

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO

CONVOCATORIA 2011-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**TUKNÄÄX'ÄJTEN-TËK'ÄJTSËN: TË'ËXYËXYËJK-YÄÄ'YTYËJK JA
TSYËNÄÄ'YÏN JA TYÄNÄÄ'YÏN AYUUIJK,WÄJWEMP, NËWEMP**

**TRANSFORMACIONES DE LAS RELACIONES MUJERES-HOMBRES
AYUUIJK, OAXACA, MÉXICO: UNA APUESTA DE-COLONIZADORA**

CAROLINA MARÍA VÁSQUEZ GARCÍA

DICIEMBRE 2013

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO

CONVOCATORIA 2011-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**TUKNÄÄX'ÄJTEN-TËK'ÄJTSËN: TË'ËXYËXYËJK-YÄÄ'YTYËJK JA
TSYËNÄÄ'YÏN JA TYÄNÄÄ'YÏN AYUUIJK,WÄJWEMP, NËWEMP**

**TRANSFORMACIONES DE LAS RELACIONES MUJERES-HOMBRES
AYUUIJK, OAXACA, MÉXICO: UNA APUESTA DE-COLONIZADORA**

CAROLINA MARÍA VÁSQUEZ GARCÍA

ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO

CO-ASESORA: MARÍA ELENA MARTÍNEZ

LECTORES: DAVID CORTEZ Y SYLVIA MARCOS

DICIEMBRE 2013

DEDICATORIA

**Ja nmiku´u ktějktě pěn tē tkājpxputěkitě yä´ät ayuujk winmää´ny, jats jyěpyonit,
jyěp´äästist yě käptsenää´yin tanää´yin
A las mujeres y hombres Ayuujk**

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las mujeres y hombres que contribuyeron en esta investigación. A mis profesoras Mercedes Prieto y Elena Martínez quienes en cada momento de la tesis me guiaron, compartieron sus conocimientos, comentarios y sugerencias para hilar mi trabajo investigativo; también a la Profesora Carolina Páez por su apoyo incondicional en la dedicación y revisión del primer borrador. A las mujeres y hombres Ayuujk de Tlahuitoltepec, a las autoridades comunitarias, a las compañeras y compañeros de la Radio Comunitaria Mixe, Jënpoj quienes colaboraron con su tiempo, experiencias e historias para enriquecerme con ideas, pensamientos y palabras que se tejen en la tesis. A Paloma Bonfil, Liliana Vargas, a mis compañeras del taller de tesis por sus valiosos comentarios en la idea de la tesis en este caminar político-académico. De igual forma a mis lectores Dr. David Cortez y a la Dra. Sylvia Marcos por las recomendaciones y comentarios críticos.

Agradezco a mi familia, hermanos, a mi hermana, a mi prima-madrina Bárbara, a los mustk (Kutääy, Määnek, Amaru, Akaima) y mi padre, quienes a distancia me animaron a seguir en los caminos de compartir y re-aprender. A Luis por los caminos descubiertos en la mitad del mundo y por acompañarme a tejer estos pensamientos. De la misma manera, a mis amigas y amigos, a Carola Pinchulef por su hermandad y amistad.

A todas las hermanas y hermanos de los diversos pueblos originarios del Abya-Yala, Mapuches de Argentina, Aymaras de Bolivia, Quichuas de Ecuador, quienes me acogieron en sus casas, me contagiaron a reflexionar en nuestras propias lenguas, historias orales y filosofías como pueblos originarios. Agradezco a la Fundación FORD por la beca otorgada durante mi estancia de estudios de postgrado en la FLACSO-Ecuador.

ÍNDICE

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
Motivaciones	9
Ideas del tema de tesis	9
Estrategia metodológica	11
Las fuentes de información.....	13
Lengua Ayuujk	13
Material literario- narración de cuentos e historias	14
Testimonios	14
Revisión de archivos e información cualitativa.....	15
Audios grabados	15
Contenido de los capítulos.....	16
CAPÍTULO I.....	19
FEMINISMOS, GÉNERO Y FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL ABYA-YALA	19
Introducción	19
Feminismos y mujeres en plural.....	20
La categoría y estudios de género en los pueblos originarios	24
La categoría	24
Algunos estudios.....	26
Filosofía intercultural y género	29
Complementariedad y género	32
CAPÍTULO II.....	36
GENTE DE LA MONTAÑA SAGRADA -AYUUK JÄÄ´ÄY-.....	36
Introducción	36
Origen incierto	36
La lengua mixe-Ayuujk.....	37
Ubicación geográfica	38
La colonización -Maxän Jää´äy-	39
Evangelización -Tsaptëjk winmäá´ny-.....	43

Cargos comunitarios en las comunidades Ayuujk.....	48
Algunos elementos de la filosofía Ayuujk.....	51
Tierra-vida	51
Ser humano pueblo -Kajpjää' y äjten-	54
Municipio de Tlahuitoltepec –Xaamkëxpët-	54
Organización municipal.....	55
Población	56
Tierra y economía.....	57
Educación: Transformación en la vida de los hombres y mujeres	58
Conclusión	61
CAPÍTULO III	62
NOCIONES DE GÉNEROS EN LA FILOSOFÍA AYUUIJK.....	62
Introducción	62
Perspectiva de géneros en la tierra-vida.....	63
Espacios geográficos sagrados -tunaaw kojpkääw-.....	64
Cempoaltepetl -Ii'pxyuukp-	64
Géneros en las divinidades.....	67
Konk ëy –héroe de los mixes-	67
Tajëew –divinidad femenina-	68
Dualidad en la tierra-vida con el ser humano-pueblo	70
Socialización de los géneros en el ser humano-pueblo	73
Géneros: diferenciación y cooperación en la vida comunitaria	74
Primera etapa: Kaxëj'kën, Maxuunk'äjtën, Tso'ontäjkën.....	75
Segunda etapa: Mutsk'äjtën.....	78
Tercera etapa: Mëj'äjtën.....	80
Cuarta etapa: Majääj'äjtën.....	87
Conclusión	89
CAPÍTULO IV.....	92
PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LOS ESPACIOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA COMUNITARIA.....	92
Introducción	92
Mujeres y hombres en la vida comunitaria.....	93
Sistema de cargos: Roles masculinos y femeninos.....	94

Roles femeninos: Cargos de mayordomía	99
Semana Santa: Participación de las Mayordomas	105
Espacios construidos en la vida comunitaria: Lugares políticos desde y para las mujeres	107
Xaam tēē'xy.....	108
Comedor comunal.....	110
Farmacia comunitaria	110
Programa de oportunidades: Creación de espacios exclusivos para las mujeres .	111
Instancia municipal de las mujeres	112
Conclusión	114
CAPÍTULO V	116
RADIO COMUNITARIA MIXE, JĒNPOJ: REDIMENSIÓN DE LA ORALIDAD Y TRANSFORMACIÓN DEL DISCURSO DE GÉNERO	116
Introducción	116
Radio comunitaria Mixe, Jēnpoj	117
Participación de las mujeres en la radio comunitaria Jēnpoj	121
Día internacional de las mujeres en los vientos de fuego.....	129
Área de mujeres Jēnpoj.....	132
El papel de la radio en la reconfiguración del discurso de género.....	134
Conclusión	140
CONCLUSIÓN	143
BIBLIOGRAFÍA	148

RESUMEN

Esta investigación aborda la particularidad de la perspectiva de género en la cultura Ayuujk del pueblo de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, México. A partir de la reflexión de la pertenencia histórica cultural y de la oralidad, en el *äp matyäky* – narración de la memoria, diálogo que se entre cruza entre seres humanos y la madre tierra- como fuente de información y de conocimiento para comprender las transformaciones presentes en la relación entre mujeres y hombres.

