Estado donde el reconocimiento como individuo se obtiene a través del mayor trabajo comunitario realizado y el cumplimiento de las tareas de cada uno de los cargos iniciando por el de menor rango y ascendiendo de manera consecutiva. Es una institución que cumple funciones político-administrativas y económicas a partir de dos jerarquías separadas: el sistema de cargos político-administrativo y la cofradía, cuyos cargueros dedican sus servicios a los santos en la iglesia (Huerta, 1994).

En un análisis sobre el nivel de democracia en el sistema de cargos del pueblo triqui realizado hace casi 30 años, Huerta Ríos (1994) documentó como un primer elemento característico, que este se encontraba conformado por los jefes de linaje y por los hombres que han pasado por los cargos escalonados en el sistema político-religioso. Actualmente esta configuración se ha modificado en algún grado, toda vez que esta estructura tradicional se ha imbricado con el marco institucional ligado con el gobierno municipal.

Siguiendo con Huerta Ríos (1994), los cargos que hasta finales del siglo XX conformaban la estructura político-administrativa eran, de menor a mayor;

topiles, policía, jefe de policía, jefe de penal, presidente de comisariado de bienes comunales y agente municipal⁵¹. A esta habría que sumarle las mayordomías las cuales cumplen una función económico-religiosa.

Cuando se habla con las compañeras sobre el sistema de cargos se refieren de manera particular a las mayordomías y a los cargos dentro de los comités ya que los demás trabajos forman parte de la estructura del municipio y se han convertido en trabajos remunerados.

Sobre la participación de las mujeres en estos cargos, las compañeras señalan que hay participación en las mayordomías y en los comités.

“En la mayordomía apenas tiene como 4 años que empezaron a hacer un grupo de mujeres quienes van a festejar un santo que son puras mujeres y llevan lo que están en la mayordomía. Es la misma pero sacaron a los hombres de un santo que es Rosario que es mujer. En los comités también participan. Ahí presidente, secretario, tesorero y ayudantes otros 4 o 5 y ya de ahí si hay un trabajo lo realizan cuando el director les pide en la escuela. Se coordinan a estar en guardia toda la semana.” (Daniela, taller vivencial, octubre 2020)

Ancestralmente, la estructura de cargos en Itunyoso, en cuanto estructura de poder y de autoridad, estaba fuertemente vinculada a las normas matrimoniales y de herencia y por lo tanto de carácter patrilineal. Al igual que la asamblea, el debilitamiento de esta en su función de toma de decisiones ha aperturado espacios a las mujeres;

“Hoy en día las mujeres ya son tomadas en cuenta. Como antes que yo recuerde no creo que había mujeres nombradas en comités o que estuvieran en la presidencia. Pero hoy en día sí. Mujeres y hombres

⁵¹ Hasta 1980 funcionó el Consejo de Ancianos, integrado por los principales, personas que ya cumplieron todos los cargos de la comunidad. En esa década se registró la llegada de los partidos políticos (PRI y PT), diluyendo paulatinamente la función del Consejo (Martínez Cruz, 2004).

en el comité o a la presidencia. Hoy en día ya son más tomadas en cuenta. Eso ha servido a las mujeres para mejor porque ya participan, ya tienen un cargo importante, porque no podríamos decir que si una mujer está ahí en un comité de la escuela no es importante. Sí es importante. Hoy en día que no hay clases tiene que ir a apagar las luces, hay que prenderlas, y así toda la semana, depende de cada quien en la escuela. Y ya son tomadas en cuenta.” (Martha, comunicación personal, octubre 2020)

En este caso, la ocupación del cargo está asociada a otra institución comunitaria que es el tequio. El cargo en el marco de los comités conlleva el reconocimiento de los individuos y una participación en el ejercicio de poder a partir de esta estructura. La inclusión de las mujeres en esta estructura también está relacionada con el fenómeno migratorio y la falta de gente que esté dispuesta a desempeñar cargos en su comunidad.

5.2.2.3 El tequio como la forma de trabajar de un individuo para la comunidad

El tequio es una actividad que si bien no tiene remuneración monetaria y es obligatoria para toda la población, no tiene una connotación negativa o de desprecio sino todo lo contrario. Es una actividad fundamental para el sostenimiento de la comunidad pues incluye todo tipo de actividades, desde trabajo físico como recolectar basura y hacer limpieza de espacios públicos, hasta la ayuda recíproca o la mano vuelta. Las compañeras reconocen que sin esta actividad sería imposible que funcionara la comunidad porque no habría dinero para pagar los trabajos;

“Es importante porque todas las personas que somos habitantes acá se realizan tequios en las carreteras, en donde se derrumban por la temporada de lluvia, hacer limpieza, ahorita que se festeja el día de muertos se hacen tequios al panteón, a otros lugares donde los

límites del territorio se solicita que vayan todos. Ya que la autoridad o los que coordinan acá pues no hacen nada y si las personas de la comunidad están igual que el presidente y todos los que están ahí la carretera que se derrumba y todo eso ya estaría fregado y no tendríamos paso. En los bienes comunales hay un encargado donde dicen que se va a realizar un tequio y así llaman a las personas de la comunidad y ya se van a realizar tequios.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Floriberto Díaz (2001) señala que el tequio convierte el trabajo en algo creativo, en energía transformadora no esclavizante. Varias compañeras a su modo, coinciden en ello;

“El servicio dentro de la comunidad es como dar tequios. Ir al tequio sentimos feliz de ir a participar. Podemos hacer un tequio porque eso nos causa emoción y felicidad en el corazón.” (Varias opiniones, taller vivencial, octubre 2020)

Lo anterior sin embargo, no podemos asegurar que sea un sentimiento extendido en toda la comunidad. Si bien en Itunyoso el tequio sigue siendo fundamental para satisfacer las necesidades colectivas de manera gratuita, la compañera Sofía comenta que sí se está perdiendo esa costumbre,

“Se daba eso de la mano vuelta de que se apoyaban y ya pues no. Siempre tiene que haber un interés de por medio. Tienen que pagarle a las personas para que los apoyen allá en Itunyoso. Así como decía la maestra Regina, que si tenía dinero y tenía que pagar a las personas para que la pudieran ayudar. Eso ya no es cambio de mano, es como yo tengo entonces ven y hazme la chamba. Tipo así yo lo veo, porque así es allá en cuanto a la pizca y eso tienes que darles algo a cambio para que ellos vayan porque no todas tienen esa posibilidad de tener un terreno para que les vuelvas a hacer el favor otra vez. Entonces si yo te digo vamos, es porque te voy a dar algo a cambio. Entonces ya no se devuelve ese favor como comúnmente se dice truque, tengo que darte algo a cambio. Entonces ya no voy después. Pagas el servicio que te están dando.” (Sofía, Comunicación directa, marzo 2021)

El poder del tequio radica en la colectividad y que desde la manera cooperativa de realizar el trabajo se evidencia una condición autónoma y recíproca de resolver necesidades al tiempo que la convivencia aporta al fortalecimiento de lazos comunitarios y de cohesión (Ribera, 2016).

“El tequio es el trabajo que todos hacen en la comunidad a uno o a otro vecino pero que lo hacen en colectivo, o trabajos de la comunidad, entonces eso nos habla de esa colectividad. Y que sí es posible que haya una idea de comunidad, y no solamente haya como en el sistema capitalista, que yo solamente veo que yo tenga todo, mis servicios, mi casa aunque tú no tengas nada.” (Lola, comunicación personal, marzo 2019)

Resulta sumamente interesante toda vez que proyecta un sentido colectivo más fuerte que un sentido individual donde *“si todos estamos bien colectivamente, seguro que yo individualmente lo voy a estar”*. Su continuidad no está exenta de la influencia externa. Sin embargo, la experiencia de la autogestión en un marco de compromiso y solidaridad con la comunidad y hacia el bien común, persiste entre las compañeras.

La estructura que materializa este trabajo comunitario son los comités que ya mencionábamos anteriormente. Estos se encuentran formados por un grupo de personas que tienen un interés común. Quienes son elegidos o elegidas como presidente, secretario y tesorero representan al grupo de personas ante la autoridad municipal, planteando la principal problemática y tratando de buscar una solución (Consejo de Desarrollo Municipal, s/f). Su periodo de servicio es de un año y la forma de elegirlos es mediante asamblea comunitaria, a excepción de los comités de las Escuelas los cuales son elegidos en reuniones con los profesores y padres de familia.

“Aquí no cobramos, la escuela, el centro de salud, aquí no cobran es gratis. Los que son comité ellos trabajan, trapecan, barren, todo eso hacen los comité sin cobrar. Ahorita soy comité ahí yo el viernes voy a trapear, juntar basura afuera, lavar el mueble y no cobramos.” (Silvia, taller vivencial, octubre 2020)

“Estuvimos recalcando porque es un punto importante que si hacemos algo para todas entonces hay que verlo de esa manera, bien, a veces estamos felices porque va a salir. Pero a veces nos enojamos porque no nos entendemos, pero hay que ver la otra parte de que es para todas.” (Martha, taller vivencial, octubre 2020)

La imbricación de esta institución con la estructura municipal puede ser riesgosa en términos de ir perdiendo el status y respeto que desde los principios comunitarios se le reconocen. Puede pasar de ser una actividad respetada y que genera orgullo para quienes son elegidos, a constituirse una obligación sin mayor interés como ha pasado con la asamblea comunitaria.

5.2.2.4 El trueque como modo de intercambio no monetario

Al igual que el tequio, el trueque es una práctica basada en la reciprocidad que no está sometida a la racionalidad lucrativa, sino de reproducción ampliada de la vida. En Itunyoso ha sido un medio a través del cual obtener productos, principalmente alimentos, que no son producidos en la comunidad. Es practicado sobre todo por las mujeres dentro de la comunidad, pero también con otras comunidades los días de plaza.

“Aquí abajo hay un pueblo aquí cerca donde a veces bajamos las cosas e intercambiamos con ellos. De este lado pues lo que tienen son duraznos, limones, y lo que cambiamos acá. Y de este lado, de Putla pues tienen plátanos, mangos, y es lo que intercambiamos. De calorcito y más de frío acá y como nosotros estamos más arriba lo único que tenemos son flores, a veces servilletas, pollos, lo que ponen los pollos que son huevos, lo que intercambiamos con ellos.” (Varias opiniones, taller vivencial, septiembre 2020)

En San Martín solo los días miércoles hay día de plaza. Es el día que aprovechan las compañeras para ir a ofrecer sus productos. Cuando hablan de

un mercado es porque fuera de la plaza de los miércoles, no tienen ningún otro espacio donde puedan estar de manera constante ofreciendo sus productos. Ellas dicen que está bien intercambiar o vender, pero necesitan un lugar.

“Van a cambiar las cosas al tianguis, que van a hacer trueque, huevo de gallina, quelite. Se intercambia como hongos, calabaza con los pueblos cercanos. Servilletas, bolsas. Sabemos tejer, cuidar pollos, marranos, borregos pero necesitamos un mercado para intercambiar las cosas. Sembrar, guajolotes. Todo eso sabemos hacer y pues buscamos un mercado donde podemos intercambiar todo eso que nosotras sabemos hacer si lo podríamos hacer como un mercado aquí en el pueblo o en otros lugares donde se puedan intercambiar las cosas.” (Varias opiniones, taller vivencial, septiembre 2020)

Actualmente esta institución se ha visto ampliamente debilitada debido a la incursión del sistema monetario de intercambio. La economía de mercado predomina cada vez más en la comunidad en detrimento de otras formas económicas como la reciprocidad o la redistribución. Por el momento, la situación de pobreza extrema que aún prevalece en Itunyoso, mantiene condiciones para la activación de estas formas de intercambio no mediadas por el dinero. Sin embargo, la continuidad de esta práctica es incierta.

“Las compañeras dicen que en pocos lugares aquí cercanos es donde se hace el trueque ahorita, y antes pues bueno, ir a Oaxaca, salir fuera de los pueblitos de aquí no te aceptan el intercambio. Solo quieren dinero.” (Varias opiniones, taller vivencial, septiembre 2020)

Los diálogos finales se dieron en torno a cuales son los saberes, conocimientos y experiencias que tienen las compañeras asociados a estas instituciones que puedan recuperar desde su trabajo colectivo para el desarrollo de las economías comunitarias autogestivas en Itunyoso. Los resultados de ello se retomarán en el capítulo final.

5.2.3. Saberes tradicionales de las mujeres triquis de Itunyoso

El último elemento que recuperamos en este ejercicio y que abona a configurar la esfera de la economía popular en San Martín son los saberes comunitarios como parte del fondo de trabajo de las compañeras triquis. Como señalamos en el capítulo segundo, el fondo de trabajo constituye la principal fuerza productiva de la unidad doméstica y refiere al conjunto de capacidades, habilidades, destrezas, conocimientos y energía que tiene la unidad doméstica (Coraggio, 2010). De ahí que este constituye el principal activo, la principal riqueza y potencia que tienen las unidades domésticas.

Siguiendo con Coraggio (2010) el fondo de trabajo puede realizarse a través del trabajo de reproducción asociado a la producción de bienes y servicios para el autoconsumo y la reproducción de la vida de los miembros de la unidad doméstica, o del trabajo mercantil o productivo en el cual entraría la producción de bienes o servicios para el mercado y la venta de la fuerza de trabajo. En la realidad, ambos tipos de trabajo no se encuentran separados, sin embargo, se les ha asignado roles de género que produce una relación de subordinación del trabajo reproductivo, respecto al productivo (Quiroga, 2009). Lo anterior se afirma en el caso que nos compete.

Los saberes, conocimientos y experiencias que forman parte del fondo de trabajo de las compañeras triquis destinados a la reproducción de la unidad doméstica en el ámbito comunitario se recuperaron en el apartado anterior. En este apartado recuperamos aquellos saberes de las compañeras que operan en mayor medida en el ámbito familiar por constituir la potencial base material de proyectos productivos en el marco de las economías comunitarias autogestivas.

Durante el Tequio de Saberes surgieron como conocimientos valorados y sostenidos por las compañeras, aquellos de la tradición original como le llaman. Estos son la medicina tradicional, el trabajo de la tierra y las artesanías.

El uso de la medicina tradicional es una de las prácticas ancestrales de la cual participan ampliamente las mujeres. A pesar de que como comentan las compañeras, *“ya se está cambiando mucho, ya están dejando las plantas atrás, como la gente de ahora como nosotras casi no tenemos conocimiento de para qué sirve cada planta que está aquí”* (Martha, comunicación personal, octubre 2020), sigue siendo practicada en la comunidad.

Las compañeras hablan del trabajo de las hierberas, las curanderas, las parteras y los baños de vapor. De estas, el trabajo más castigado por parte de las políticas de gobierno es el de las parteras y las hierberas;

“Lo que se está perdiendo es lo que es así las plantas, porque antes las abuelitas todo el tiempo usaban eso, no buscaban medicamentos. Sí había medicamentos pero no lo usaban, siempre usaban así natural. Así las mujeres embarazadas cuando se alivian ya no ocupan ir al doctor ni nada de eso sino que en la casa toman yerbas y todo eso. Más que se estén dejando las cosas, las compañeras, bueno, las mujeres más que nada cuando se tienen que aliviar es obligatorio ahora que según tienen que ir a un hospital para aliviarse porque no se pueden quedar en casa y ya. Es lo que más bien se ha dicho ahora. Sí porque cuando se alivian en la casa lo que pasa ahora es que antes pues de que te alivies en la casa vas a registrar a tus niños allá pero ahora ya no porque necesitan el papel del hospital. Si no tienes esa no puedes registrar. Pero antes había puro partera. Pero todavía hay, hay algunas que sí lo buscan pero otras no lo buscan. Se van a Tlaxiaco o a Putla. Es a donde ellas tienen que trasladarse. No les aceptan aquí en la clínica, a fuerza tienen que ir hasta Tlaxiaco o Putla.” (Varias opiniones, taller vivencial, octubre 2020).