De manera específica el diálogo se centra en elementos de la filosofía del pueblo Ayuujk. Esto es porque existe el reconocimiento de una dualidad de lo femenino y masculino -*Tuknäax'äjten*-. En este sentido, la mirada problematiza en torno a las tensiones presentes en los discursos que enuncian el sistema sexo-género de manera dicotómica.

Otra de las tensiones presentes, revela que a lo largo del proceso de colonización la manera de pensar y de hacer del pueblo de Santa María Tlahuitoltepec, existe la idea de no abandonar las bases epistémicas Ayuujk, es el caso del *wejën-kajën* (conceptualización ayuujk para explicar el brotar y proceso formativo de conocimientos). El *wejën-kajën*, es el concepto clave para aborda las dimensiones y transformaciones de las relaciones de género, así como también las tensiones provocadas por nuevas prácticas discursivas ejemplificadas en algunos de los contenidos de la radio comunitaria mixe *Jënpoj*.

Por lo tanto, esta investigación aporta elementos epistémicos claves para la reflexión interna y externa a la comunidad. Asimismo para los diálogos en el campo de la filosofía intercultural, los cuales están intersectados por los feminismos y los estudios de género.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis trata sobre las particularidades del género en los elementos de la filosofía Ayuujk practicada por el pueblo de Tlahuitoltepec. Decidí centrar mi trabajo en la historia y tradición oral para indagar los elementos que emergen y transforman las relaciones entre mujeres y hombres, pues considero, que dan cuenta de las diversas y complejas nociones de género que se brotan en la vida de los ayuujk y en su interconexión con la madre tierra.

En esta investigación se abordan experiencias, anécdotas e historias orales en gran parte a partir de las propias tensiones que observo y vivo al ser parte de la realidad concreta desde donde escribo la tesis. Así también, recupero experiencias y tensiones en los espacios académicos en los que me ha tocado leer, escuchar, presenciar y compartir, identificando una ausencia de categorías analíticas que surjan desde las experiencias vividas, de filosofías situadas y contextualizadas en los pueblos originarios.

Por ello, en esta tesis comparto los procesos históricos colectivos de mujeres y hombres que habitamos en una comunidad, con filosofías de vida propias. Una indagación que encamina una propuesta de diálogo entre las tensiones académicas, las políticas de género y las construcciones ayuujk para relacionarnos mujeres y hombres.

El hecho de ser parte de la cultura ayuujk, de la comunidad y de los procesos que emergen en mi vida, me ha provocado la necesidad de escribir y compartir, sin distanciarme de mi comunidad de origen. Así, como lo han manifestado otras hermanas y hermanos de los pueblos originarios, “estudiar la cultura propia es profundizar y conocer sobre ésta para poder entenderla, valorarla, fortalecerla, reinventarla, difundirla. Uno no puede apreciar lo que no conoce a profundidad” (Pérez, 2012:11), y sobre todo sino cuestiona los procesos históricos que refuerzan los desequilibrios, la discriminación, la violencia y la creencia de que las mujeres y hombres de los pueblos originarios no podemos ser intérpretes de nuestras propias historias.

Escribir un conocimiento milenario que no siempre se escucha en voz alta, en las palabras que no se repite una y otra vez de la misma forma a lo largo de la historia, es un gran reto. Querer conceptualizar las palabras llenas de conocimientos y filosofías es una ardua tarea desde adentro, desde nosotras y nosotros que somos parte de una colectividad con identidad y filosofía propia.

El conocimiento oral como la lengua de los pueblos originarios es invaluable, difícil de narrar y describir en palabras escritas que no siempre pueden persuadir y sonar

igual que al escucharlas. Por eso, respeto a los abuelos y abuelas, a las autoridades – mujeres y hombres- que no quisieron compartir sus palabras y experiencias; a los sabios de la palabra milenaria, los que conocen y viven en contacto directo e intermediario de las voces y gritos de la madre tierra. Considero que su silencio, es parte de la resistencia viva de los pueblos originarios.

Motivaciones

Es importante señalar que gran parte de las reflexiones surgen de mis experiencias, mi lugar de enunciación. Ser parte del pueblo Ayuujk, colaborar en la Radio Comunitaria e incorporarme en los procesos de trabajo comunitario -en los colectivos de mujeres mixes y en el sistema de cargos- ha sido fundamental para enriquecer esta tesis. Son estos espacios en donde el *wejën-kajën* (brotar de los conocimientos) son parte indispensable de mi formación como mujer Ayuujk.

En el proceso, mi motivación es una apuesta a combinar la práctica antropológica con mi experiencia con un compromiso político de colaborar críticamente, con mirada de género, en el nosotros/as como pueblo Ayuujk. Con pensamientos, lenguas y palabras que alimentan otras miradas del que hacer antropológico; palabras que persuaden al pensar y cuestionar los desequilibrios entre mujeres y hombres.

En mi lengua materna existen palabras con potencial epistémico para pensar, cuestionar y accionar desde nosotras/os mismas/os con el ejercicio profesional de diversas disciplinas. *Papiiy pakëny* –buscar, indagar-, *patäjín/pa'wïnmää'ny* –pensar, reflexionar-, *tapyääjtïn* –buscar el camino con creatividad para el accionar-. Estas son algunas de las palabras que me persuaden e invitan a pensar y aportar, con reflexión y análisis en los diferentes espacios de diálogo dentro y fuera del pueblo Ayuujk.

Ideas del tema de tesis

La definición de mi tema de tesis no siempre fue un proceso lineal. Hubo momentos de tensión frente a la necesidad de cumplir un requisito académico, me encontré con una compleja problemática teórica, metodológica y sobre todo con un desequilibrio personal para presentar un problema en un proyecto de investigación con objetivos y marcos teóricos. Fueron procesos que al final se fueron desarrollando en el caminar y con el acompañamiento de la gente que me permitió compartir un tema que parte de la propia experiencia.