La labor de las hierberas está muy asociada al parto y con el alivio de enfermedades sencillas como *“las fiebres, tos, dolor de cabeza, diarrea, dolor de estómago”* (Varias opiniones, taller vivencial, octubre 2020).

Por otro lado, las curanderas siguen jugando un papel importante no solo en la sanación de enfermedades físicas, sino espirituales (opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020).

“Para empezar los espantos, que se te sube espíritu, si tienes accidente tu espíritu se quedó y van por ella. Curan con yerbas, el huevo para el dolor del estómago, lo pasan por todo el cuerpo. Todos los dolores que te dan de la garganta, cabeza, lo hacen con un huevo que lo van a echar allá. O almas que te persiguen a ti, van a hablar con la persona muerta que te deje en paz.”

“Es importante porque si no funciona los medicamentos y todo eso las personas acuden con las personas que al parecer que por la forma de creer al siguiente día dicen que sí les funciona eso y se sienten bien, renovada. Igual se les indica su destino de ellas.”

“Las personas buscan a las curanderas para ayudarlas con algunas molestias, como hay embarazadas y todo eso ellas las ayudan a como acomodar el bebé adentro y todo eso.” (Martha, taller vivencial,

En cuanto a los baños de vapor, también forman parte importante de las prácticas y conocimientos de sanación de las mujeres en la comunidad. Además, es un espacio de socialización que, aunque pueden asistir hombres, no suele ser algo común (opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020).

“Hay varios tipos de temazcales. Los que usan aquí pues hay unos que lo hacen de tabiques. Hay un lugar aquí cerca que solo lo tapan con rebozo, varilla. Primero lo que le ponen encima son petates y ya luego encima rebozos.”

“Sirven para una mujer después de dar el parto van al baño de vapor para que su cuerpo tenga relajación, no esté endureciendo porque cuando la sangre no corre también, les sirve.”

“De ahí un accidente y la persona se lastimó el baño de vapor ayuda a que sanen bien y tengan una regulación de sangre. Con dolor de cabeza también se relajan.”

Las compañeras están orgullosas de estos conocimientos *“que usaron sus antepasados que son sus bisabuelas”*; pero reconocen que *“falta más conocimiento para saber para que sirva más plantas que hay en el pueblo”*. Además saben que tienen en contra al gobierno.

“Todo eso es cosa que nosotros sabemos y que los de afuera no saben. Ellos nada más cuentan con lo que son las medicinas, todo es con medicamentos, aparatos, todo eso, pero nosotros eso todo es lo que sabemos hacer. Y si pedimos consejo a los abuelitos pues ellos saben más, las abuelitas, los abuelitos, ellos saben más todavía.” (Lorena, taller vivencial, octubre 2020)

En cuanto al trabajo de la tierra las compañeras practican la agricultura y la recolección. En relación con la agricultura, anteriormente las mujeres solo participaban de la cosecha, sin embargo, cada vez resulta más común involucrarse en los otros momentos del ciclo productivo.

“La compañera aportó que salen a limpiar su terreno, lo cosechan, las mujeres acarrear leña en su espalda, agua en tiempo seco. Otro trabajo que hacen la mayoría es ir con la pala y pico a voltear la tierra, arar, pero eso también lo hacen algunas mujeres. Antes sí la mayoría lo hacían los hombres pero ahora también las mujeres lo hacen.” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

En cuanto a la recolección, durante años las mujeres han afinado la práctica de selección de frutas, hortalizas, pero principalmente de hongos y quelites. De este trabajo se desprenden otra serie de saberes asociados principalmente a las labores de cuidado como son la preparación del nixtamal y la elaboración de alimentos y atoles.

“Hay varios que venden pozole o tamales en la plaza los miércoles”
“las compañeras venden tortillas pero que van a ofrecer a los puestos. Faltó también que van a vender calabaza.” (Opiniones varias, taller vivencial, octubre 2020)

El cuidado de animales de traspatio, es otro conocimiento que si bien no aterriza directamente como un trabajo de la tierra, es posible gracias a las labores agrícolas, pues de ahí se obtiene el alimento para los bichitos.

“El trabajo de ellas era cuidar pollos, marranos, guajolotes. Es un trabajo que hacían en su casa. Aquí en el pueblo compran sus pollos, los cuidan y después lo venden o alguno tiene crías y lo siguen cuidando y lo venden. De comida es maíz, aquí casi no le damos alimento, puro maíz. También lo pueden echar a las gallinas para no estar comprando y ahí mismo reproducir los pollitos.”
(Opiniones varias, taller vivencial, septiembre 2020)

Por ultimo está la elaboración de artesanías. Ya vimos en el capítulo cuarto la importancia de este conocimiento para las compañeras en términos del fortalecimiento de la identidad, el arraigo al territorio y la reproducción de la cultura. Sin embargo también es una práctica económica muy importante.

El telar de cintura se enseña desde que son pequeñas, entre los ocho y diez años las niñas empiezan a practicar el telar de cintura. Las compañeras elaboran huipiles, rollos, ceñidores, servilletas y bolsas. La venta de estos es una de las principales fuentes de ingresos de las mujeres en la comunidad. Según comentan, casi todo el tiempo que no destinan a las labores del hogar, lo utilizan para la elaboración de estos productos. De ahí que se haya elegido la elaboración de textiles como proyecto económico para construir su cooperativa de trabajo.

Más allá de describir la actividad de elaboración de las artesanías, es importante resaltar que la recreación y compartición de estos conocimientos acontece en la cotidianidad de la vida de las compañeras.

“Mi compañera Nieves dijo que todos los lunes se levanta a las 5 de la mañana limpia su nixtamal, limpia su casa, junta su lumbre y después hace la comida. Después hace la comida, le da de comer a sus hijos, muele su nixtamal y ya toma su café o leche en la mañana ya después hace su tortilla, después lava sus trastes, luego se pone

a tejer si es que hay tiempo, y ya alimenta a sus animales. Ya se pone a lavar su ropa, baña a sus hijos, hace la comida de la tarde, come otra vez y ya se duerme. El sábado fue al monte a buscar hongos. Y el domingo a Putla. María que igual se levanta a las 6 de la mañana, lava sus manos, junta su lumbre, limpia su casa, hace la comida, le da de comer a sus hijos, le da de comer a sus animales, luego lava sus trastes y después como hoy se bañó y vino al taller. Luego llegando a su casa se pone a bañar a sus hijos y luego va a buscar quelite, luego llegando pues ya lo va a cocer y se lo va a comer. Nomás el domingo fue al baño de vapor.” (Daniela, taller vivencial, septiembre 2020).

Lo anterior es relevante toda vez que a pesar de constituir una actividad ampliamente arraigada entre las mujeres de la comunidad, de contar con el dominio de la técnica y elaboración de una diversidad de prendas. Su viabilidad en el marco de un proyecto cooperativo como el que han iniciado, está atravesada por otros factores de índole organizativa que se han señalado superficialmente en los apartados anteriores y que se detallarán en el siguiente capítulo.

En el presente capítulo se buscó recuperar aquellos saberes y prácticas de las compañeras triquis magonistas, en relación con la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas en su comunidad. Lo anterior, desde un enfoque sustantivo, constituye el sistema económico realmente existente a través del cual se configuran las condiciones de reproducción social de la vida en el territorio. Analizando al grupo de mujeres como unidad doméstica, encontramos que su fondo de trabajo está constituido por elementos diversos que accionan desde las tres esferas económicas; la empresarial capitalista, la pública estatal y de la economía popular.

La mayoría de sus prácticas están atravesadas por una lógica individualista e instrumental fuertemente asociada a la situación de exclusión y marginación en que se encuentra la población y a las prácticas de clientelismo político ampliamente extendidas en la comunidad. Ello fue posible observarlo en la manera en que las compañeras caracterizan la forma de relacionarse al interior

del grupo y en la forma que entienden su participación en la organización. Para la mayoría constituye un elemento más que forma parte de las estrategias para alcanzar sus fines reproductivos por medio de la combinación de las posibilidades a su alcance.

Por otro lado, encontramos dentro de la esfera de la economía popular, la presencia de una diversidad de instituciones económicas comunitarias las cuales son vivenciadas y apropiadas por las compañeras a partir de sus experiencias individuales y comunitarias de participación. Como vimos en el capítulo segundo, estas instituciones son consideradas pilares para el desarrollo de economías solidarias debido a los principios de reciprocidad, integralidad y complementariedad que las subyacen. Sin embargo, en el caso de las compañeras de San Martín, la potencia actual de los saberes y conocimientos vinculados con las mismas, está minimizada por dos elementos. Por un lado, el debilitamiento general de las instituciones comunitarias, principalmente aquellas relacionadas con la toma de decisiones y autoridades comunitarias. Por otro, por la falta de experiencia en esos ámbitos debido a la prohibición histórica a las mujeres triquis de participar en la vida política de la comunidad.

A pesar de lo anterior, los saberes y prácticas en relación con las formas de trabajo colectivo y de la tradición original, son conocimientos apropiados y desplegados por las compañeras de manera cotidiana y constituyen un elemento importante para la configuración de economías comunitarias autogestivas. Si bien en este momento se ven como una meta lejana por las condiciones reales del territorio, son expresiones vivas de autogestión practicadas desde hace más de un centenar de años por las mujeres de la comunidad y ampliamente valoradas por las compañeras magonistas de Itunyoso.

CAPITULO VI APRECIACIONES DEL QUEHACER ORGANIZATIVO COMO INTEGRANTES DEL CIPO-RFM

Hasta ahora hemos delineado dos elementos de la vida comunitaria de las compañeras triquis que son relevantes para imaginar posibilidades de configuración de economías comunitarias autogestivas en San Martín Itunyoso. El primero constituye el contexto específico en que acontece la cotidianidad de las compañeras, haciendo énfasis en la forma en que la diversidad de opresiones interpela sus formas de habitar y construir la vida comunitaria desde sus propios imaginarios. El segundo configura el esquema de la economía comunitaria realmente existente en el territorio y dentro de este, se enfatiza en algunas instituciones comunitarias, así como en las prácticas y saberes propios de las compañeras, que se despliegan en torno a estas.

Lo anterior constituye los insumos para reflexionar por un lado, en torno a las tensiones contextuales con la propuesta de configuración de economías comunitarias autogestivas en el territorio. Por otro, sobre aquellos saberes y conocimientos del grupo de mujeres magonistas de Itunyoso, de raigambre comunitaria y por lo tanto pilares para la institucionalización de estas prefiguraciones económicas.

En este capítulo la intención es problematizar desde las compañeras magonistas, las prácticas político-organizativas del CIPO-RFM a efectos de identificar elementos que puedan potenciar la construcción de esas otras economías en los territorios, en este caso particular, en San Martín Itunyoso. En este sentido, recurrimos a la problematización como una herramienta que permite el pronunciamiento de quienes participan, enmarcando las perspectivas en su específico marco histórico-político y entendiendo estas como no definitivas sino necesitadas de una reconsideración permanente a partir del

desplazamiento de los problemas (Díaz Marsá, 2008), es decir, de su reconfiguración permanente. Lo anterior sin buscar conducir el pensamiento hacia la construcción de una verdad absoluta u homogénea, sino establecer el diálogo y punto de partida para la reflexión colectiva sobre la praxis política organizativa.

6.1 PROCESOS DE FORMACIÓN Y APROPIACIÓN DE LOS HORIZONTES POLÍTICOS

Partimos entonces de recuperar el planteamiento del CIPO-RFM, desarrollado en el capítulo tercero, en cuanto organización indígena que lucha por la libre determinación de los pueblos, entendida esta como la libertad de decidir hacia dónde y cómo quieren construir su futuro. Desde una diversidad de prácticas y estrategias asociadas a los principios libertarios que guían el que hacer de la organización, construyen desde la praxis política y el caminar colectivo, senderos como guías para la construcción de autonomía en las comunidades oaxaqueñas donde la organización está presente.

El CIPO-RFM es a la vez organización de comunidades y comunidades organizadas. La propuesta autonómica que se enmarca en los principios, se convierte en proyecto político solo cuando es abrazada de forma voluntaria por quienes se acercan a la organización. A través del repertorio de lucha política la estructura empuja los procesos de apropiación de horizontes y el caminar colectivo. Sin embargo, estos son adoptados de manera diferenciada entre quienes integran la organización en sus distintos niveles.

Este es el punto de inflexión pues la conquista del proyecto político acontece en medio de una correlación de fuerzas entre una triada que el politólogo Hernán Ouviaña (2007) define como subalternidad- antagonismo- autonomía. En los siguientes apartados se recuperan las apreciaciones de compañeras triquis y de otras comunidades, respecto a estas tensiones del caminar colectivo organizado.

Para este ejercicio de problematización decidimos sumar compañeras que han ocupado el cargo de representantes en otras comunidades por dos motivos. Por un lado, para enriquecer el diálogo a través de la palabra y pensamiento de

compañeras que han trascendido del participar por la satisfacción inmediata de necesidades individuales, a la apropiación de los horizontes políticos y la lucha colectiva. Por otro, para establecer un encuentro entre experiencias situadas pero integradas en una misma praxis política. En ese sentido, es desde esta colectividad más amplia que se busca generar lazos de solidaridad y apoyo entre compañeras para fortalecer los procesos propios de cada comunidad.

6.1.1 Movilización, plantones y bloqueos

La mayoría de las actividades que realiza la organización se enmarcan dentro de lo que se conoce como acción directa, entendidas estas como formas de acción contenciosa que no se encuentran mediadas por la institucionalidad dominante (Rebón y Pérez, 2012). Entre estas se encuentran como veíamos en el capítulo tercero, movilizaciones, plantones, toma de oficinas públicas y bloqueo de vías de comunicación. En el marco de los procesos de formación y apropiación de los horizontes políticos, este conjunto forma parte de una estructura más amplia que apunta a un proceso continuo de formación de las y los compañeros, así como a la toma de conciencia sobre la importancia de organizarse a través de la práctica.

Para las compañeras de las comunidades participar de este tipo de actividades es común. Todas las organizaciones, incluyendo los partidos políticos, movilizan de alguna u otra forma a la gente. Sin embargo ellas señalan una diferencia entre las movilizaciones que organiza el CIPO-RFM y las de otras organizaciones. Tomasa, una de las primeras compañeras triquis que se integró a la organización comenta;

“Anteriormente dice que estuvo en dos organizaciones en MULT y en RIO. Entonces ella participó pero dice que es muy diferente al CIPO

porque ahí siempre te llevan a marchas pero nunca te dicen por qué. Nada más te dicen que tienes que ir y ya. Nada más iba a marchas y regresar. Sí es un poco de cumplir algunos requisitos como ir a hacer guardia, ir a marchas, movilizaciones, hacer reuniones. Porque cada que tenemos que ir a una movilización o marcha pues nos reunimos porque nos explica los motivos de porqué vamos a ir a la marcha, todo eso.” (Tomasa traducido por Lorena, comunicación directa, noviembre 2020)

A pesar de lo que comenta Tomasa, informar a las compañeras de base parece no ser suficiente para incentivar la participación de todas. En los territorios existe una diversidad de prácticas y acuerdos internos que crean los grupos para librarse de asistir a alguna marcha, movilización, plantón, etc. Entre ellas está el pago de cuotas o el intercambio de favores. Es decir, la asistencia de una compañera “con mayor disponibilidad de tiempo” en lugar de otra que por algún motivo no puede ir.

“Cuando les dices no hay quién ponga peros porque ya saben cómo es el reglamento de aquí. Aunque te pongan peros, y si dicen que pues yo luego hablo con los compañeros y les doy para su refresco, entonces ahí como que se pueden cambiar. Supongamos si me toca y no puedo, puedo poner a otra compañera, pero ahí sí como es mi responsabilidad tendría que darle algo a los compañeros, pero eso no se entera Don Miguel se puede decir. Son reglamentos de nosotros como pueblo. O si no van a la marcha pues ya pagan creo. La última vez, como 500 por no ir creo. Como reglamento interno de aquí de los compañeros, no es de CIPO.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2021)

Esta práctica no es bien vista por la Junta Organizadora y es motivo de regaños.

“Es que razón tienen ellos [Junta Organizadora] a veces porque la gente que no puede venir es ahí donde mandan a alguien más y pues es que no sabe ni a lo que viene. A duras penas la que viene a veces sabe a qué viene, luego si manda a alguien pues no sabe. Por más que le digas que grite las consignas pues les vale. Entonces a veces estoy de acuerdo que las personas que están en la organización o quieren estar que sean libres e independientes, pero

que quieran estar, que le sigan viniendo constantemente a lo que se les vaya diciendo. Porque ahí es donde se pierde el control. Porque si les dices algo a las personas que mandaron ahí te dicen pues para que me dices, yo que. Entonces ahí hay inconformidad de las compañeras de que se les dijo que hiciera, y no pues que ella porque viene en lugar de la otra no obedece y no acata las reglas si ya sabe a lo que viene. Entonces las personas que van a estar aquí que sean las mismas también para que una de dos como decía hace rato, que su justificación sea bueno para que nosotros como representantes no solaparlos porque también perdemos tiempo y ellos se dan ese privilegio entonces no estar del lado de la compañera cuando puede venir y no quiso por lo que sea. Entonces hacerle ver esa parte del porqué venimos aquí.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2020)

Las representantes consideran que comunicar a las bases de manera clara los motivos por los cuales se está realizando alguna de estas acciones, es una parte fundamental para cambiar la actitud entre las compañeras. Además permite reforzar los principios de la organización y los objetivos colectivos y hacer más consciencia.

“Ser claro en que la gente sepa porque está luchando, que la gente sepa porqué ciertamente tú me bajas el proyecto de cuartos, pero ¿Por qué me lo estás bajando? ¿Porque te caigo bien? O ¿Porque vengo a las movilizaciones? ¿Por qué me lo bajas? Aquí te van a decir, no pues porque estás participando, porque te motivas, pero no es el objetivo. De ahí movilizarlos pero concientizar a qué vienen a la movilización. Decir vamos a luchar porque solo así nos van a hacer caso, la unión hace la fuerza dice el dicho. Entonces se motiva la gente y van claros. Agarran conciencia. Ya saben a lo que van. Si les toca el madrazo no nada más va a ser para él, va a ser para todos. Porque también ella tiene esa solidaridad, y si te pasó algo te va a apoyar, y si vienen contra de ti va a poner su espalda para que le toque un poquito y un poquito.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

La falta de claridad en los objetivos, dicen las compañeras, genera problemas pues sin ello las acciones quedan enmarcadas en el cumplimiento de una obligación para obtener un cuarto, un baño, un techo. Aquí se presenta otro problema pues brindar esta información es una tarea que recae principalmente en los Consejos de Base, y si estos no tienen los elementos, las nociones

básicas o el interés para explicarlo, se diluye la potencia del proceso organizativo que implica coordinarse para asistir a una marcha, un plantón o cualquier tipo de acción directa que se realice.

“Estos deben de dar su información [representantes], deben encaminar a su gente, ¿no? Porque ellas vienen por un objetivo material y si nosotras no queremos eso pues a la persona no le estamos diciendo, sí se le dice, pero no llega la información. Entonces vienen a eso. Si nosotras estamos luchando al gobierno que es corrupto, ¿por qué no contestan? Porque las consignas no las gritan. Porque vienen inconsciente, vienen por cumplir, no con el corazón de luchar.” (Itzel, comunicación directa, marzo 2021)

Los problemas asociados con la poca o mucha participación de las compañeras en las actividades políticas, son comunes en las organizaciones de base. Estas constituyen esfuerzos de auto-organización de población en situación de exclusión con el objetivo de atender las múltiples necesidades y problemáticas de sus comunidades (Forni, 2004). De ahí que cualquier esfuerzo adicional relacionado con algo más que el hecho de satisfacer las necesidades inmediatas individuales, no es aceptado tan fácilmente.

Un elemento particularmente conflictivo y que interpela incluso a las representantes está asociado con los gastos económicos que implica para las compañeras participar en las actividades de la organización. Principalmente el tema de “los pasajes” para asistir a las movilizaciones conlleva a una discusión frecuente entre representantes y con la Junta Organizadora. Las compañeras de base plantean el punto en este sentido;

“Como que la gente veía más eso, que CIPO me va a apoyar y no hay mucha cooperación. Porque cuando vamos a Oaxaca la mayoría de veces nos pagan nuestro regreso aunque nada más de ida pagamos. Ya de regreso nos pagan. Y eso es una parte muy importante porque la gente dice, no, es poco lo que yo gasto. Quiero ir. Por eso las de Reforma dicen, sí vamos a seguir porque no es

mucho gasto dicen. Y en las otras organizaciones es mucho gasto pues.” (Sofía, comunicación personal, octubre 2020)

Entre las representantes hay sentimientos encontrados. Algunas consideran que sí está bien que no se pague el pasaje porque crea dependencia de la estructura. Otras que debería apoyarse porque vienen en representación del grupo;

“Si dependemos todo el tiempo de que la organización tiene que dar los pasajes, siempre vamos a buscar culpables en lugar de solución de las cosas. Pero no hay unión. No hay solidaridad. Nada más van a decir [la Junta Organizadora] como tú no participaste en esto, tú no organizaste tu gente, no tienen lo de su pasaje. ¿Cómo queda la gente? Decepcionada, ¿no? porque vamos a eso, que nos crea conflictos entre nosotros mismos. Decir bueno, ¿Por qué a esta comunidad sí le dieron, porque a esta comunidad sí le pusieron? y también vayan. Entonces ¿Por qué nosotros no? y no hay unión entre los representantes, ¿Por qué si a ella le tocó o a ella y a ella no?, ¿Qué hacen los demás?” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

“Aquí cuando venimos dicen, no informaste a tu comunidad, al grupo y entonces por ejemplo sí te cooperan dijo, y luego se quedan con el dinero del pasaje. Entonces si la gente no te da para tu pasaje y tu traes tu dinero pues no te toca ese regaños, pero regaña parejo a todos. Y por eso ya no se da lo del pasaje a nosotros como comisión que venimos luego. Y yo creo que ahí está mal también porque uno viene representando a todos, pero ¿si no te dan? Y a ti te toca el regaño de que tú te quedaste con el dinero, y cual dinero si no te dan. Entonces yo creo que eso también es como que ahí te cohíbe, ¿no? te ponen como un muro adelante y ya no te dan ánimos de venir, ya no te dan ganas de estar aquí pues. Como que eso te da para abajo.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

Finalmente, la Junta Organizadora comparte su percepción al respecto;

“Una consciencia vas a empezarla desde la práctica desde lo cotidiano. Por eso yo lo que marco es que si toman una decisión de decir, ah bueno, yo voy [a la marcha], vamos avanzando un poquitito. Porque ahora hemos dado otro paso, antes se les apoyaba con el pasaje, esta vez le dije a Miguel no vamos a apoyar en este sentido, pero la gente vino.” (Lola, comunicación personal, marzo 2021)

Para la Junta Organizadora el hecho de que sigan participando a pesar de que el CIPO-RFM no brinde las mejores condiciones significa que existe cierto grado de voluntad que va más allá de esperar que la organización les proporcione todas las facilidades.

Lo anterior es una expresión concreta de las tensiones que se generan en torno a la construcción de un proyecto político que apunta a la conquista de autonomía y libre determinación de quienes lo suscriben. Ouviaña (2005) sugiere pensar estas condiciones como dimensiones agregadas y contradictorias de la lucha colectiva por constituir nuevas relaciones sociales. Desde esta perspectiva, hablar de construcción de autonomía es hablar de un proceso en tensión permanente que va de la adhesión activa o pasiva, a las formaciones políticas dominantes por parte de los sectores subalternos, a aquellas que afirman la autonomía integral (Ouviaña, 2005).

En este proceso encontramos propuestas que surgen de las experiencias concretas que van adquiriendo las compañeras en este caminar. Un elemento a considerar sería que la correlación de fuerzas entre ambos polos podría modificarse a partir de la articulación y organización de estas propuestas, como lo plantean las compañeras en relación a los procesos de formación con las compañeras de base y el funcionamiento de la cooperativa textil. Ambos elementos se presentan en los siguientes apartados.

6.1.2 Semilleros, Tequios y Talleres comunitarios

Otro de los elementos que constituyen parte del repertorio de lucha de la organización y de los procesos de formación son los talleres que se llevan a cabo en las comunidades. Los talleres sobre el CIPO-RFM, que ya referimos en

el capítulo tercero, son el punto de partida para el ingreso de una comunidad a la organización. Después seguirían una serie de formaciones que desde la Junta Organizadora se ha analizado que necesitan las comunidades para mejorar sus condiciones de vida y fomentar el proceso organizativo y la conciencia colectiva. Entre estos están el Semillero de mujeres, sembrando dignidad para cosechar rebeldía, y el Tequio de saberes por un trabajo digno. El primero enfocado a la reflexión para la autodefensa de los derechos de las mujeres. El segundo a la formación de economías comunitarias autogestivas en los territorios.

Como se mencionó en el capítulo tercero la falta de integrantes en el área de capacitación y en general en la estructura de la Junta Organizadora, ha dejado en una situación marginal dentro del proceso organizativo, la formación pedagógica en las comunidades. Sin embargo, desde el diálogo con las representantes se planteó la importancia de llevar a cabo estos talleres, pues se valoran como espacios para transmitir al resto de las compañeras de base los objetivos de la lucha colectiva.

“Esa forma ya es concientizar a la gente que sí se tiene que levantar contra el gobierno. Aunque pacíficamente, adaptarse a las reglas para que no te ataque pero si todas las comunidades logran tener esa capacitación de forma de lucha, en dado caso se van a llegar a hartar de que muchos pueblos por ejemplo de los que les han quitado sus tierras porque van a pasar la carretera, los desalojan, sin decir agua va. Pero ellos no se van a salir porque es su tierra. Entonces si todas esas personas logran así pacíficamente movilizarse, pelear por sus derechos, exigir, entonces si muchas comunidades se animan en dado caso pasan todo ese proceso, logran eso pero logran tirar al gobierno pues. Es una forma en que las comunidades van avanzando.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

“Sí todas las personas se concientizaran de eso [la lucha] hasta se animarían pues en venir. Y sobre todo eso entra en si ya hay unión,

ya hay talleres, hay esto, lo otro. Genero más para mi comunidad. Entonces ya no vamos a conformarnos con lo que el gobierno nos está dando. Si ya tenemos cuarto, baño, panel, todo eso. Pues ya nomás en eso se queda porque donde meto más. Entonces si concientizamos esa parte, ya no vendrían por esta parte. Pero se trata de enfocarnos más en diferentes talleres además de lo que ya hay, buscar uno más. Buscar en algo más corto, preciso, que entiendan esa parte [de por qué luchamos]. Primero hay que empezar con esta parte y decirle a la gente, a esto queremos llegar. Lo que podemos obtener en el camino, bienvenido pues pero a esto queremos llegar.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

Para las compañeras los talleres son importantes no solo porque es una forma de entender cuál es la lucha de la organización. También porque es una forma en que las compañeras “abran los ojos” y se vayan dando cuenta que ellas también pueden.

“Yo entré con esa intención de que te dieran algo, pero ya luego fui a talleres y me gustó mucho, porque ven las cosas de otra manera. Porque tienes muchas oportunidades y puedes hacer muchas cosas. No nada más para uno, sino para el pueblo, para las compañeras, para todos. Porque yo no sabía, cuando fui a la organización de acá arriba no te dan talleres ni nada. Te van a dar cuarto techado pero no te explican nada. Pero ya cuando fui aquí gracias a Dios esa vez cuando me incorporé empezaron a dar los talleres y me gustó mucho, la verdad. La forma en que ven las cosas.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

“Cuando me invitaron yo me fui con esa idea primero, la verdad. De que el cuarto y no sé qué. Más que nada porque la familia debes hacer algo de ti y no sé qué, ya te quedas con eso. Ya de tanto que te insisten dices, ya bueno le voy a entrar. Pero ya cuando nos empezaron a dar los talleres es donde dije, ah o sea que no nada más es esto, porque la gente que te invita a lo mejor y no sabe en sí para que va y porque va. Pero ya cuando empezaron los talleres dije, ah, o sea yo puedo ver más allá y a lo mejor hasta apoyar a las compañeras para que vean las cosas de otra manera. Y dijera ella, cuando ya estás de lleno que sí te gusta porque ves muchas cosas. Que el derecho, que el gobierno, o sea, no verte menos que el gobierno y cosas así. Te sientes grande. De mucho que nos recalcan que el gobierno es igual que uno ya no eres la misma de antes de ver

grande al gobierno, a las personas. Pero en cuanto te dicen que el gobierno esto y lo otro, exígele tus derechos, háblale así como tú lo entiendas, como tú lo vives. Es ahí donde digo, ah, órale yo sí puedo. A lo mejor no expresarme al cien así con ellos pero poco a poco. Te gusta ver que tú también puedes. Así lo veo.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021)

“Al momento de que volví a recibir los talleres, la capacitación y todo eso como que entendí más claro de cómo era la manera en que ellos trabajaban. Que es una organización independiente de los políticos, que ayudaban a las compañeras de los pueblos más necesitados que están interesados en sobresalir. Bueno, ya me interesó y seguí con la organización.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

Hay una opinión generalizada respecto a la necesidad de buscar más formas de trabajar con las compañeras para concientizar sobre la lucha. Aunque estamos hablando de talleres, las compañeras se refieren en general a la plática, a compartir la palabra con las y los compañeros en las comunidades. En este contexto, el tema de la falta de comunicación surgió como uno de los principales problemas que se tienen que resolver pues genera malos entendidos en las comunidades pero también en el trabajo desde las estructuras de la organización.

La diversidad de actividades que lleva a cabo la organización como parte de su repertorio de lucha por la libre determinación, configuran un escenario donde se expresan de manera constante los antagonismos en torno a los diversos objetivos que lleva a las y los compañeros de las comunidades, a suscribirse a una organización de base como el CIPO-RFM. Para algunas compañeras, la falta de claridad en la transmisión de objetivos hacia la gente en las comunidades, hace que la gran mayoría busque únicamente el beneficio inmediato individual que significa la gestión colectiva de recursos del Estado.

En este sentido, el diálogo permanente con la gente de base a través de talleres o durante los encuentros en las movilizaciones, son valorados por las compañeras como herramientas indispensables para construir lo que ellas llaman, el corazón magonista.