Por ello, la idea de indagar las particularidades del género en la filosofía Ayuujk parte de nuestra convivencia entre seres humanos-mujeres-hombres, y otros géneros- que se da en la vida cotidiana y no siempre parte de una reflexión analítica, sino que está inmersa en la “naturalidad” de la convivencia que se ha establecido como pauta de la estructura social, transmitida generacionalmente pero con transformaciones constantes.

Los conceptos sobre feminismo, género, equidad dan cuenta de conocimientos contruidos desde espacios de análisis y reflexión más distantes, como la academia, y parece que no bastan para explicar las relaciones entre mujeres y hombres Ayuujk. Desde nuestra cultura existen conceptos y palabras entretajidas en un sistema de estructuras de significados que es necesario identificar, nombrar, ponerles atención y analizar para construir otras bases conceptuales desde donde podamos decir cómo brotamos los conocimientos, pensamientos, palabras y acciones de ser mujeres y hombres Ayuujk, específicamente en Tlahuitoltepec.

En un principio, aparece la idea de que la interacción y socialización de los géneros se funda en un sentido de complementariedad de simbolismos y de diálogo con la madre tierra que se comprende y adquiere sentido en la filosofía Ayuujk. Ante esto, planteo como preguntas base, ¿Cómo influye la tradición oral en la construcción de las relaciones de género en Tlahuitoltepec? Y, ¿Qué influencia tiene la radio Jënpoj en la de-construcción y construcción tanto de las nociones como de relaciones de género en Tlahuitoltepec?

Con base en estos cuestionamientos me encamino a -como objetivo general- explorar las diferentes construcciones que emergen en las nociones de género en el Municipio de Santa María Tlahuitoltepec Mixe de la sierra norte del estado de Oaxaca, México, a través de la influencia de la historia, tradición oral y la radio comunitaria Jënpoj.

Mis objetivos específicos de investigación giran en torno al análisis de las nociones de lo femenino y masculino en los elementos de la filosofía ayuujk, en el Municipio de Tlahuitoltepec; la redimensión de la oralidad, la reconfiguración de las palabras y discursos de género, en las cápsulas radiofónicas, producidas por mujeres y hombres de la radio comunitaria Mixe Jënpoj y por organizaciones civiles de mujeres feministas.

Realizar esta tarea implicó dar cuenta de las prácticas comunitarias de Tlahuitoltepec, las transformaciones en los espacios de organización política comunitaria,

y nuevas posibilidades en las relaciones de géneros visibles y no visibles en los espacios comunitarios.

Esta dinámica de transformación me llevó a cuestionar y reflexionar sobre los cambios en los sistemas de cargos y en especial en los cargos de Mayordomía. Son escenarios y contextos que llevan a cuestionar y buscar las respuestas sobre las representaciones de género en una comunidad originaria desde sus especificidades filosóficas y culturales.

Como problema metodológico, me enfrenté a la necesidad de re-pensar el concepto de género –como se describe en el marco teórico- frente a la realidad filosófica Ayuujk, de cara a nuestras vidas como mujeres y hombres situados con un contexto con procesos históricos coloniales, pero con una continuidad filosófica de vida que enfrenta la complejidad de su narración escrita. Por ello, pensé en la siguiente estrategia metodológica.

Estrategia metodológica

La investigación se centra en el campo de la oralidad, de las palabras que brotan de la lengua materna –Ayuujk o mixe-, en la historia y tradición oral como fuente de información y de diálogo; en la medida de que está construida por “un profundo contenido sensitivo, la tradición oral, es también una tradición sensible (...). La palabra no sólo vehicula sonidos, sino sobre todo sentires, emociones, afectos, sensibilidades, vibraciones del espíritu que van construyendo un sentido sobre la existencia, sobre la realidad y la vida” (Guerrero, 2010:288-289).

Por ello, en la narración de los abuelos/las de los pueblos originarios es importante considerar “no solo la palabra, sino con el corazón, con la mirada, con las manos, con sus gestos, pues contar es una forma de sentir y de vivir, de corazonar la vida” (Guerrero, 2010:289) de los seres humanos en diversos espacios y tiempos.

Considero que es ésta una estrategia metodológica acertada a la realidad de los pueblos; puesto que gran parte de los conocimientos filosóficos de los pueblos originarios se encuentran en las palabras y en las prácticas cotidianas de mujeres y hombres. “En resumidas cuentas, la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada” (Lenkersdorf, 2002:12).

En este sentido, como lo propone Marcos (2010), metodológicamente la oralidad es importante para indagar las nociones de género, puesto que en la tradición oral “las mujeres revisten una importancia mayor. Ellas presiden rituales, preservan y transmiten la tradición. Las mujeres dan forma a las narraciones o “narrativas”, guían los rituales de invocación oral rítmica, recrean mitos a partir de fórmulas tradicionales. Son, a menudo, muy visibles en estos contextos religiosos” (Marcos, 2010:139).

Las palabras, los sonidos, silencios, gestos, anécdotas, experiencias e historias, cruzan y permite hilar la reflexión de los elementos filosóficos de las nociones de género en determinados contextos históricos.

La importancia de la oralidad situada en espacios geográficos con historia y filosofía propia es clave por la particularidad de cada palabra, puesto que “revelan los secretos profundos de la naturaleza, la gente y los acontecimientos. En Mesoamérica, los significados profundos —íntimos— de narraciones religiosas fuertemente metafóricas aun esperan su reinterpretación” (Marcos, 2010:147) de manera contextualizada.

En este sentido, mi estrategia metodológica parte de enfatizar que la tradición oral “no es sólo un hecho de transmisión de palabras, no es una forma de hablar sobre la vida, sino una forma de vivir y hacer la vida, un modo de reflejar el ser, el estar, el sentir en el mundo; no es solo una forma de hablar sobre la existencia, sino una manera de construir un sentido sobre ella y dentro de ella” (Guerrero, 2010:297).

Comprender además que es parte de la conformación de un pensamiento que determina relaciones, es también generar estrategias para potencializar su función, en tanto que “la tradición oral puede ayudar a la construcción de puentes dialogales, para ampliar los encuentros, el diálogo de seres, sentires, saberes, decires y experiencias de vida, en perspectivas de avanzar en la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia” (Guerrero, 2010:300).

Para aterrizar más la estrategia metodológica, en el contexto del pueblo Ayuujk, específicamente en Tlahuitoltepec, resalto la propuesta de Vargas (2011), una de las investigadoras en el tema de la justicia de género en el pueblo Ayuujk quien plantea el diálogo de conocimientos y de saberes a través de “una cosmología comunal” (Vargas, 2011:53-54). Lo que significa que en Tlahuitoltepec las relaciones sociales, comunitarias y con la naturaleza se comprenden sistemáticamente a partir del Wejën-Kajën (brotar, desenredar y aprender), siendo éste una parte de la epistemología ayuujk.