6.2 REFLEXIONES EN TORNO AL EJERCICIO DEMOCRÁTICO Y LA TOMA DE DECISIONES

Como señalábamos en el capítulo segundo, una de las características de estas organizaciones es que buscan desde sus formas organizativas y estructuras de trabajo un ejercicio de democracia directa. El CIPO-RFM suscribe esta política horizontal para la toma de decisiones y el caminar colectivo, Pero ello no significa que esta práctica se dé *per se* y de forma natural al interior de las instancias ejecutivas, asamblearias ni entre estas.

Continuando con el enfoque de la problematización desde quienes participan directamente en el andar político – organizativo dentro del CIPO-RFM, en los siguientes apartados se presentan algunas de las reflexiones que surgieron sobre la configuración real que adquiere el trabajo en los territorios a partir de la estructura política de la organización. Lo anterior en torno al que hacer de las instancias ejecutoras, es decir el Consejo de Base, el Consejo de Consejos y la Junta Organizadora y su vínculo con el ejercicio de toma de decisiones.

El énfasis se pone en el ejercicio democrático y de toma de decisiones porque desde los planteamientos de la organización estas prácticas se constituyen como el principio necesario en el camino hacia la autonomía.

6.2.1 El Consejo de base en San Martín Itunyoso

Como vimos en el capítulo tercero, el Consejo de Base es la instancia central para el desarrollo del trabajo político-territorial. Debido a las particularidades de cada territorio, el Consejo adquiere su propia dinámica de trabajo, a partir de formas, modos y experiencias que se van construyendo de manera colectiva

entre quienes forman parte del grupo. Entonces, si bien ninguno opera igual que otro, sí podemos afirmar, que existen problemáticas o situaciones similares a enfrentar. Ello nos permitió llevar la reflexión en torno a la figura general del Consejo de Base y a partir de ahí aterrizar algunas particularidades sobre el caso de San Martín Itunyoso.

Como señalábamos anteriormente, la principal función del Consejo de Base hacia afuera de la comunidad es representar al grupo y comunicar a la Junta Organizadora las necesidades, problemáticas y cualquier asunto de relevancia que deba ser atendido. Hacia adentro de los territorios su función es organizar al grupo y coordinar las actividades en las que se vaya a participar. Por otro lado, la asamblea de integrantes, como la asamblea comunitaria, es el órgano máximo de toma de decisiones y el Consejo de Base está supeditado a ésta.

En San Martín, esta estructura viene operando de forma muy reciente. El CIPO-RFM llegó a la comunidad en 2010 sin embargo desde entonces y hasta 2018 no hubo Consejo de Base. Según relatan las compañeras, el vínculo con la Junta Organizadora estaba a cargo de un representante elegido por el grupo. Éste mantenía comunicación directa con la Junta por lo cual se centralizaba la información y se prestaba a muchos malos entendidos, desconfianza y en ocasiones prácticas de corrupción. La falta de Consejo de Base era un problema mayúsculo en términos organizativos y llevó en un par de momentos, a la ruptura del grupo o expulsión de compañeras y compañeros.

El primer ejercicio colectivo de conformación de una instancia ejecutora en Itunyoso estuvo formado por cuatro compañeras que compartían las responsabilidades y tareas sin distinción alguna de cargos. El tiempo que trabajó ese grupo fue de un año y sentó las bases para terminando el cargo, conformar el primer Consejo de base en la comunidad;

“Cuando éramos cuatro integrantes que fuimos como representantes iguales. Estaba Verónica y Rosario, ellas dos ya no están. Éramos cuatro mujeres. Las cuatro nos buscamos la manera de cómo llevar el cargo igual. La responsabilidad que teníamos era ver la situación cómo están nuestros compañeros. Más que nada si un compañero tiene problemas nosotros hay que ir a verlos. El cargo que teníamos es que teníamos que ir a reuniones a Oaxaca, traer la información con nuestros compañeros, hacer un poco de papeleo. Hacer unas demandas para llevar a Oaxaca. Nos daban las tareas, tú checa esto, yo checo esto. Nos hacíamos cargos aquí. Al final me dijeron tú vas a ser tesorera y secretaria y me tuve que llevar los dos cargos porque ya las dos compañeras no sabían escribir y yo me responsabilé de llevar el dinero, las cuentas y todo. Y ya sí logramos llevar a las compañeras. Sentíamos una carga muy responsable atrás de nosotros y como que no. Dijimos, sí podemos, no nos desanimamos. Y al finalizar las cuatro logramos terminar el año.” (Aida, comunicación personal, marzo 2021)

En 2019 se constituyó el primer Consejo de base en forma. Se llevaron a cabo los talleres sobre los principios del CIPO-RFM, se asignaron cargos en asamblea de base y se tomó juramento. De la fecha a ahora el Consejo ha cambiado dos veces atendiendo la norma de ser un cargo rotativo con un periodo de trabajo de un año. Cada consejo de base tiene la libertad de definir sus formas y modos de trabajo;

“Cada consejo de base tiene su propia organización. Ellos dicen, yo coopero cinco pesos cada tanto. Otros dicen, no cuando necesitamos nos reunimos y vemos qué cantidad. Ah bueno, esa es otra forma. Cada uno tiene su propia forma de organizarse en eso. Pero lo que nosotros siempre hacemos y ponemos en claro de los principios que no podemos repetir la misma corrupción, la misma desigualdad, la misma injusticia, el mismo engaño que ocurre en las autoridades, en los gobiernos, en los caciques. Que nuestra práctica tiene que ser distinta y que desde ahí, desde los consejos de base se empieza a ejercer distinto.” (Lola, comunicación personal, marzo 2021)

Lo anterior refleja el carácter libertario anarquista de la organización. La perspectiva de la Junta es promover desde todos los espacios y actividades que

se realizan, el ejercicio en la toma de decisiones y la responsabilidad que ello conlleva. Para algunas comunidades esta libertad constituye una oportunidad para construir desde el imaginario colectivo, formas propias de auto-organización, sin embargo, esto no se entiende igual en todos los casos. Al respecto, de las reflexiones se identificaron dos complicaciones principales. Una asociada con la falta de experiencia en el desarrollo de cargos comunitarios o colectivos, la cual se presenta en diversos grados según la comunidad. Otra que parece ser más común en todas, la falta de mecanismos internos de traspaso del cargo después de cumplir el año reglamentario.

Respecto al primer punto en el caso de Itunyoso, la poca experiencia que tienen las compañeras de participar en cargos comunitarios, aunado a la muy reciente creación del Consejo como instancia coordinadora ha hecho que quienes han llevado el cargo de representantes, lo consideren una tarea muy pesada de realizar;

“Sí es un cargo difícil. Yo no tenía ni idea de cómo tener varias compañeras que dependían de mí porque yo sentía una responsabilidad y que dependían de nosotras. Si no nos poníamos las pilas o hacíamos papeleos eso todo no va a funcionar. Y no va a servir de nada que dijéramos que estamos en una organización. Que lo que esperaban las compañeras no fuera resultado.” (Aida, comunicación personal, marzo 2021)

“Supuestamente tienen un cargo pero les preguntas, no saben, o que te den sugerencia, nada. Nomás acompañan pues y siempre quieren que uno les diga. Como yo le digo a mis compañeros, apóyenme, yo no soy quién para siempre andarles diciendo así vamos a hacer. A mí me gustaría que me apoyaran, que me recordaran porque como le digo a Carmen y es la que me está apoyando mucho con Gerardo ahorita, porque siempre les informo, igual a María nada más que quiere que yo le dé ordenes pero no es mi cargo para dar órdenes sino que si me llega un mensaje de Don Miguel yo les digo así y así, ¿cómo le vamos a hacer? O sea, nada más están esperando que yo les diga. En cambio esta Carmen me dice, ah mira hacemos esto o igual con Gerardo y así ya nos apoyamos pues. Pero lo que es María no sé, lo que digas tú y a mí se me hace muy pesado esa parte

porque no se me da para pensar para todo. Y cuando te dan sugerencias o tips, entonces ya, ah, ok, vamos a hacer esto, o mejor el otro entonces ya tomas así como que el trabajo se te hace más ligero. No se te hace pesado porque ya te echan la mano pero cuando, ve, hazlo tú, dile tú, o tú siempre, entonces más pesado cuando es así. Porque yo como te digo no me acuerdo del cargo que tienen mis compañeras porque el año pasado igual los que tenían esos cargos no participaban.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021)

El otro elemento que señalan las compañeras que dificulta llevar a cabo el cargo dentro del Consejo de Base lo podríamos definir como falta de mecanismos para el traspaso de cargos. Hasta el momento en Itunyoso no se ha generado un acuerdo entre las compañeras del grupo que asegure que el Consejo saliente acompañe a las nuevas compañeras en el proceso.

“A las que no hemos pasado es ahí a donde nos echan el ojo. Y ya dices, sí pero quiero también el apoyo de ustedes porque se me va a hacer pesado y así. Y todo mundo dice no te preocupes sobrina, lo que seas de nosotros pero te echamos la mano en ese momento, así de órale!! Un aplauso porque ya aceptó el cargo, pero ya después... se olvidan de los aplausos. Uno ya no puede decir que no porque es lo que diga la mayoría. Supuestamente cada uno tiene su cargo pero luego no me acuerdo de los otros cargos. Es que cuando estaban los compañeros que salieron ni estuvieron completos. Entonces es ahí donde no te ubicas cuál es su chamba de cada quién porque si estuvieran los seis dijera yo esto y lo otro.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021)

Las compañeras Sofía y Aida decían incluso que de manera intencionada no explican las tareas que hay que hacer, porque si ellas tuvieron que aprender solas, pues así todas. A pesar de todas estas vicisitudes las compañeras tienen claridad que es la asamblea de integrantes de su comunidad la que toma las decisiones. Esa decisión se respeta *“siempre va a ser lo que diga la mayoría, que si está bien o está mal. Nosotros nada más le avisamos a Don Miguel”,* y desde quienes han estado hasta ahorita en el cargo de representantes empujan a que el grupo tome la responsabilidad.

6.2.2 El Consejo de Consejos y la Junta Organizadora

A nivel regional opera el Consejo de Consejos y la Junta Organizadora. Ambas instancias sesionan en la Casa Comunitaria ubicada en la Ciudad de Oaxaca. No hay definida una periodicidad específica para la reunión del Consejo de Consejos aunque generalmente se llevan a cabo dos o tres reuniones al año según el número de movilizaciones que se realicen. En cuanto a la Junta Organizadora aunque tampoco tiene una periodicidad establecida para sesionar, como veíamos debe rotar sus cargos cada tres años.

“Allá en Oaxaca está el Consejo de los Consejos. En la reunión los representantes del Consejo de base va y les da la información de cómo vamos a trabajar todo el año. Cuál va a ser la participación, que cuántos compañeros hay en cada comunidad, cuántos estuvieron el año pasado, cuándo hay movilización y se analiza en qué fallaron en la organización, qué les faltó, los gastos, las demandas oficial. Allá recolectan las demandas de cada comunidad y se analiza cuál salió más, cuarto, baño. Y ya se plasma en un solo papeleo. Eso ya es para todas la comunidades. Ninguno se queda atrás. Siempre es parejo. Las reuniones ahí uno se analiza. Ahí se ve con mis compañeros si en su lista trae 20 personas pero llevó 10 a movilización entonces se ve si es justo o no es justo, como que te comparas y vemos la manera de que sea justo porque hay compañeros que se quieren llevar más cuartos. Y donde los compañeros participan más les mandan más cosas.

Luego hay otra que no me acuerdo como se llama el cargo pero ahí es donde están los que son permanentes en Oaxaca, que llevan las demandas en las oficinas. Creo que van más adelante que nosotros, van a dar la cara cuando no estamos, tanto Miguel, Lola que es la encargada oficial, que su opinión cuenta más. Ellos cuando hay una reunión se organizan y llaman a los compañeros para reunirnos a los

consejos de base. Dan la información de cómo les fue en las oficinas, cuál va a ser el movimiento que se va a hacer y todo eso. Ellos como que se organizan allá y le dan la información a los compañeros. Como allá entre ellos deciden qué día se va a hacer las cosas y ya nos informan al Consejo. O sea, ellos se organizan y los compañeros están de acuerdo o no, o se mueve. Y ya es como la manera de cómo trabajan también. (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

En sí mismas, podemos decir que estas dos instancias, al igual que el Consejo de Base, constituyen espacios para la práctica democrática y deliberativa en torno a la construcción del proyecto político hacia la libre determinación. Sin embargo, según comentan las compañeras, en el Consejo de Consejos se generan dinámicas que afecta las posibilidades de ejercer esta práctica. Estas asociadas principalmente al flujo de la comunicación entre la Junta y representantes y de estos con las bases.

“Las personas no saben dar la información a su gente. Eso es lo que siempre si no ponen atención lo informan a su manera ¿no? Y un ejemplo claro es cuando estábamos haciendo lo del proyecto que le dice la compañera a sus compañeros, ya le habló y le dice es que hay varios proyectos, en qué entramos. Y me dice compañera, ya le hablé, es que tómate una foto y mándamela para que vean y escojan uno. No pues es realizarlo. Ver en qué ayudamos no? Entonces ese es el problema, que ellos no saben dar, no ponen atención y no saben transmitir a su gente la información.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

“Ponle que sí le entiende pero le cuesta un poquito. No logran entender tal y como es. A nosotros se nos hace más difícil explicar a las señoras grandes. Por más que les expliques y les vuelves a preguntar qué entendieron y me dice pues no sé, ustedes que le hayan entendido dice. Ustedes como quieran. Le digo no es como yo quiera o a como yo le haya entendido, aquí es cuestión de opinar porque todas estamos participando.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021)

“Es que ellos sí hablan de esas palabras pero no nos lo explican y claro que tú al ver una actitud aquí de general pues no te atreves a

preguntarle porque tienes miedo a salir regañada. Pues uno ahí se queda nada más como los chinitos mirando y moviendo la cabeza sí sí, porque ya quieren irse, porque ya tienen sueño, porque ya tienen hambre. Ahí se pierde la información.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

Parte de los problemas de flujo de información están asociados con la composición de representantes que asisten a las reuniones del Consejo de Consejos. Esta depende del momento en que se encuentra cada Consejo de Base. En algunas ocasiones habrá más representantes con su año de cargo ya avanzado, otras, la mayoría serán nuevos o habrán adquirido el cargo de forma reciente. También en ocasiones quienes ocupan el cargo de representantes en los Consejos de base, son compañeras o compañeros que no hablan o escriben español, lo cual se convierte en una barrera grande al momento de interactuar en este espacio colectivo.

Otra de las causas que señalan las compañeras respecto a estos conflictos, es la dinámica que adquiere la reunión.

“Luego la reunión estaba 2 o 3 y teníamos que madrugar a las 6 a las 5. Las reuniones allá en Oaxaca como que te malgasta porque una semana, dos semanas estás ahí casi no comes bien, no duermes bien. Y ya digo que nos pongan atención.” (Aida, comunicación personal, octubre 2020)

“Yo digo que no deberían ser tan largas las reuniones, porque estamos de madrugada ahí sin comer, todas engarrotadas de estar sentadas. Es mucho sacrificio [hay sí, mucho sacrificio por los compañeros y la verdad no se lo merecen. Bueno, todavía por las personas que tienen otros ideales aparte de su cuarto] por eso nos regañan que nosotros solapamos a los que no cumplen. Porque la verdad aquí nos estamos desgastando, desvelando, física y económicamente porque hay personas que bueno, a veces yo también soy consciente y no puedo exigirle a mis compañeros a veces, denme para esto, para el otro.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

Durante los diálogos surgieron muchas reflexiones en torno a la importancia de trabajar con las compañeras de base, explicarles cómo es la lucha, porque es importante que participen, etc. surgieron también muchas propuestas de cómo organizarse entre ellas para hacer estas labores de trabajo con las comunidades.

“Hay algunos pueblos que tienen mayor experiencia, entonces dar esa información que se tiene a los nuevos, ¿no? Porque también se hizo esta vez en esta movilización, yo vi que algunos pueblos son nuevos entonces no agarran la onda. Algunos ni saben cómo es la lucha del CIPO, no? O sea, sí tienen los talleres pero ahora falta aplicarlos, que los lleven a la práctica, entonces para eso están los que ya tienen mayor experiencia en el CIPO de apoyar a esos compañeros y decirles, así es esto, así se hace. Entonces ahí ya para que vayan caminando juntos. Y también sobre ver sobre el Consejo de Base porque por ejemplo, hacer una reunión por decir de todo el CIPO de representantes sí, pero no nada más a ver los talleres y todo eso sino poner algo en práctica. Algo con fundamentos para que todos nosotros como representantes toda la información que tengamos la pongamos en práctica con nuestros grupos.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

“Ahorita en la cuenca nosotros nos juntamos. Es algo nuevo, los representantes de la cuenca y compartir las problemáticas que tenemos con cada uno de nuestros grupos, pero yo digo, nomás es la cuenca ¿no? Y aparte es las triqui, las mixe, todas las culturas y ya compartir experiencia y ver cuál es el problema y entre todos resolverlo y decir no pues esto me ha ayudado a mí, tú lo puedes aplicar en tu pueblo, y así en cada grupo. Como enriquecer la información que cada grupo tiene y compartir con el otro pueblo. Como encuentro de pueblos, de representantes. Y ya entre todas apoyarnos, solucionar entre todas los problemas que tengamos en nuestros pueblos. Ya todas tener las herramientas para aplicarlo, más experiencia de las otras compañeras. Creo que eso sería bueno también.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

“Por ejemplo Itzel que tiene disponibilidad de tiempo, da su tiempo. Sofía, yo, la Cinthia. Agarrar y armar todo ese punto primeramente, todos esos puntos e ir comunidad por comunidad a hacer conciencia

de todos por lo menos 10 lo van a entender. Y no nada más quedarnos ahí, meterle y meterle. Entonces saber escuchar, saber escucharnos y ponernos de acuerdo. Si nosotros como representantes y como Junta Organizadora hay un acuerdo y una motivación, entonces podemos jalar y hacer crecer a la gente. Pero si nosotros nos estamos agarrando no vamos a poder con la gente. Si estamos poniendo el conflicto cómo vamos a resolver el problema que tengan las comunidades. No se puede. Pero para eso necesitamos hacer conciencia y podemos armar una comisión.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

“CIPO somos todos y todas. Entonces ¿Qué vamos a hacer para construir la autonomía y la autogestión? Pues organizarnos y tener claro qué es lo que queremos hacer de nuestro pueblo, de nuestra comunidad, cómo personas indígenas que somos. Como que defensa del gobierno ¿no? Luchar contra el gobierno es lo que hace CIPO.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021)

Algo que queda claro sobre el proceso organizativo que empuja el CIPO-RFM, es que parte de un principio elemental de trabajo en los territorios y es que las compañeras de base tienen que responsabilizarse y organizarse para construir su autonomía si realmente es lo que quieren. Ello se ve reflejado en prácticamente todas las actividades que lleva a cabo la organización y en la no intervención en los territorios, de las decisiones que acuerdan las compañeras. Como se mencionó en el capítulo tercero, la Junta Organizadora solo interviene cuando los problemas tienen que ver con el no cumplimiento de los principios magonistas por parte del Consejo de base o de la base en general.

La libertad que ello implica conlleva una responsabilidad grande que generalmente recae en la representante del Consejo de base. En el caso de Itunyoso, esto se debe a la poca experiencia que tiene el grupo para coordinarse en torno a esta figura ejecutora, la cual es considerada como un ente cuya obligación es solucionar los problemas, no solo comunicarlos al resto de la organización. Por otro lado, la dinámica del grupo, no solo en Itunyoso, sino en la mayoría de las comunidades, parece estar definida por los tiempos y necesidades asociadas con la gestión de recursos y proyectos con el gobierno

estatal, o del cumplimiento de la demanda social como se refieren en la organización. Ellos, según las compañeras representantes es un problema porque la gente cree que solo van por eso en lugar de la lucha por la autonomía. Al respecto, desde el grupo de representantes parece haber una diversidad de propuestas que pueden abonar a mejorar el proceso de apropiación de los horizontes políticos por parte de las bases. Queda como una tarea a continuar, indagar en torno a las posibilidades reales para que estas propuestas trasciendan el diálogo y puedan configurar procesos de autoformación en los territorios.

6.3 LA COOPERATIVA “KUIÏ A NÄ”, MUJERES QUE TEJEN

El presente apartado constituye la parte final en torno a las apreciaciones del que hacer organizativo del CIPO-RFM desde el pensar situado de las compañeras triquis magonistas. La cooperativa textil “Kuiï a nä” constituye una experiencia en curso del trabajo colectivo de las compañeras para la construcción de economías comunitarias autogestivas en su territorio. Si bien existen otros dos proyectos productivos que estarían formando parte de este conjunto, hasta el momento de realizar la presente investigación no habían iniciado por falta de financiamiento para llevar a cabo la adquisición de los insumos necesarios.

Con base en lo anterior, en este apartado se recuperan las reflexiones surgidas durante el Tequio de Saberes, en torno a los horizontes imaginados desde las compañeras en el marco del inicio de este proyecto colectivo, las principales problemáticas que se han presentado hasta el momento y principalmente, las propuestas que desde las propias compañeras han surgido para el desarrollo de proyectos colectivos. Lo anterior lo consideramos relevante toda vez que es un proceso vivo de organización territorial que apunta directamente al objetivo más amplio que son las economías comunitarias autogestivas.

Como vimos en el apartado anterior, una de las principales actividades económicas desarrolladas por las mujeres de la comunidad, es la elaboración de textiles en telar de cintura. De ahí surgió la idea de las compañeras de habilitar un taller de corte y confección en el cual pudieran elaborar prendas en las cuales se conjugaran los textiles tradicionales. Después de un año de estar buscando financiamiento para la instalación del taller, en 2019 a través de las gestiones de la organización con el gobierno estatal se obtuvo un subsidio para la adquisición de la maquinaria y capacitación de las compañeras. La

cooperativa inició con la invitación abierta a todas las compañeras de la comunidad que participan en el CIPO-RFM, de trabajar y capacitarse para producir y vender de manera colectiva. La perspectiva para las compañeras, es que el proyecto sirva para tener un ingreso adicional y mantener sus usos y costumbres.

“En usos y costumbres entraría eso de nuestros trajes regionales o de uso diario y pues no vayamos tan lejos, el proyecto de textil eso hace, nuestra vestimenta, con esa vestimenta que usamos que es regional tradicional lo hacemos pero en transformación. Pero gracias a eso podemos decir que nosotros conservamos costumbre, tradición. Nuestra identidad hace que vayamos hasta eso a hacer un proyecto de nuestro textil. A la vez es bueno pero no sin que haya esto que es la envidia, la violencia, la religión y esas cosas pues.” (Sofía, taller vivencial, octubre 2020)

“La cooperativa es para que se unan, que trabajen. Sobre todo para que ellas tengan un ingreso y digan, bueno si hay una lucha yo voy, yo tengo, ya generé. Y pues hay facilidad. Teniendo un proyecto entra lo que es que haya dinero. Si no hay dinero tú no te puedes mover.” (Aida, comunicación personal, marzo 2021)

“[Los proyectos colectivos son] para volvernos autosuficientes, para ser así como los compañeros zapatistas. Yo creo que esa es la meta del CIPO más después, aparte de las demandas sociales.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

Durante año y medio se llevaron a cabo capacitaciones para el uso de las máquinas y para la elaboración de moldes, cortes y costura. El principal problema que se presentó fue uno ya mencionado anteriormente y que como hemos visto, constituye una barrera muy importante para la participación de las compañeras. Esto es, el idioma. Las capacitaciones se llevaron a cabo en español por parte de una persona de Oaxaca contratada para ello. Esto diluyó el interés de varias de las compañeras para asistir a las capacitaciones pues lo veían como una pérdida de tiempo. Cuando inició el proyecto solo tres de las 32

podían hacer traducciones para sus compañeras lo cual fue insuficiente y llevó a que la mitad del grupo decidiera dejar de participar en la cooperativa.

El segundo problema fue el gasto que implicaba para las compañeras cubrir la alimentación y hospedaje de la maestra. Como suele ocurrir con las cuestiones de dinero, el grupo responsabilizó a una compañera. En este caso, a Aida, quien había quedado como responsable del proyecto ante la dependencia de gobierno que dio el subsidio, para resolver el asunto. Al no contar ni Aida ni las otras compañeras que habían quedado, con los recursos necesarios para cubrir este gasto, la maestra dejó de ir quedando la capacitación a la mitad.

El tercer problema, también señalado en los apartados anteriores, es la falta de confianza de las compañeras para emprender cualquier tarea a la que no están acostumbradas. En particular cuando una equivocación puede implicar cubrir un gasto, en este caso, ante la posibilidad de descomponer las máquinas y tener que pagar una reparación.

El resultado de todo esto fue que al momento de realizar el Tequio de Saberes, solo la mitad del grupo participaba en la cooperativa, es decir, 15 compañeras, y de esa mitad, solo tres utilizaban las máquinas y hacían moldes. Las demás seguían trabajando únicamente el telar y aportaban las piezas que estas tres compañeras les pedían. Actualmente Aida sigue como responsable del taller pues ninguna otra compañera quiere asumir el cargo. Las otras 12 compañeras que participan en la cooperativa siguen sin animarse a aprender a utilizar las máquinas lo cual hace que la producción sea poco constante. Si por algún motivo las compañeras que aprendieron a usarlas no tienen tiempo de hacer trazos o coser prendas, el taller se cierra hasta que alguna de ellas pueda asistir.

Lo anterior ha hecho que las ganancias sean mínimas y el esfuerzo por mantener el espacio muy grande. A pesar de ello el ánimo no se ha perdido. Aunque muy deficientemente el taller sigue funcionando y algunas de las compañeras, siguen pensando formas de que el trabajo se levante.

La organización en este asunto tampoco se mete. Mantiene la postura de que cada comunidad debe poner su esfuerzo y crear sus acuerdos para sacar adelante los proyectos. Desde el CIPO-RFM se apoya consiguiendo el recurso, las compañeras en la comunidad deben poner el interés porque las cosas funcionen. Durante el trabajo ampliado con las representantes de otras comunidades, socializamos la situación de la cooperativa y de ello surgieron una serie de propuestas y reflexiones para conseguir que este, y los otros proyectos que se están desarrollando en otras comunidades, puedan funcionar. De estas reflexiones surgieron tres elementos principales sobre los cuales las compañeras dicen, hay que poner atención. Estos son la solidaridad entre compañeras, la comunicación y difusión de los trabajos y seguir concientizando de a donde se quiere ir con estos proyectos.

Respecto al primer elemento la compañera Regina comenta lo siguiente:

“Cuando hablamos de que no trabajamos iguales pues luego surge lo que comenta la otra compañera. En el sentido de que lo hemos visto en la práctica y nomás te está observando si realmente lo va a hacer o no lo va a hacer y si eres muy lenta ya viene la pedrada encima de ti. Y eso te descontrola. No así si nos invita, sabe qué compañera, vamos a platicar bonito, no descontrolamos el equipo. Vamos a trabajar unidamente. Pero con la mente siempre positiva porque aquella persona que nada más está para destruir no se quiere de sí misma pienso yo. Nosotros tenemos nuestro autoestima y nuestro autoestima nos eleva del más allá. Y por eso debe uno de trabajar con ese recurso para después poder jalar a ella, jalar a ella, jalar a ella, ¿no? Y así de esa manera se solidariza la gente. Forma un compacto firme y una que lleva la idea de nada más avienta para allá avienta para acá, ese no tiene nada de futuro, no tiene nada de

principio positivo. Entonces con ese tipo de persona no se puede trabajar porque al contrario distorsiona. Y si queremos hablar de productividad debemos jalar parejo los equipos. Porque el recurso que se va a recabar es poquito para ella, poquito para acá, tenemos para comprar las cosas que se requiere para que incremente lo que queremos hacer.” (Regina, comunicación personal, marzo 2021)

Las compañeras comentan que es empezar desde lo individual y animar a las otras compañeras enseñándoles lo que una sabe sin esperar nada a cambio;

“Tú ya le das esa idea de que ella puede hacer su propio negocio. Sin ser egoísta, tú te desprendes de lo que te costó y le das esa idea pero tú le enseñas. Ella aprende, ya teje una, dos, tres servilletas de diferentes puntos y ya lo vende. ¿Qué hiciste? Que ya le ayudaste a salir del bache que tenía, ya le ayudaste a crecer su economía, por lo menos si nada más dependía de la cosecha pues ya tiene otro modo de recaudar, otro ingreso. En cierto punto si ella se anima pues ya viene. Pero empiezas tú por enseñarle sin esperar algo a cambio tú le enseñas. Así mismo en cualquier proyecto que tú le enseñes a la otra, de poco a poquito ya se forma como un colectivo pues. Ya en un cierto punto ya se animan y se arman de esa idea y ya solitas se juntan y arman cualquier trabajo. Entonces es empezar desde individual.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

Aquí surge el otro elemento que es la concientización que se tiene que hacer con las compañeras para que vean más allá de su bienestar propio;

“Las comunidades cada quién tiene su tierra, entonces al trabajar por ejemplo con tu vecina, con tu amiga, hacemos un equipo, muchas tendrán esa visión de querer trabajar en equipo, pero qué pasa hay muchas mujeres de que son conformistas. Se conforman de lo que le da el marido, con esa idea de que ellas tienen que cuidar a sus hijos, que ellas tienen que lavar, que hacer la comida. Entonces sí hay una que las motiva, bueno, pues vamos a sembrar chiles, por ejemplo, mira yo tengo tierra, está cerca del río. Ellas a lo mejor se van a animar en el momento, van a ir uno dos días, peor la otra se desanima porque ellas no hacen conciencia de decir bueno, pues trabajo pero igual voy a ganar, vendo y saco pues. Y es por eso de que luego no se hace eso porque una da más y una da menos. Y la

que da más se enoja y no se solidariza y decir bueno pues. O tener esa visión de que si ellas ya vimos este proyecto y no quisieron trabajar, decir bueno pues qué les motiva, ¿no? Buscar qué les motiva a las otras.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

“Digamos que como prioridad yo creo que los compañeros toman la demanda social y no la demanda de justicia o salud o así. Como dice la compañera, tratar de hacer conciencia en la gente de que el CIPO va más allá de esas cosas. Entonces tratar de para lograr lo de la cooperativa salir de nuestra zona de confort sino ver más allá de lo que ya tenemos, superarlo y llevarlo a cabo más que nada, pero para eso se necesita yo creo que el mismo grupo se ponga de acuerdo y darse ánimo. Porque de qué sirve que tú estés al frente dando la cara si el grupo no te respalda.” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

Las compañeras hablan mucho de *“tener una misma visión de que todas quieran lo mismo”, “que estén de acuerdo en hacerlo”,* pero plantean que es sumamente complicado porque no hay forma de que se pongan de acuerdo, sobre todo con las compañeras de mayor edad pues como dicen las más jóvenes, *“no aceptan ideas modernas”;*

“Yo pienso que cuando digamos tiene uno el ánimo de trabajar en equipo uno se organiza. Pero también ahí influye la diferencia de edad. Yo lo digo por mi grupo. ¿Por qué? Porque ahí las señoras digamos ya tienen un patrón así ya arraigado de seguir los mismos patrones así, entonces ellas quieren que uno como joven repita lo mismo. No aceptan que uno ya se esté superando y tenga ideas modernas para aportar al equipo, al grupo y entonces así mejorar la productividad, ¿no?” (Itzel, comunicación personal, marzo 2021)

“La disponibilidad de las personas mayores como dice Itzel de que las señoras grandes están muy arraigadas o piensan de esa manera como las personas del pueblo que ¿por qué ellas? Yo siento que eso te limita. O sea, sí se puede con dos o con tres sí se puede, sería cuestión nada más de mucha paciencia porque no todo se va a hacer a la voz de ya. Entonces como que paciencia y mucha dedicación de tiempo más que nada. Por lo que he visto allá con mis

compañeras sí hemos tenido diferencias pero a pesar de eso hemos ido al taller y lo que cada quien sabe hacer ya lo hace. Más allá de la diferencia pero sí se platica, desde ahí lo veo entonces yo me baso que sí se puede. Nada más sería cuestión de tiempo y paciencia con las compañeras que no tienen ese tiempo para dedicar estar con las compañeras.” (Sofía, comunicación personal, marzo 2021)

Estos tres elementos plantean las compañeras que se pueden lograr si se trabaja como organización y que para ello se necesita honestidad y humildad. De manera más radical algunas plantean que el CIPO-RFM debería quitar los proyectos individuales y dejar solo colectivos como viveros y capacitación.