El wejën–kajën -elemento central de la filosofía Ayuujk para la formación-educación de la persona- es entendido como el proceso de donde emerge el conocimiento, pautas, normas, entre otros elementos filosóficos en la vida del ser humano-pueblo. Concepto epistémico que se aborda ampliamente en el capítulo tres, y a partir del cual realicé un seguimiento de los procesos de la socialización de los géneros. Un marco que me llevó a mirar algunos elementos filosóficos que emergen en la vida de las mujeres y hombres en determinados espacios y tiempos.

La filosofía del pueblo Ayuujk contiene un sin fin de conocimientos para construir el diálogo con sentido común desde “dentro y fuera” de nuestra cultura; en especial la socialización de los géneros, por ejemplo ja Yää’ytyëjk të’ëxyëjk ja tsyënää’yïn ja tyanää’yïn, tuknâx ja ääw ayuujk yëk pëktä’äkt -expresar la vida y las palabras de mujeres y hombres de manera recíproca, equilibrada-; ja najä’wën –el saber-, tamëjää’wën –sentir-, ëy tsyënää’yën ëy tyanää’yën –de la vida-. Son algunos elementos implícitos y explícitos en la memoria histórica y su exteriorización en la tradición oral permite ubicar lo que se dice, se piensa y se hace durante la vida entre hombres y mujeres ayuujk.

Las fuentes de información

Lengua Ayuujk

La lengua Ayuujk es el eje central para contextualizar, situar y filosofar sobre nuestra vida. En nuestra lengua materna prevalece lo profundo de nuestra historia, de nuestros conocimientos colectivos, presentes en las palabras, en la historia oral, en las formas de nombrar y de emerger en la vida del ser humano-pueblo.

De esta manera, como lo afirma Lenkersdorf, “las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados. De esta manera se extiende por toda las ramificaciones de las lenguas y conforman lineamientos para el filosofar” (2002:12) del ser humano, de las mujeres y de los hombres.

Desde la lengua ayuujk es posible comprender e interpretar el mundo, es una herramienta para indagar el conocimiento común de las mujeres y hombres Ayuujk. Son

parte de los aprendizajes, vivencias, saberes que vamos tejiendo desde el inicio de nuestras vidas.

Algunas categorías desde donde se comprende la existencia de un conocimiento colectivo es *näjx-käj*p (tierra-vida, humano-pueblo) que da sentido a las interrelaciones, a la reciprocidad, a la dualidad, más allá de lo humano, en búsqueda de una cohesión social comunitaria entre mujeres y hombres en la comunidad; en donde se recrea, se transforma y se construyen acciones posibles para transformar las relaciones entre *näjx-käj*p (también hablamos de las relaciones hombres y mujeres insertados en la filosofía de tierra-vida); conocimientos que son transformados en las prácticas comunitarias de las personas con principios, con palabras y discursos que dan sentido a la vida comunitaria.

Material literario- narración de cuentos e historias

La recopilación de cuentos e historias son escritos por las mismas personas de la comunidad de Tlahuitoltepec, se utilizó como fuente de información para conocer la historia y filosofía del pueblo Ayuujk. Las narraciones seleccionadas disponen de elementos y lenguajes que denominan lo masculino y femenino en la filosofía Ayuujk; fuentes de conocimiento que reflejan las nociones de los géneros; entre ellos, personajes heroicos que siguen presentes en la historia oral. El material recopilado fue complementado con las narraciones actuales de los abuelos y abuelas.

En las diversas narraciones –escritas- se encuentran algunos de los elementos de la filosofía Ayuujk. Dichas narraciones fueron complementadas con la historia y tradición oral sobre la vida del ser humano-pueblo con la madre tierra.

En el análisis cualitativo se ubicó el rol social, cultural y político de lo femenino y masculino. Así, permitió ejemplificar algunos ejes centrales de la filosofía Ayuujk que explican las nociones de género.

Testimonios

Los testimonios de mujeres y hombres de Tlahuitoltepec permiten confirmar la trascendencia y las implicaciones de las nociones de género en la vida de la comunidad. Se trabajó con mujeres y hombres claves en la comunidad, principalmente autoridades comunitarias y personas entre 30 y 80 años de edad. Las pláticas se realizaron en lengua

materna, Ayuujk, se hizo el esfuerzo de transcribir y traducir en español para compartir los conocimientos.

Para buscar las nociones de género consideré algunos conceptos clave, por ejemplo: Ja yää'ytëjk ja tsë'ëxyëjk ja jujky'äjten, Ja tsyënää'yën, tyanää'yën, yä'et näxwiiny –el ser mujeres y hombres en la filosofía y vida cotidiana Ayuujk-. Se trató de recuperar libremente, en una charla lo más fluida posible, los recuerdos y experiencias de las mujeres y hombres que hablaron de su trayectoria familiar y comunitaria, de lo qué se dice y lo qué se hace en espacios de convivencia y recreación del pensamiento ayuujk sobre *ser mujer y ser hombre* en Tlahuitoltepec a partir de los recuerdos, anécdotas, o experiencias que identifica y organiza la vida de las mujeres y hombres, desde donde identificar cómo la oralidad va creando identidad de género, cómo se van construyendo e institucionalizando las relaciones de complementariedad, dualidad, diferencia, pertenencia, exclusión y cooperación entre los géneros.

Revisión de archivos e información cualitativa

Para el análisis cualitativo revisé documentos –actas de nombramiento- de carácter informativo en el campo de la organización política comunitaria, específicamente la participación política de las mujeres en archivos sobre nombramiento de mayordomías en el periodo 1984-1989, en las carpetas de la Presidencia, Alcaldía y Regiduría de la Educación, en el archivo municipal de Tlahuitoltepec.

Además de éstos, acudí a los registros personales que compartieron las personas entrevistadas. Fue interesante la revisión de archivos porque permitió situar momentos históricos sobre los procesos de colonización y la participación política comunitaria de las mujeres en los espacios comunitarios de diferentes tiempos.

Audios grabados

El auge que ha tenido la radio comunitaria Mixe, Jënpoj (Palabra en ayuujk que se puede traducir como vientos de fuego o energía del viento) en la región y de manera particular en Tlahuitoltepec, -donde surge- ha permitido potenciar los saberes y conocimientos de la tradición oral, lo que la hace un referente en la redimensión de la oralidad y en la reconfiguración del discurso de género, como un ejercicio de “práctica descolonizadora”.

La historia y memoria del pueblo Ayuujk se coloca en un medio que potencializa, afirma, transforma y recrea la realidad de la vida del ser humano-pueblo. Por eso es interesante como fuente de información y escenario de análisis de las reconfiguraciones de las relaciones y discursos de género.