“Es más meter a las comunidades esos proyectos productivos de siembra, de textil, de su barro. Cómo para que no se pierda y genere. Y tienen que aprender a trabajar en equipo. Aprender a escuchar para que sean escuchados entre ellos mismos pues. En lo que crece esto pues ya pueden lo que es la ganancia pueden comprar más maquinaria para que crezca la producción. Cuando logren en equipo eso, hasta cada una ya puede tener su propia máquina y ya pueden trabajar individual y no tener envidia porque una tenga más modelos. Sino simplemente de juntarse después todas y buscar cómo con apoyo de la organización en cómo vender los productos. Porque ya trabajamos juntas, crecimos juntas y cada quién tiene lo suyo y la exportación ya pueden hacerlo juntas.” (Natalia, comunicación personal, marzo 2021)

Lo importante según comentan es involucrarse más en los proyectos para poder atender las problemáticas y el rezago de las comunidades. Si la organización se mete de lleno se puede ver la manera de cómo resolver para formar cooperativas firmes y fuertes. Por eso la importancia de fomentar hasta donde se quiere llegar y a partir de ahí ver como se camina hasta allá.

CAPITULO VII. REFLEXIONES FINALES. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE ECONOMÍAS COMUNITARIAS AUTOGESTIVAS

En el marco de los procesos autonómicos indígenas en México, el presente documento ha sido resultado del acompañamiento al Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón”, una de las organizaciones que forman parte del Congreso Nacional Indígena, en el cual confluyen una diversidad de pueblos originarios cuya lucha es por la autonomía y la libre determinación. Cada una ha construido a partir de sus propias cosmovisiones, senderos y formas de lucha y resistencia que apuntan a la reconstitución de sus comunales y la conquista de la libertad para decidir cómo vivir y construir su futuro.

A través de este ejercicio, nos hemos planteado abonar a la imaginación de formas orgánicas y dignas de satisfacer las necesidades individuales y colectivas como un elemento sustancial en la conquista autonómica. Para el CIPO-RFM esto se traduce en la conformación de economías comunitarias autogestivas en los territorios organizados, entendidas estas desde la praxis política de la organización, como alternativas económicas que buscan convertirse en contrapoderes así como empoderar y brindar independencia económica a las compañeras de la organización. En ese sentido, hablamos de economías de raigambre comunitaria, es decir, encastradas en la comunalidad propia de cada pueblo. Ello significa que ninguna será igual a otra pues la colonialidad ha impactado en diversos grados y formas cada territorio.

El punto de partida fue la experiencia situada, no solo en términos espacio-temporales, sino en las corporalidades particulares de quienes luchan y resisten. En este caso, las compañeras magonistas del CIPO-RFM. Su

condición de género, clase y raza configura una triple opresión que hemos intentado reflejar a lo largo del documento, la cual delimita en grado mayúsculo, el marco de acción para la construcción de otros mundos posibles. A pesar de ello, los pueblos resisten. Lo han hecho por más de 500 años. Ello se debe a la gran capacidad de adaptación que tienen, pero también a la fuerza de las cosmovisiones e instituciones comunitarias para asegurar la reproducción social de la vida aun en las peores condiciones.

Es a partir de este sistema de saberes y prácticas construido sobre las instituciones y cosmovisiones de los pueblos, que se puede imaginar la reconstitución y libre determinación para la construcción de vida digna en los territorios. La potencia de estos en cuanto conjunto prefigurativo de otras economías en este caso, no puede existir sin un cuerpo que la contenga (Gago, 2020). De ahí la propuesta de reflexionar en torno a la relación de este sistema comunal de saberes, prácticas e instituciones, con la praxis político-organizativa del CIPO-RFM, desde la cual se define un horizonte autonómico y se propone la configuración de un cuerpo colectivo para caminar hacia este.

Con base en lo anterior, en este capítulo final presentamos los principales resultados de esta reflexión colectiva, no como la conclusión de algo, sino como el inicio de un proceso que es de largo aliento y cuyo ritmo lo definen los pueblos, quienes ponen el cuerpo día a día en esta lucha que es por la vida.

7.1 MATRIZ DE DOMINACIÓN

La crisis en la que se encuentra el proyecto civilizatorio occidental y la negligencia de quienes ostentan el poder por perpetuar el capitalismo, ha profundizado la violencia y explotación de la vida y los territorios. Para ello se sirven de una diversidad de estrategias que configuran dispositivos expropiatorios en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. Estos constituyen a su vez una matriz de dominación que se estructura en distintos niveles como el personal y comunitario, entre los cuales los dispositivos operan a partir de la persuasión o forzamiento de los individuos.

En la región triqui se encontró que operan todos los elementos que constituyen el dispositivo expropiatorio que las politólogas Composto y Navarro (2014) y Calveiro (2019) asocian con el ciclo actual de acumulación de capital. Ello se ve reflejado en la convulsiva problemática sociopolítica que ha permeado la región desde hace más de tres siglos.

En particular, en San Martín Itunyoso operan mecanismos asociados con la legalidad institucional, la legitimidad, la cooptación, la normalización, la optimización de las diferencias y la acumulación por desplazamiento, entre los cuales se teje una red desde la cual se organizan las relaciones sociales acorde a los intereses políticos y económicos de los grupos de poder que ejercen a nivel local y estatal principalmente. Las principales expresiones de este dispositivo son la marginación y migración forzada como principales elementos que abonan al proceso de acumulación por desposesión y desplazamiento, y el clientelismo político, como expresión de la cooptación en el marco de la legalidad institucional.

La normalización de la migración y el clientelismo, se evidenció en la importancia que estas tienen para la comunidad, como modeladoras de las relaciones sociales en el territorio y como prácticas económicas para la satisfacción de necesidades individuales. La participación de la mujer en estas prácticas es cada vez mayor y se da en un marco de oportunismo político y económico. Entre las principales consecuencias que identifican las compañeras son los conflictos intracomunitarios que llegan a distanciar familias o a provocar riñas y asesinatos.

Desde los partidos y organizaciones afiliadas a estos, se ejerce intimidación y violencia hacia quienes no se ajustan o aceptan participar de estas prácticas. Es el caso de compañeras que forman parte del CIPO-RFM, quienes narran la manera en la que son condicionadas y obligadas a afiliarse a algún partido a cambio del acceso a firmas y sellos del ayuntamiento.

El conjunto de expresiones que constituyen el dispositivo expropiatorio, apuntan a moldear los cuerpos e identidades de quienes habitan los territorios. En este caso, en el marco del régimen de optimización de diferencias, es posible leer las opresiones que viven las compañeras en relación con lo que desde el feminismo comunitario se denomina patriarcado ancestral. Si bien desde las reflexiones colectivas no fue posible definir de manera clara la influencia que ha tenido o no la estructura ancestral de organización social del pueblo triqui en la normalización de la violencia y exclusión de la mujer. Sí se pudo encontrar que es desde el entronque patriarcal entre estructuras precolombinas y el colonialismo, que se habilitan prácticas que objetivan a la mujer a partir del sistema de valores y creencias vigente.

La existencia de una relación entre cómo la explotación de los territorios comunitarios implica violentar el cuerpo como territorio primero de conquista,

también se visualizó en relación a las formas en que las mujeres se vinculan con el territorio. Nos dimos cuenta que no es desde la posesión sino desde la apropiación cotidiana de éste, que se crea una relación más profunda con el territorio-tierra y que los procesos de desplazamiento como el fenómeno de la migración forzada, afecta directamente este vínculo y la manera en que se co-construye desde la colectividad en la vida cotidiana.

La relación establecida entre los cuerpos individuales y colectivos en un marco donde operan de manera permanente los dispositivos expropiatorios no siempre es amable pues se construye en un contexto de necesidades mínimas no satisfechas. En este escenario se configuran conexiones entre diversas formas de poder, sean estatales o empresariales; públicas o privadas, que encaran las mujeres indígenas. La matriz imbricada de estas múltiples dominaciones se expresan, siguiendo a Palacios Luna y Ballard de Volo (2017) como violencia cotidiana, estructural y simbólica, cuya expresión particular está determinada por los elementos antes referidos.

Todo lo anterior define la matriz de dominación presente en el territorio triqui de San Martín Itunyoso, y delinea las condiciones concretas sobre las cuales se configura actualmente el quehacer político del CIPO-RFM en esta comunidad. Dentro de este marco es que debemos leer los esfuerzos que las compañeras magonistas llevan a cabo por configurar las bases para la construcción de economías comunitarias autogestivas.

7.2 LA POTENCIA TRANSFORMADORA

La reflexión en torno a las potencialidades para la construcción de economías comunitarias autogestivas se llevó a cabo a partir de analizar y problematizar dos grandes elementos constitutivos de la experiencia organizativa de las compañeras magonistas del CIPO-RFM. El primero fue el conjunto de saberes y prácticas asociadas a las instituciones económicas comunitarias y la comprensión y apropiación particular de las compañeras magonistas. El segundo, la praxis organizativa sobre la cual el CIPO-RFM define las formas de lucha y construcción colectiva.

Saberes, instituciones y prácticas comunitarias

Como se señaló anteriormente, existe un reconocimiento a las instituciones comunitarias así como las prácticas y saberes asociadas a ellas, como prefigurativas de nodos de potencialidad emancipatoria. Lo anterior en relación a los principios y racionalidades que devienen de configuraciones sociales ancestrales que parten de una concepción integral de la vida. Esta característica confluye con la concepción sustantiva de lo económico, que desde América Latina se ha venido reivindicando en relación a una serie de prácticas definidas de la economía social y solidaria.

Ello fue importante porque permitió hacer uso de un enfoque de análisis que es el de la economía mixta, y que permite diferenciar los tres sectores de la economía realmente existente en un territorio. Estos son el empresarial, el público estatal y el popular. Desde este enfoque fue posible detallar algunos elementos constitutivos de la matriz de dominación y visualizar a partir de la

configuración particular que adquiere el proceso de satisfacción de necesidades individuales y colectivas, el conjunto de saberes y prácticas que se despliegan en torno a las instituciones económicas comunitarias y la forma particular en que las compañeras los apropian y vivencian.

Este análisis permitió configurar la esfera de la economía popular en la cual vimos que convergen una diversidad de prácticas, algunas desde lógicas individualistas e instrumentales, otras solidarias y cooperativas. Lo primero a señalar es que los saberes y prácticas comunitarias no se presentan de manera aislada y pura en el entramado comunitario, sino como un elemento más que las compañeras ponen en circulación con el objetivo de satisfacer sus necesidades individuales y colectivas. Este marco amplio es lo que constituye el fondo de trabajo del grupo de mujeres magonistas, en el cual se concentra el conjunto de capacidades, habilidades, destrezas, conocimientos y energía con las que cuenta el grupo.

A partir de las reflexiones colectivas podemos decir que este fondo de trabajo estaría compuesto por:

- Conocimientos y saberes de la tradición original (medicina tradicional, trabajo de la tierra, telar de cintura).
- Formas colectivas de trabajo (cooperativas de trabajo, tequios comunitarios, comités)
- Formas comunitarias de autogobierno (sistema de cargos)
- Expresiones de la identidad (idioma, huipil, fiesta)
- Formas de intercambio y adquisición de bienes (trueque, venta de artesanías u hortalizas)
- Gestión colectiva de recursos (movilizaciones, plantones, marchas)
- Ingresos obtenidos por la renta de mano de obra (migración forzada)
- Ingresos obtenidos de programas sociales.

La mayoría de estos elementos se llevan a cabo de manera autogestionada y tienen sus raíces en instituciones comunitarias, las cuales como pudimos

documentar están muy debilitadas en relación a su potencialidad para la satisfacción de necesidades. Veíamos que el debilitamiento o fortalecimiento de estos elementos está directamente relacionado con la intensidad con que opera la colonialidad en los territorios. Con la correlación de fuerzas que se establece entre el Estado y las luchas organizadas. Y en medio, con la capacidad de adaptación y reconfiguración de los pueblos y sus estructuras.

Las instituciones que se trabajaron fueron 1) la asamblea comunitaria, 2) el sistema de cargos, 3) el tequio, y 4) el trueque. De estas, las que están vinculadas con el ejercicio del poder y la toma de decisiones, son las que se han visto más afectadas, como son la asamblea comunitaria y el sistema de cargos. La primera ha sido cooptada en su totalidad por los partidos políticos, la segunda ha sido absorbida por la estructura municipal que funciona a partir de puestos remunerados por el ayuntamiento. De esta última, solo las mayordomías y los comités se mantienen y aunque tienen funciones importantes para la reproducción social de la vida, no tienen incidencia en el ejercicio de los recursos públicos ni la redistribución de estos a partir de servicios públicos para la población.

Las otras dos instituciones que son el tequio y el trueque se ejercen de forma más extendida en la comunidad aunque como mencionaban las compañeras, ambas se han debilitado debido a la monetización de la economía comunitaria.

La manera en que las compañeras participan de estas instituciones configura el sistema real de saberes y prácticas con que ellas cuentan en este momento, para movilizar y poner en función de los objetivos colectivos que se definan, como puede ser en este caso el funcionamiento de la Cooperativa textil, o en un largo plazo, la configuración de economías comunitarias autogestivas. Al respecto señalamos que anteriormente las mujeres eran excluidas de los

espacios colectivos de toma de decisiones. Salvo el trueque y el tequio, la participación de las mujeres en la asamblea solo era permitida para aquellas que eran viudas, y en el sistema de cargos, definitivamente no tenían posibilidad de participar.

La reciente participación de las compañeras en estos espacios, ha ocurrido en este contexto de debilitamiento de las instituciones y en ausencia de un referente organizativo comunitario previo diferente que defina en algún grado las pautas de comportamiento. Tenemos entonces que las mujeres actualmente participan en una asamblea corrompida y cooptada por partidos políticos donde lo único que tienen permitido es levantar la mano para votar por algún u otro candidato. Algunas mujeres mestizas que viven en la comunidad han sido elegidas para el cargo de secretaria aunque como mencionábamos, esto ya es un puesto remunerado.

Lo que se observó de lo anterior es que las compañeras no tienen la experiencia real de participar políticamente en espacios colectivos. Ello se visualizó en el miedo asociado a equivocarse o hacer las cosas mal. Que su equivocación conlleve a tener que pagar o reponer algo económicamente. El desinterés de participar en las actividades colectivas al no ver un beneficio personal inmediato. Muy poca experiencia de autogestión colectiva en el marco de los trabajos de la organización. La falta de confianza de asumir cargos y responsabilidades relacionada principalmente con la barrera tan grande que significa para ellas el no saber leer y escribir en español.

Finalmente respecto a este punto, es importante rescatar el papel que juega el tequio en la comunidad y principalmente en el marco de los comités, espacios que a pesar de ser menores en términos de autoridad, son los que brindan una mayor posibilidad a las compañeras de ir practicando formas de

autoorganizarse y tomar responsabilidades como presidenta, secretaria o tesorera dentro de estas pequeñas estructuras.

Praxis político-organizativa del CIPO-RFM

Si los saberes, instituciones y prácticas comunitarias constituyen un punto de anclaje posible para la configuración de otras economías en los territorios, por sus capacidades de reproducción social de la vida, con base en principios de integralidad y complementariedad que pueden apuntar a procesos solidarios y cooperativos, la praxis organizativa que se ejerce en el marco de organizaciones libertarias como el CIPO-RFM, o aquellas que suscriben el proyecto autonómico como horizonte político, constituyen el otro elemento. Ello lo podemos afirmar a partir del ejercicio realizado en la presente investigación, pues sus esfuerzos apuntan principalmente, a la configuración y fortalecimiento de sujetos políticos actuantes, capaces de instituir otras formas de relacionarse socialmente y empujar de manera colectiva, la reconstitución de los pueblos y sus territorios.

Como vimos, la organización intenta procesos democráticos de toma de decisiones, de autogestión y satisfacción colectiva de necesidades. La crítica al sistema capitalista y patriarcal, así como al Estado cómplice, está presente en todos los discursos, marchas, talleres, etc. Desde cualquier actividad que planifica la organización, se busca plantear estos puntos. Sin embargo como pudimos ver, la manera en que el quehacer político es aprehendido por las compañeras, influye en las capacidades reales de transformación, no solo de sus sistemas comunitarios, sino de ellas mismas como sujetos capaces de desplazar los límites para construir otras realidades.

Las apreciaciones en torno a esta potencia las pudimos comprender a través de los procesos de apropiación de horizontes y el funcionamiento de la estructura organizativa. Sobre el primero podemos decir que a 13 años de retomar la reconstrucción colectiva del proyecto político autonómico, existe un grupo de compañeras de varias comunidades que han trascendido su participación en la organización a partir de la experiencia y la adquisición de responsabilidades dentro de la estructura territorial de la organización. Sin embargo también se observa que esta posibilidad de involucrarse más en el proceso organizativo está fuertemente definida por el idioma y el acceso y empoderamiento que les da a las compañeras, hablar español.

En el caso de Itunyoso, el grueso de las compañeras de base, sigue participando por una necesidad inmediata y material que tiene que ver con la situación de alta marginación que viven en su comunidad, y según comentan el resto de compañeras representantes, la situación se repite en sus comunidades.

Respecto al segundo punto, las compañeras señalaron una carencia grande en torno a las responsabilidades y tareas que cada instancia de la organización, debe realizar. Esta situación es más comprensible desde el marco amplio del desarrollo de la organización que como señalamos, ha sido foco de represiones por parte de los gobiernos estatales, de manera permanente. Aunado ello a la represión y problemáticas locales que se viven en cada comunidad, configura un escenario sumamente adverso para la construcción de alternativas. El fortalecimiento de la estructura de la organización, parece ser considerada por las compañeras como una necesidad para concientizar a las demás sobre los motivos de trabajar juntas y los objetivos de la organización, que como dicen, va más allá del cuarto, del baño y del panel.

En este marco podemos decir que existe una potencia transformadora en tres sentidos:

La potencia de resistir y permanecer en relación con el fortalecimiento de las prácticas y saberes comunales. La permanencia de la organización en el territorio, constituye una posibilidad e invitación permanente de construcción de otras realidades, dignas, justas y libres. Habilita condiciones, aunque sea mínimas, para la praxis cotidiana desde las propias mujeres de otras formas de organizarse para la satisfacción de necesidades tanto individuales como colectivas. Constituye una resistencia viva y actuante al sistema hegemónico dominante y sus prácticas clientelares. Significa una posibilidad de construcción de alternativas económicas de raigambre comunitaria con la potencialidad de configurarse a partir de los imaginarios propios y acuerdos colectivos que desde la experiencia adquirida, vayan generando las compañeras.

Para el caso de Itunyoso no podemos decir a partir de lo que aquí se presentó, que desde la praxis política que empuja la organización es posible fortalecer todas las instituciones comunitarias en este momento. Como señalamos la configuración actual de esta es resultado de un proceso de colonización de cientos de años, la reconstitución de estas requiere un trabajo fino y continuo desde quienes habitan el territorio. Sin embargo, el empoderamiento de compañeras de la comunidad es un factor importante que bajo ciertas condiciones, puede empujar procesos comunitarios más amplios de toma de decisiones como ha ocurrido en otras comunidades donde está la organización.

La potencia de la palabra y del encuentro en relación con los procesos de empoderamiento de las compañeras y que se puede ver reflejado en el aprendizaje que van generado en torno a la toma de decisiones y el ejercicio de cargos. Como retomábamos de Ouviaña (2013), las prácticas y formas de

construcción política cotidiana, prefiguran en pequeña escala, nuevas formas de sociabilidad y subjetividad, que en la medida en que puedan emerger como un poder alternativo podrán conquistar hegemonía entre las prácticas sociales (Quijano, 1998, Esteva, 2019). La diversidad de propuestas que expusieron las compañeras para superar los desencuentros entre sus realidades y la libertad, da cuenta de la potencia subjetivada e instituyente que se encuentra en marcha y reconfigurándose constantemente a partir de la praxis política de las compañeras.

La potencia de la comunidad como el sujeto potencialmente autónomo, cuyo ejercicio opera en diversas escalas como puede ser la comunitaria o la estatal nacional en el marco de un movimiento social más amplio. Como el cuerpo en el cual la potencia se arraiga y materializa.

Estos elementos y su confluencia con el conjunto de saberes y prácticas comunitarias prefiguran experiencias de auto-organización, autogobierno y autogestión como formas autónomas que pueden ser pilar de procesos colectivos como son las economías comunitarias autogestivas. Los alcances de estos procesos están íntimamente relacionados con los límites que impone el sistema hegemónico a la praxis política. En particular en el caso de las compañeras magonistas, quienes están sujetas a una triple opresión en el marco de un sistema normativo socialmente aceptado, no solo en su comunidad, sino fuera de ella.

Ya decía Cubillos (2015) que si los sistemas de dominación se dan interseccionalmente, las prácticas de resistencia deben ocurrir del mismo modo. Agregamos que esta interseccionalidad de la lucha debe nacer de las experiencias situadas y particulares y en diálogo con otras, porque algo que es muy real y que señala la compañera Lola es que *“las decisiones y los ritmos los*

tiene que definir cada pueblo porque los conflictos que la lucha genera ahí se quedan.” Si no se pone atención en la situación de cada comunidad difícilmente va a caminar cualquier propuesta por muy emancipadora que sea. El esfuerzo que ello demanda es mayúsculo, las compañeras lo resumen en una frase, “Obtienes una libertad, te vuelves libre en pensamiento pero pierdes libertad también cuando tú ya tienes esa visión porque muchas personas van a depender de ti”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, C. A. (2012). Movimientos antisistémicos: pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI.
- Amin, S. (2009). ¿Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis?
- Ander-Egg E. (1991), El taller, una alternativa de renovación pedagógica, Ed Magisterio del Río de la Plata, Argentina.
- Arancibia, I. (2013). Necesidades del capital o necesidades de la vida. *Argumentaciones desde la economía del trabajo*, UNGS.
- Argueta, V. A. (1997) El diálogo de saberes, una utopía realista, en *Integra Educativa* Vol. V / N° 3, 1997
- Avendaño A. (2015), Fiesta del Dios del Rayo, Lengua y cultura triqui, disponible en <https://lenguayculturatriqui.wordpress.com/2015/04/08/fiesta-del-dios-del-rayo/>
- Barabas M. (2014), La territorialidad indígena en el México contemporáneo, Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 46, N° 3, 2014. Páginas 437-452, disponible en <https://www.jstor.org/stable/24588463>
- Bárcenas, F. L. (2016). Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos. *El cotidiano*, (200), 60-75.
- Baronnet, B., Bayo, M. M., Stahler-Sholk, R. (Eds.) (2011). *Luchas" muy otras": zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Bartra, A. (2013). Crisis civilizatoria 25-72. en *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Coord., Raúl Ornelas, primera edición, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2013.
- Bastidas, F., Torrealba, M. (2014). Definición y desarrollo del concepto "proceso de invisibilización" para el análisis social. Una aplicación preliminar a algunos casos de la sociedad venezolana. *Espacio Abierto*, 23(3),515-

- 533.[fecha de Consulta 9 de Diciembre de 2020]. ISSN: 1315-0006.
 Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=122/12232258007>
- Boff, L. (2011). ¿Crisis terminal del capitalismo?. Archipiélago. *Revista Cultural de Nuestra América*, 20(74), 4.
- Boltvinik, J. (2004). Políticas focalizadas de combate a la pobreza en México. El Progreso/Oportunidades. En Boltvinik y Damián (Ed.) *La pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos* (pp.315-347), Siglo XXI editores, México, 2004.
- Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, 117-136.
- Cabnal, L. (2010 bis). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias Catalunya.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de rebelión*, 116.
- Cadena, B. F. (2005). De la economía popular a la economía de solidaridad. El Colegio de Tlaxcala A.C.
- Caillé, A. (2009), Sobre los conceptos de economía en general y el de economía solidaria en particular, en Coraggio, J. L., Caillé, A., Laville, J. L., & Ferraton, C. (2009). ¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo. *CICCUS*.
- Calveiro, P. (2019) Resistir al Neoliberalismo: comunidades y autonomías, CDMX, Siglo XXI.
- Cámara de Diputados (s.f). Introducción. División de Economía y Comercio. Recuperado de <http://www.diputados.gob.mx/sia/intranet/sia-dec-iss-07-05/anualizado/intro.htm>
- Cano A. (2012), La metodología de taller en los procesos de educación popular., ReLMeCS, julio-diciembre 2012, vol. 2, nº 2, pp. 22-52. ISSN 1853-7863, disponible en <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/>
- Carlsen L. (1999), Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición, Chiapas 7, disponible en <http://www.revistachiapas.org>

- Castañeda, P. (2008). Metodología de la investigación feminista. *Guatemala Centro de Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIIHC). Universidad Autónoma de México–Fundación Guatemala.*
- Castellanos Guerrero, A. y López y Rivas, G. (1997). Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos. *Alteridades*, 7 (14)145-159, ISSN: 0188-7017. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74745549010>
- Cattani, D. A. comp (2004). *La otra economía*. Buenos Aires: Altamira.
- Ceceña, A. E. (2002). *Estrategias de dominación y planos de construcción de la hegemonía mundial*. CLACSO.
- Ceceña, A. E. (2013). Subvertir la modernidad para vivir bien. *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, 91-128.
- Césaire, A. (2006). *Discursos sobre el colonialismo* (Vol. 39). Ediciones Akal.
- Christoffoli, P. & Novaes H. (2012), A economía solidária e a autogestao no Brasil contemporâneo, en Marañón Pimentel, B. (2012). Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. *Una perspectiva descolonial*, CLACSO, 2012.
- CIPO-RFM (2002), Principios del Consejo Indígena Popular de Oaxaca “Ricardo Flores Magón”, Nuestro Camino, recuperado el 03 de enero de 2020 de, <https://www.nodo50.org/cipo/principios.htm>
- Collin H.L. (2012). Economía Solidaria: ¿Capitalismo moralizador o movimiento contracultural? *Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala*.
- Collins, P. H. (1990). Black feminist thought in the matrix of domination. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, 138(1990), 221-238.
- Colmenares E. (2012), Investigación-acción participativa: una metodología integradora del conocimiento y la acción, *Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación*, Vol. 3, No. 1, 102-115 ISSN: 2215-8421
- Composto, C., Navarro M. L. (comp) (2014). *Territorios en disputa: despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.

- Consejo de Desarrollo Municipal (s/f), Plan de desarrollo San Martín Itunyoso 2011-2013, disponible en https://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/11_13/240.pdf
- Consejo de Desarrollo Municipal- CDM (s.f). Plan de Desarrollo San Martín Itunyoso 2011-2013.
- Coraggio J.L. (2010). Pensar desde la perspectiva de la economía social, En Cittadini, R., Caballero, L., Moricz, M., y Mainella, F. (Comp.). *Economía social y agricultura familiar: hacia la construcción de nuevos paradigmas de intervención*. (29-44). Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Coraggio, J. L. (2000). *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*. Editorial Abya Yala.
- Coraggio, J. L. (2002). La economía social como vía para otro desarrollo social. Biblioteca Virtual TOP sobre Gestión Pública - www.top.org.ar/publicac.htm
- Coraggio, J. L. (2007). El papel de la Economía Social y Solidaria en la Estrategia de Inclusión Social. *FLACSO y SENPLADES, Quito*, 10-13.
- Coraggio, J. L. (2009), Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina, en Coraggio, J. L., Caillé, A., Laville, J. L., & Ferraton, C. (2009). ¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo. *CICCUS*.
- Coraggio, J. L. (2009bis). Hacia un registro de actores (organizaciones socioeconómicas) y efectores de economía popular solidaria.
- Coraggio, J. L. (2013). Las tres corrientes de pensamiento y acción dentro del campo de la economía social y solidaria. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais (RBEUR)*, 15(2), 11-24.
- Crenshaw, K. (1991), "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color", *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1.241-1.299
- Cubillos A. J. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora revista internacional de ética y política*, (7), 119-137.

- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* (Col), (26) 92-101 ISSN: 0121-7550. Recuperado el 8 de Diciembre de 2020 de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1051/105115241010>
- De Marinis N. (2009), Entre la guerra y la paz. La intervención política partidista, el conflicto armado y la autonomía como paz entre los Triquis de San Juan Copala, Oaxaca., Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología Social., CIESAS 2009.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Díaz Gómez, F. (2004). Comunidad y comunalidad, *Culturas Populares e Indígenas*, 365-373. Recuperado de: <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>.
- DiCanio, C. (2019). Aspecto verbal en triqui de Itunyoso. Estudios fonológicos de idiomas mixtecanas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durazo H. (2011), Clientelismo y democracia en Oaxaca, *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura* 17/ENERO-JUNIO DE 2011, disponible en https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/1258/pdf_59
- Dussel, E. (2006), Presentación, en *Redes de colaboración solidaria. Aspectos económico-filosóficos: complejidad y liberación*, UACM, 2006.
- Esteva, G. (2019), Caminos de autonomía bajo la tormenta, en Gaya Makaran, Pabel López, Juan Wahren (coords) (2019), *Vuelta a la autonomía: debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*, 1ª ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo; Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones, 2019.
- Fabre, P., Danú, A., y Yeste Santamaría, S. (2012). Deconstruir la globalización desde la economía solidaria. *Revista de Paz y Conflictos*, (5) 93-119 ISSN: Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205024400005>
- Fals Borda, O. (1981) *La ciencia y el pueblo, nuevas reflexiones sobre la investigación – acción*, Fals Borda, 1981, Antología Orlando Fals Borda.