En el análisis cualitativo se seleccionó los ejes de trabajo de la radio, el *nakyäjpwxwëjë* -compartir temas educativos y culturales-, *natyukmatowë* -informar- y *kajpxyë'yën* -comunicar-; centrales para el análisis de once cápsulas radiales producidas por una organización feminista y otras diez cápsulas producidas por la misma radio. En total fueron veinte cápsulas que se escucharon para el análisis de la reconfiguración de los discursos y nociones de género.

Las cápsulas radiales proporcionaron información a partir de su contenido, palabras, narraciones, experiencias. Se seleccionaron tipologías de género y énfasis de las palabras que menciona el rol y situación de las mujeres y hombres; se escuchó cada contenido respecto a las nociones de lo femenino y masculino.

Contenido de los capítulos

Con el objetivo de hilar los procesos históricos y las transformaciones de saberes, conocimientos sobre los pueblos originarios, en especial los procesos históricos y filosóficos del pueblo Ayuujk, recogidos y narrados -por mujeres y hombres- en la tradición oral; la tesis se organiza en cinco capítulos.

En el capítulo I se narra de manera contextualizada uno de tantos conocimientos que emergen en la filosofía de las mujeres y hombres de los pueblos originarios, culturalmente situados. Se aborda la literatura sobre los pueblos originarios, en temas de feminismos, géneros y filosofías indígenas, que invitan al diálogo a la pluralidad de pensamientos, sentires, saberes con identidades y filosofías propias.

En el capítulo II se contextualiza el lugar de la investigación, el origen, la lengua, y los procesos de la colonización e inserción de la religión católica en las comunidades mixes. La historia de la inserción de la evangelización en las comunidades mixes, sobre todo en Tlahuitoltepec, arrojan datos interesantes para conocer los procesos de transformación y reorganización de la organización comunitaria y de las relaciones de género.

En el mismo capítulo se describen algunos elementos de la filosofía de vida, a partir de la historia y tradición oral contada por personas de la comunidad. Narraciones

y prácticas que muestra la permanencia de una noción de vida basada en la filosofía a pesar de los procesos de evangelización en las comunidades Ayuujk.

Es importante mencionar que la investigación se centra en un caso particular, en el Municipio de Tlahuitoltepec, por ello, en este capítulo se aborda el contexto histórico y transformaciones sociales y políticas de la comunidad que dan cuenta de los procesos de participación de las mujeres y de los hombres que aportan elementos de análisis.

El capítulo III es uno de los principales en esta investigación, se centra en la descripción, narración y análisis de las nociones de lo femenino y masculino en los elementos de la filosofía ayuujk de Tlahuitoltepec. De manera enfática se aborda la noción de la dualidad de los géneros en elementos que dialogan y entretienen el sentido de la vida del ser humano con la madre tierra y comunidad.

En el capítulo IV se ejemplifican los procesos de transformación de los espacios definidos para lo femenino, masculino y la socialización de los roles de género. Se aborda la participación de las mujeres en la vida comunitaria, y en especial el caso de los roles femeninos en los cargos religiosos como la Mayordomía.

Otro de los ejemplos que apunta al diálogo sobre la vida de las mujeres y hombres de la comunidad de Tlahuitoltepec son los “otros” espacios construidos en la comunidad, es decir, organización de mujeres, espacios comunitarios con un proceso histórico en la vida de las mujeres.

El capítulo V abordo las tensiones entre las nociones de género, los procesos que surgen en la redimensión de la oralidad desde un medio de comunicación ayuujk, la radio comunitaria mixe, y también la reconfiguración de los discursos que se dan desde éste. En este apartado se busca responder ¿cómo se reproduce la noción de lo femenino y masculino? Y ¿Desde dónde hemos partido para cuestionar los desequilibrios de las relaciones entre mujeres y hombres?

También, desde este espacio expongo los procesos y las experiencias de las mujeres para construir un diálogo público –por medio de la radio- sobre el tema de las mujeres en la comunidad, su participación, la contribución a la vida comunitaria.

Finalmente, más que hacer una conclusión, el último apartado reúne los elementos encontrados en torno a las nociones de género en la filosofía Ayuujk. Los hallazgos de la tesis encaminan a considerar las ontologías claves para saber desde dónde generar los diálogos de conocimientos y saberes en diversos espacios, al interior y exterior del pueblo Ayuujk.

En gran medida, se trata de reflexiones que apuntan hacia la necesidad de dar seguimiento a un diálogo comunitario para repensar las relaciones de las mujeres y de los hombres, fortalecer la vinculación con la madre tierra y re-construir una historia y tradición oral ayuujk.

Una propuesta de acción descolonizadora con la apuesta de considerar categorías contextualizadas que sirvan de eje de cuestionamientos de los desequilibrios internos y externos en las relaciones entre mujeres y hombres situados en determinados espacios y tiempos. Procesos que encaminen compromisos políticos de mujeres y hombres diversos y plurales situados en diversas partes del Abya-Yala.

CAPÍTULO I

FEMINISMOS, GÉNERO Y FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL ABYA-YALA

Introducción

La literatura existente sobre los pueblos originarios, en temas de feminismos, géneros y filosofía indígena, empiezan a tensionar, transformar e invitan al diálogo emergente de la pluralidad de pensamientos, sentires, saberes con identidades y pensamientos propios.

Desde este marco gira el presente capítulo, busca presentar la heterogeneidad de pensamientos y palabras diversas, escrito por mujeres y hombres que existen en algún punto del “*Abya-Yala* –tierra en plena madurez como llamaron a nuestro continente los pueblos Kunas- desde el mismo momento en que la conquista instauro la modernidad y con ella nuevas formas de dominación” (Guerrero, 2010:13).

El “*Abya Yala* como el lugar, el espacio material, vital, simbólico desde donde *nosotros los pueblos hemos tejido la vida*, desde donde *nuestros ancestros* han luchado durante mas de cinco siglos por la existencia; se vuelve en consecuencia, no sólo un lugar político alternativo de enunciación; sino que además, *Abya Yala*, por el potencial que nos ofrecen las ancestrales sabidurías de los pueblos que lo habitan” (Guerrero, 2010:14).

Por ello, a rasgos generales expongo el lugar de los feminismos en la corriente del pensamiento decolonial. Recientemente, “representan un desprendimiento frente a las teorías críticas, eurocéntricas de la modernidad (...) desde los márgenes coloniales, una nueva y profunda brecha en la deconstrucción de la modernidad/colonialdad” (Cemupesa, 2010:26).

A partir de esta manifestación, de “pensamiento decolonial”, presento algunos aportes de académicas feministas que han utilizado el concepto decolonial, postcolonial, para realizar una serie de investigaciones, respecto al lugar que ocupan las mujeres, los géneros, y el contexto situado como un elemento importante para el análisis de las relaciones de poder entre mujeres y hombres.