- Federicci, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- Freire, P. (1979), *Pedagogía del oprimido*, 2da ed. México Siglo XXI, 2005.
- Fuentes, W. L., (2019), *Autonomías indígenas: resistencias y luchas por el reconocimiento en Nicaragua y México*, 1ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo, 2019.
- Gago, M. V. (2019). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños.
- Gaiger, L.I. *Sentido e possibilidades da economia solidaria hoje*, in Kraychete, G; Lara, F; Costa, B. (Org.). *Economia dos setores populares: Entre a realidade e a utopia*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Capina; Salvador: CESE: UCSAL 2000.
- García, R. (2006). *Sistemas complejos: Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca (2019). Decreto núm 884.- Mediante el cual aprueba el presupuesto de egresos del Estado de Oaxaca para el ejercicio fiscal 2020. Recuperado de: https://ceaco.finanzasooaxaca.gob.mx/pdf/transparencia/2020/inf_adicional_PPE/pdf/DECRETO.pdf.
- Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca (2019bis). Decreto 898.- Ley de ingresos del municipio de San Martín Itunyoso, Distrito de Tlaxiaco, Oaxaca, para el ejercicio fiscal 2020. Recuperado de: https://docs64.congresooaxaca.gob.mx/documents/decrets/DLXIV_0898.pdf.
- Gonzales C. (2003), *Colonialismo Interno (una redefinición), Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, UNAM.
- Grieta (2019), *Los costos de la agricultura de exportación en Baja California*, Colectivo Grieta, medio para armar. Recuperado de: <https://www.grieta.org.mx/index.php/2019/06/19/los-costos-de-la-agricultura-de-exportacion-en-baja-california/>

- Guerra, P. (2007). ¿Cómo denominar a las experiencias económicas solidarias basadas en el trabajo? Diálogo entre académicos latinoamericanos acerca de la polémica conceptual. *Otra Economía*, 1(1), 21-27.
- Gutiérrez G. (2014), Escolarización y etnicidad en la región Triqui Alta: La Escuela Primaria Emiliano Zapata, una experiencia de apropiación étnica escolar., Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología Social, CIESAS, México.
- Harvey, D. (2005) El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión, *Socialist register 2004* (enero 2005). Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- Hernández M. (2009). Daj nadure’ sinugun’. Los usos de la lengua Nanj nĩn’ĩn y del español en las comunidades Triquis de Chicahuaxtla, Tesis presentada para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Mayor de San Simón.
- Hintze, S., & Danani, C. (2004). Capital social y estrategias de supervivencia. Reflexiones sobre el capital social de los pobres. *DANANI, Claudia, comp. Política social y economía social: debates fundamentales. Buenos Aires, Argentina, Altamira*, 87-116.
- Huerta Ríos C. (1994). Análisis genético-funcional del sistema de cargos en una etnia en transformación. *Boletín de Antropología Americana*, 30, 37–50. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/40978079>
- IEEPCO (2021), Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018, disponible en <https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018>
- INEGI (2020), Resultados del Censo de Población, disponible en https://www.inegi.org.mx/servicios/widgets_poblacion.html,
- INEGI (2021) Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, San Martín Itunyoso, Oaxaca, disponible en <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/>
- Ishizawa, J. (2017), Comunidades epistémicas para el diálogo de saberes, en Delgado, Freddy; Rist, Stephan (eds.) (2016). Ciencias, diálogo de

saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo. La Paz, Bolivia: AGRUCO-UMSS-CDE

- Laville, JL (2009), Definiciones e instituciones de la economía, en Coraggio, J. L., Caillé, A., Laville, J. L., & Ferraton, C. (2009). ¿ Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo. *CICCUS*.
- Lewin F. & Sandoval C. (2007), Triquis, México: CDI, 2007.
- López Bárcenas F. (2011). Las autonomías indígenas en América Latina. En *Pensar las Autonomías: Alternativas de Emancipación al Capital y al Estado* (pp. 67-102). México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones.
- López Bárcenas. (2009), San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo., UAM-Xochimilco.
- López E. (s/f), Lengua triqui, Universidad Pedagógica Nacional, disponible en http://realin.upnvirtual.edu.mx/images/docs/triq_I_Asesor.pdf
- López Hernández, J. (2019). ¿Transferencias monetarias para el sector agropecuario? Análisis del impacto de Procampo en el medio rural. *Revista Apuntes críticos sobre economía y sociedad*. Vol 0, año 1, Enero – Septiembre 2019. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/479504738/Revista-Apuntes-Criticos-sobre-Economia-y-Sociedad-Vol-0-enero-septiembre-2019>
- López y Rivas, G. (2011). Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México. *Pensar las autonomías*, 107-120.
- Löwy, M. (2013). Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecosocialista. *Caderno CRH*, 26, 79-86.
- Lugo Morones, S. (2002). Agricultura de exportación y complementariedad peninsular. *Revista Comercio Exterior*, Vol 52, Núm 8, Agosto de 2002.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Teoría y pensamiento feminista*.

- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-140.
- Luxemburgo, R. (1913) La acumulación del capital, Germinal, Edicions Internacionals Sedov, disponible en <http://grupgerminal.org/?q=node/450>
- Makaran G., López P., Wahren J. (coords) (2019), Vuelta a la autonomía: debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina, 1ª ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo; Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones, 2019.
- Mance E. (2006), Redes de colaboración solidaria. Aspectos económico-filosóficos: complejidad y liberación, UACM, 1ed.
- Marañón P. B. (2012). Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. *Una perspectiva descolonial*, CLACSO, 2012.
- Marañón P. B. (coord.) (2013). La economía solidaria en México. UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 1ed.
- Marcos, S. I. (2017). Escritos sobre la guerra y la economía política. *Sergio Rodríguez Lascano (Compilador), México: Pensamiento Crítico Ediciones*.
- Méndez Z. & Naumis P. (2015), Terminología del huipil triqui, en XII Congreso ISKO España y II Congreso ISKO España-Portugal, 19-20 de noviembre, 2015, Organización del conocimiento para sistemas de información abiertos. Murcia: Universidad de Murcia.
- Mignolo, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". En: Castro, S. y Grosfoguel, R. (eds.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 25-46). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Central/Siglo del Hombre.
- Miguel Chávez (2016). La venta de la mujer indígena triqui como parte de los arreglos matrimoniales en San Martín Itunyoso y La Laguna Guadalupe, Oaxaca., Tesis para optar por el grado de maestría en Sociología, Línea de Investigación: Sociología Rural, UAM-Azcapotzalco.

- Millán, M. (2013). Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista. *Acta sociológica*, 62, 45-76.
- Moore Torres, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 53, pp. 237-259. <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11Tzul>
- Muñoz, Palomo y Recio (2010), Comunismo libertario y autonomía indígena, en HAOL, Num 21 (Invierno 2010), 111-121, ISSN 1696-2060.
- Navarro, M. L. & Pineda C.(2009), “Luchas socioambientales en América Latina y México. Nuevas subjetividades y radicalidades en movimiento”, en Bajo el Volcán, Puebla, BUAP, N° 14.
- Nieto R. (1976), Microregión Triqui, un programa de desarrollo rural, Comisión del Río Balsas, ENAH, disponible en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A1685>
- Núñez del Prado, J. (2015), Prólogo, en López, P., & Guerreiro, L. G. (2016). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Núñez Membrillo, H. (2021). Los liderazgos dentro de las organizaciones: una revisión teóricoconceptual. Artículo de revista. Inédito.
- Núñez Soto, O. (1995). *La economía popular asociativa y autogestionaria*. Managua: Cipres.
- Ornelas B. R. coord. (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Económicas.
- Ouviña, H. (2008), “Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular”, en VVAA Reflexiones sobre el poder popular, Buenos Aires, El Colectivo.
- Ouviña, H. (2013). La política prefigurativa de los movimientos populares en América Latina. Hacia una nueva matriz de intelección para las ciencias sociales. *Acta Sociológica*, 62, 77-104.

- Palacios L. y Ballard de Volo (2017), (Ab)usos y costumbres: mujeres indígenas confrontando la violencia de género y resignificando el poder., Dossier "Les féminismes en Amérique latine et dans les Caraïbes (XXe-XXIe) : identités et enjeux" Féminismes pluriels, 16 / 2017, disponible en <https://journals.openedition.org/amerika/8165>
- Paredes, J. (2012). Las trampas del patriarcado. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 89-112.
- Paredes, J. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(1).
- Polanyi, K. (1957/2003). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*; trad. de Eduardo I. Suárez., FCE, 2003.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, A. (2007), Colonialidad del poder y clasificacon social, en El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, (comp) Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontifi cia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Quijano, A. (2010). La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/ eurocentrado. *Casa de las Américas*, 50(259-260), 4-15.
- Quiroga D. N. (2009). Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (33),77-89.[fecha de Consulta 9 de Diciembre de 2020]. ISSN: 1390-1249. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=509/50903307>
- Ragazzini, I. y Loritz E. (2018). Instituciones y prácticas económicas comunitarias. Aprendiendo del sistema de reproducción de la vida de los pueblos aymara y mixteco. Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Raymond E. y Sandoval C. (2020), Dioses, Huipiles y Conejos: Tres Canciones Infantiles en el triqui de Chicahuaxtla, *Latin American Literary Review* Volume 47 / Number 93 2020.
- Raymond E., Hernández C., y Sandoval C. (2020), DÀJ GURUGUI' YUMIGUIÌ, De cómo apareció la gente del mundo: Leyenda en Triqui de Chicahuaxtla, *Tlalocan XXV*, pp. 147-212, UNAM 2020.
- Razeto, L. (1993). Economía de solidariedade e organização popular. En Gadotti, M. y Gutierrez, F. (Coord). *Educação comunitária e economia popular* (pp. 34-58). São Paulo: Cortez
- Razeto, M. L. (1999), *La economía solidaria: concepto, realidad y proyecto. Persona y Sociedad, Volumen XIII, N° 2* Agosto de 1999, Santiago de Chile.
- Restrepo A. (1998), Cosmovisión, Pensamiento y Cultura, *Revista Universidad Eafit*. Julio - Agosto - Septiembre 1998.
- Ribera Consuegra, B. (2016). *Comunalidad en la región maya-tseltal de Chiapas: el alcance de la economía social/solidaria para la reproducción del buen vivir tzeltal (lequil cuxlejalil)*. Tesis de maestría. Centros Regionales. Universidad Autónoma Chapingo.
- Rodríguez L. S. (comp), (2017), Subcomandante Insurgente Marcos, escritos sobre la Guerra y la economía política, Pensamiento Crítico Ediciones, 2017.
- Rojas Herrera, J. J. (2019). Aproximación sociológica al significado de los términos: economía popular, economía social y economía solidaria en México. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (39), 61-73.
- Rosas S. (2016), El papel de la artesanía textil Nanj Ni 'in (Triqui) en el desarrollo económico y cultural de Chicahuaxtla, Oaxaca., UAM-Xochimilco.
- Sánchez, M. (2005). Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas. *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, 24(7).

- Sandoval M. (s/f), Maíz y Dios del Rayo, disponible en www.triquis.org/html2/maiz-dios-del-rayo/
- Sarria Icaza, A. M., Tiriba L. (2004), Economía Popular, en Cattani, Antonio David, comp (2004). *La otra economía*. Buenos Aires: Altamira.
- Schujman, M. (2014), Introducción a la economía social y un primer abordaje de su confluencia con el tercer sector y con la economía popular, solidaria y las prácticas comunitarias, en Schujman, M. S., Peixoto de Albuquerque, P., Pereyra, K. C., & Tomatis, K. (2014). *Economía social y solidaria: praxis, vivencias e intenciones*.
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural – SADER (2020). Por concluir la cosecha Otoño- Invierno 2019-2020 en la Zona Costa de Baja California. Recuperado de <https://www.gob.mx/agricultura%7Cbajacalifornia/articulos/por-concluir-la-cosecha-otono-invierno-2019-2020-en-la-zona-costa-de-baja-california>
- Secretaría de Bienestar (2020), Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2021, Oaxaca, San Martín Itunyoso, disponible en <https://www.gob.mx/bienestar/documentos/informe-anual-sobre-la-situacion-de-pobreza-y-rezago-social>
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudos Feministas*, 22(2), 593-616.
- Seoane J., Taddei E. & Algranati C. (2006), “Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina”, en Atilio Borón y Gladys Lechini (comp.) *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- Singer, P. *Introdução à Economia Solidaria*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.
- Thwaites Rey, M. (2011). La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora. *Modonesi, Massimo et al., Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado, México: Sísifo Ediciones*.

- Tiriba, L., (2001) *Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia da produção associada*. Ijuí, Unijui.
- Tzul, G. (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. El Apantle. Revista de estudios comunitarios, 1, 127-139.
- Unidad de Microregiones (2013 bis), Población, San Martín Itunyoso, disponible en <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/poblacion.aspx?entra=nacion&ent=20&mun=240>
- Unidad de Microregiones (2013), Grado de marginación e índice de desarrollo humano, Cédulas de Información Municipal (SCIM), disponible en <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/gdoMarginacion.aspx?entra=nacion&ent=20&mun=240>
- Vargas G. & Pérez y Zabala (2009), La memoria colectiva en las comunidades indígenas, una estrategia para la construcción de identidad, Veredas, número extraordinario, UAM-Xochimilco, México, 2009, páginas 85-102.
- Velasco-Yáñez, D. (2001). Contrarreforma y resistencia indígena: los vientos de abajo.
- Velásquez V. & Marín G. (2020), Migración indígena como estrategia de despojo territorial. Experiencias de mujeres indígenas del municipio de Ocosingo-México, Utopía y Praxis Latinoamericana, 2020, vol. 25, núm. 91, Octubre-Diciembre.
- Wallerstein, I. (2001). *Después del liberalismo*. Siglo xxi.
- Wallerstein, I. (2011). El debate en torno a la economía política de: el moderno Sistema-Mundial. *Mundo Siglo XXI*, revista del CIECAS-IPN. ISSN 1870-2872, Núm. 24, Vol. VI, 2011, pp. 5-12
- Wallerstein, I. M. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo* (Vol. 24). Ediciones Akal.
- Wautiez, F., Soares, C. L. B., & Lisboa, A. (2003). Indicadores da economia solidária. *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz Editores.
- Yúnez Naude, A., Leal, G.D., Rivera Ramírez, F., y Stabridis Arana, O., (2017). Evaluación del impacto conjunto de programas de transferencia

condicionadas y de apoyo a la producción agrícola sobre la pobreza y la producción de alimentos: el caso de PROSPERA y PROCAMPO en México. *Sobre México Temas de Economía*, 3 (1), 14-33. Recuperado de https://sobremexico-revista.iberro.mx/index.php/Revista_Sobre_Mexico/article/view/26

Zibechi, R. (2014). El estado de excepción como paradigma político del extractivismo. En *Territorios en disputa: despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.