Feminismos y mujeres en plural

En la literatura decolonial, hay muy poca mención de los aportes de las feministas y mujeres plurales de distintas latitudes. Una de las feministas que se inserta en el pensamiento decolonial es Ochy Curiel, que cuestiona la poca visibilidad del pensamiento de mujeres afroamericanas en la teoría decolonial; sugiere que, también han fundado una crítica sobre el sistema capitalista, sin utilizar el concepto de “colonialidad”, menciona que las feministas racializadas -mujeres negras, chicanas, entre otras que se autodefinen mujeres de color- afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista (Curiel, 2007:93-94).

También apunta, esta autora, que “las primeras experiencias descolonizadoras en el feminismo las encontramos precisamente en feministas racializadoras, en las lesbianas, en mujeres del tercer mundo, aquellas que se resistieron a la dominación patriarcal, racista y heterosexista desde posiciones subalternas” (Curiel, 2010: 70).

En este marco, las feministas decoloniales hacen un llamado a los pensadores de la teoría decolonial, insertar pensamientos diversos de mujeres feministas, pues sin la mirada y análisis de género contextualizada no se puede deconstruir la colonialidad del saber.

Curiel sostiene que no solamente se debe incorporar las perspectivas teóricas de feministas académicas, e invita a incorporar de diversas experiencias colectivas situadas - que no necesariamente se le denomina feminismo decolonial, postcolonial, entre otras-, son acciones que poco a poco han empezado a visibilizar sus pensamientos.

Desde República Dominicana hasta Argentina, han propuesto un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política desde la acción colectiva auto gestionada y autónoma (Curiel, 2010: 73).

Suárez y Hernández (2008) en la compilación de textos “descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes” presentan una serie de escritos de mujeres- desde norte hasta el sur- en torno a las críticas del feminismo hegemónico del occidente. Enuncian sus experiencias desde lo cotidiano, cuestionan a las teorías occidentales que universalizan al sujeto mujer. Con las teorías postcoloniales buscan nuevas herramientas de análisis más acordes con las realidades de la diversidad cultural que existe en Latinoamérica.

Así, llegan a las estrategias de lucha para la construcción de alianzas políticas que

partan del reconocimiento de la pluralidad de intereses y experiencias que marcan la vida de las mujeres (Suárez y Hernández, 2008: 12) en diferentes horizontes y corazones, como somos nosotras las mujeres de los pueblos originarios del Abya Yala.

Estas autoras plantean la posibilidad de “ubicar los debates teóricos de los feminismos poscoloniales” en los espacios de diálogo de mujeres diversas y plurales, en especial en las mujeres de los pueblos originarios y afrodescendientes, que construyen pensamientos epistémicos a partir de sus situación social, política y cultural; y que son “metafóricamente y políticamente relevantes (...) ubican coincidencias y divergencias en perspectivas epistemológicas y estrategias de lucha (Suárez y Hernández, 2008: 18).

Dentro de este marco ofrecen la pluralidad de voces y pensamiento de mujeres indígenas, afrodescendientes, chicanas, entre otras, situadas en distintas posiciones políticas que no siempre coinciden en sus posturas y pensamientos para la crítica decolonial; sin embargo todas y cada una narran las ideologías, elementos e identidades culturales que discriminan y subordinan a las mujeres, y que finalmente son historias e ideologías “heredadas del colonialismo” (Suárez y Hernández, 2008: 24).

La herencia colonial va ser cuestionada por varias de las mujeres que escriben en el libro *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, entre ellas Mohanty, si bien no es latinoamericana, su posición crítica reflexiva y deconstructiva del feminismo occidental ha contagiado a varias feministas latinoamericanas.

Mohanty (2008) establece que los feminismos occidentales han omitido la diversidad de mujeres situadas en determinados contextos, con cultura, lengua y pensamientos y con situaciones diversas. Enuncia que:

Lo que resulta problemático en este uso de “mujeres” como grupo, como categoría de análisis estable, es que se asume una unidad antihistórica y universal entre las mujeres, fundada en la noción generalizada de su subordinación. En vez de demostrar analíticamente la producción de las mujeres como grupos socioeconómicos y políticos dentro de contextos locales particulares, ésta jugada analítica limita la definición del sujeto femenino a la identidad de género, ignorando por completo identidades de clase o étnicas (Mohanty, 2008: 141).

Sumando lo anterior, también aparecen las feministas chicanas; entre ellas, Anzaldúa (1987). Ella escribe de manera fusionada entre el inglés, el español y el Náhuatl. Plantea una teoría postcolonial desde su posición como chicana y mestiza en contacto con varias culturas, buscando la reivindicación y resignificación política-cultural, desde el interior de su cultura situada en la frontera con historia e identidad cultural de un pueblo mexicano que tiene sus orígenes en “Aztlan” (Anzaldúa, 1987:39).

Desde su posición crítica, Anzaldúa comparte puntos comunes con Mohanty, al señalar una corriente feminista que generaliza la situación de las mujeres y homogeniza a un sujeto mujer; pero también marca la diferencia, en la escritura y enunciación, a las otras feministas postcoloniales que, no necesariamente, escriben desde su experiencia o desde la hibridación de los lenguajes.

Posteriormente, el tema del feminismo decolonial es complejizado por algunas autoras, entre ellas Curiel y Lugones. En su crítica, inserta elementos claves: “clase, raza, género y etnia” situados en contextos rurales, campesinos y sobre todo entre los pueblos originarios y afrodescendientes, que después complejizan, aun más, las perspectivas del feminismo occidental.

Por otra parte, en México aparecen feministas, entre ellas Hernández, empiezan a escribir desde sus propias experiencias, reflexiones académicas con posiciones políticas compartidas con mujeres indígenas, insertando la voz de las mujeres indígenas mexicanas en diversos escritos.

Las reflexiones de Hernández (2008) parten desde la experiencia de trabajo con las mujeres de Chiapas, México, descubriendo “la necesidad de promover una práctica feminista más incluyente, dentro y fuera de la academia, (...) un esfuerzo por establecer diálogos constructivos y por aprender de experiencias y búsquedas similares” (Hernández, 2008: 95)

Paralelamente, la investigación de Méndez (2009) en Ecuador y Colombia, menciona que “en América Latina, al igual que las mujeres negras, muchas mujeres indígenas “han obligado” a las mujeres feministas a volver la mirada a la historia particular de las indígenas. Las mujeres indígenas han hecho énfasis en la lucha colectiva de sus pueblos y se trata de reflexionar desde su afiliación étnica y desde sus vínculos históricos de colonialismo y discriminación” (Méndez, 2009:20)

De forma similar podemos examinar la historia de los feminismos en México. López (2012) escribe un resumen de los primeros procesos de consolidación del “feminismo” en México, menciona que en:

Septiembre de 1970, apareció en el suplemento "La cultura en México" de la revista Siempre! un artículo de Marta Acevedo que llevaba como título "Nuestro sueño está en escarpado lugar" (reproducido en DEBATE FEMINISTA, núm. 12, octubre de 1995, pp. 355-370). El texto narra lo sucedido en la protesta Women's Strike for Equality (huelga de las mujeres por la igualdad) en San Francisco, convocada por Betty Friedan. La publicación de este artículo detonó la llamada segunda ola del feminismo en México: unos meses después, el 9 de mayo, un puñado de mujeres "sin

brasier" (mentira que reportó el CISEN, como consta en actas en el Archivo General de la Nación) se dio cita para denunciar "el mito de la madre". El primer grupo feminista, Mujeres en Acción Solidaria, enarbó el lema "lo personal es político", y tanto el texto de acuerdo como la protesta frente al Monumento a la Madre (López, 2012).

Como podemos apreciar en el resumen no aparecen las mujeres indígenas mexicanas, esto indica que gran parte de los procesos históricos del "feminismo" en México desdibujó (en la academia, en la organización sociopolítica, en las agendas) a las mujeres de los pueblos originarios y afroamericanas. Por esta razón, Hernández y Canessa (2012) nos habla de un *feminismo hegemónico*:

Surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia, en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central. Desde la Coalición de Mujeres Feministas en 1976, y posteriormente con la creación del Frente Nacional por la Liberación de y los Derechos de las Mujeres (FNALIDM) en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron demandas aglutinadoras de este feminismo...era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género (Hernández y Canessa, 2012: 25-26)

Afortunadamente, algunas académicas empiezan a reflexionar sobre el feminismo que ha imperado a lo largo de la historia en México. Lo que da pie a mirar la existencia de la diversidad de colectivos, movimientos de mujeres que habitan en una pluralidad de contextos, se autodenominen o no feminismos.

Esta pluralidad permite mirar las encrucijadas, tensiones políticas, culturales, sociales entre los feminismos y las agendas políticas de género en México. Las mujeres indígenas insertamos nuestras voces y demandas desde la visión de los derechos colectivos e individuales con el acompañamiento de nuestros pares hombres.

Hernández y Canessa (2012) mencionan que esta "encrucijada política han sido las propias mujeres indígenas organizadas las que han dado pistas de cómo repensar las demandas indígenas desde una perspectiva no esencialista y *con perspectiva de género*" (Hernández y Canessa, 2012:25).

En suma, podemos mencionar que esta diversidad de perspectivas, experiencias, encrucijadas, siguen en el proceso de fortalecer a los feminismos diversos y de las mujeres plurales. Con la necesidad de seguir situando pensamientos y palabras de las mujeres indígenas y afrodescendientes del AbyaYala.

La categoría y estudios de género en los pueblos originarios

La categoría

Algunas perspectivas iniciales de la categoría género son desarrolladas por la historiadora Scott (1997), en su artículo “el género: una categoría útil para el análisis histórico” –sin duda es uno de los textos más citados en los estudios de género- en el que menciona que “algunos estudiosos, sobre todo antropólogos, han restringido el uso del género al sistema de parentesco” (Scott, 1997:21). Alude que esta limitación se debe que solo se han centrado en la familia como un espacio de descripción y análisis de organización social, y no han abordado más allá de este punto.

Por ello, Scott presenta la categoría como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distingue sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1997:21). Se comprende que el género está en constante transformación en un determinado tiempo y espacio; por lo tanto “los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones de poder, pero la dirección de cambio no es necesariamente en un solo sentido” (Scott, 1997:21) porque dentro de las sociedades existen elementos complejos que son trascendentes para el análisis de género. Scott menciona cuatro elementos de la categoría del género:

El primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples. Segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Un tercer elemento, menciona que el análisis de género debe incluir nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales. Como último elemento es la identidad subjetiva (Scott, 1997:21-22).

Con estos elementos Scott empieza a complejizar el género como categoría de análisis en las ciencias sociales. Puesto que existe un andamiaje de elementos complejos, poder, símbolos, cultura, clase, lengua, identidad, entre otros, que traspasan las relaciones entre mujeres y hombres y van más allá de las relaciones de género.

Este andamiaje complejiza su abordaje en el ámbito académico, específicamente en la antropología, como menciona Lamas (2007), en su obra “Complejidad y claridad en torno al concepto *género*”- menciona una serie de autora/es de la comunidad de antropólogas/os feministas Norteamérica, Gran Bretaña, Inglaterra y Francia; señalando los aportes y las críticas que hicieron sobre el género en ciertos tiempos y espacios.

Lamas deja claro los aportes críticos de los feminismos occidentales respecto a la categoría de género, menciona que el término “género se ha convertido en una especie de comodín epistemológico que da cuenta tautológicamente de lo que ocurre entre los sexos de la especie humana” (Lamas, 2007:3). Prácticamente una confusión que no solo ocurre en las narrativas académicas antropológicas, sino también en los espacios políticos, específicamente en las políticas públicas, y en las instituciones de la religión católica.

Y a esta confusión “se suma la prevalencia de un esquema simbólico dualista, inherente a la tradición judeocristiana occidental” (Lamas, 2007:3) que en la actualidad se sigue reproduciendo, la confusión de lo dual y complementario.

Estos estudios permiten ubicar el proceso de abordaje teórico del género; la necesidad de seguir transformando la metodología y ética de investigación de muchos antropóloga/os para el estudio del tema en determinados contextos.

Como menciona Stolcke (2003), el proceso de los estudios sobre las mujeres comenzó con teóricas antropólogas feministas de Estados Unidos y posteriormente el uso de la categoría de género en las ciencias sociales. Por ello, el

Término género ha sido clave en la teoría y política feministas desde los años 1970 en su combate contra el sentido común sexista y androcéntrico que prevalece en la sociedad y en la academia occidentales. Se trataba de demostrar que “la biología no es destino” sino que las identidades socio-simbólicas que se asignan a las mujeres en sus relaciones con los hombres en la organización de la vida en sociedad, al ser culturales, son variables y, por lo tanto, aptas de ser transformadas (Stolcke, 2003: 2).

La categoría de género se ha cuestionado mucho por su origen y por los intereses que aparecen en los discursos de instituciones académicas y de los feminismos. Por ello, “conocer el origen de conceptos analíticos claves, ayuda a reconocer sus consecuencias epistemológicas posteriores” (Stolcke, 2003:7) que en la actualidad seguimos encontrando, como es en el contexto de las mujeres y hombres de los pueblos originarios. Ya que la misma historia de colonización la categoría de género ha ido desplazando elementos claves como la lengua, la oralidad y la filosofía de los pueblos originarios.

Al respecto, una de las pensadoras feministas desde la literatura decolonial, María Lugones (2008), coloca la “categorización del sistema de género colonial/moderno” como centro de debate clave para entender los cambios de las relaciones de género desde un punto más complejo. Menciona que los

Cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial —la colonialidad del género en el sentido complejo— afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto “género” como parte de la organización social. Por otro lado, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmología y prácticas precoloniales son fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial (Lugones: 2008: 21-22).

El tiempo y el espacio no solo permiten complejizar categorías sino también invita a mirar nuevas categorías basadas en lenguajes —que existen en la oralidad e historia de los pueblos- que estén acorde al contexto de la vida de las mujeres y hombres de los pueblos originarios. Puesto que “la descolonización y, más aún, la despatriarcalización deben plantearse la comprensión profunda de las diversas formas en que las sociedades y culturas administran la reproducción de sí mismas” (Chávez y Quiroz, 2012:78).

Por dichas razones cabe considerar varios elementos, en la investigación, entre ellos la diferencia desde las experiencias contextualizadas que apuntan a cuestionar las categorías universales, dicotómicas y esencialistas que cuestionan los proyectos coloniales.

En suma, la mirada de contextualizar y de visibilizar las voces de las mujeres —aunque no siempre narradas por ellas mismas- se anuncian nuevas miradas epistémicas que invitan a reflexionar —desde el interior y exterior- a los feminismos en el Abya Yala.

Algunos estudios

Algunos estudios complejos sobre el género en los pueblos originarios, son las investigaciones de Olivia Harris, Denise Y. Arnold. Estudios contextualizados en cierto tiempo y espacio que dan pautas a seguir en el camino de la investigación de los géneros existentes en diferentes puntos del Abya-Yala.

Rens (2003) ubica a la Antropóloga Harris (1978) como investigadora pionera en el tema de la complejidad del género en contextos situados, su trabajo de campo con la cultura Laymi, pueblo originario de los Andes de Bolivia, permitió abrir nuevos horizontes de interpretación del género.

Según Rens, Harris investigó las percepciones sobre la feminidad y la masculinidad entre los laymi, menciona que

Entre los laymi, la socialización se basa principalmente en el idioma. El proceso de maduración es expresado en términos de dominio del lenguaje. Un bebé se hace niño cuando puede hablar, momento en el cual se corta el cabello que hasta entonces creció sin restricciones. El cambio de niño a adolescente se expresa mediante la participación en una serie de actividades nuevas, como hacer música, bailar y tejer [...]. El lugar para obtener las primeras experiencias sexuales es en el campo abierto donde se pastorea a los animales. No se estigmatiza a las mujeres no casadas que se embarazan. Las mujeres y hombres jóvenes no casados cumplen una función importante y activa en las fiestas rituales [...]. Las mujeres también expresan simbólicamente mediante el tejido (Rens, 2003:20-21).

Las interrelaciones de elementos simbólicos culturalmente complejos, se manifiesta en los tejidos, en la lengua, en la oralidad y en el matrimonio, entre otras claves para comprender lo complejo de las nociones de género en un determinado contexto. En la investigación Harris (1978), encuentra algunos elementos que podrían ejemplificar la cooperación y dualidad de los géneros. Describe que el matrimonio,

Es la cooperación fructífera de mujer y hombre como una unidad que produce cultura, lo que se contrapone a la persona no casada que es no cultural; la cultura está basada en la dualidad, y es contrastada con el que se ha mantenido soltero cuando debería haber sido emparejado (Harris, 1978:28 en Rens, 2003: 21).

Ciertamente la investigación de Harris complejiza la mirada de género; permitió distinguir las nociones de la feminidad y masculinidad que se construyen en un determinado tiempo y espacio, las relaciones entre mujeres y hombres no solo son concebidas de manera biológica, natural, sino parte de una filosofía de vida compleja que también se inserta en una noción de complementariedad, cooperación y dualidad.

De igual forma Arnold (1994) realiza un estudio culturalmente situado, en Qaqachaka, en el altiplano boliviano, su reflexión sobre la complejidad de las nociones de género se basa en la observación de los tejidos, los proceso de confección hasta convertirlos en prendas genéricas. Es decir *aguayo* para la mujer y el *poncho*, “para el hombre se convierte en prendas genéricas, manipuladas por las mujeres a través de un producción ideológica o cultural de tela” (Arnold, 1994:105).

En la observación sobre las nociones de género en los tejidos sobre salen elementos simbólicos, cantos y terminologías complejos que determinan las relaciones de género en los tejidos sociales y culturales. En esta tesis se explora, metafóricamente,

en los tejidos de las palabras y pensamientos que tejen historias de las mujeres y hombres Ayuujk.

También, menciona Arnold, lo corporal, territorial, bélico y lo sagrado complejizan las nociones de género. En su indagación, encuentra una variedad de “términos y modalidades de vestir [que] refuerzan la idea generalizada de que la mujer como género se asocia con los lugares llanos, las pampas o *t'allas*, y el hombre, con los cerros mas sobresalidos respectivamente” (Arnold, 1994:106).

Otro de los ejemplos que resalta los términos y modalidades de vestir es

La salta de manta y la lista del poncho tiene que ver predominantemente con los poderes generativos respectivos de mujeres y hombres. De este modo, la diferencia en la orientación de la salta o de la lista en el uso de cada prenda es análoga a estas formaciones sociales primarias de género en el ayllu. El poncho cuelga con sus listas de colores en posición vertical, como la organización vertical del parentesco masculino, en cambio la manta de las jóvenes cuelgan con su salta figurativa y predominantemente roja en posición horizontal, en el estilo *k'illp*” a, como la red (humana y animal) de vínculos sanguíneos femeninos que conecta a los grupos patrilineales en forma horizontal a través del espacio (Arnold, 1994:108).

Con este hallazgo Arnold nos introduce a mirar de manera más compleja de la perspectiva de género en las nociones del cuerpo, símbolos, términos que dan pautas de comprensión del lugar que ocupan las mujeres y hombres en la familia, comunidad y en los espacios sagrados.

En suma, como apunta Arnold (2007), “las tejedoras, vinculada con la misma corporalidad del textil, es la del “habla” textil, y su propio diálogo con ello, a través de la acción de tejer. Estas diferentes voces centradas en el textil nos dan otras pistas acerca de la naturaleza viva en juego y el papel de las mujeres en su creación” (Arnold, 2007:56).

También nos dan las pautas de mirar las diferentes formas de concebir la complementariedad, la cooperación, la dualidad, y el diálogo con los seres que habitan en el mundo. Expresadas en formas diversas y creativas, con un fuerte componente simbólico, que representan los lenguajes, los lugares, las ideas, los saberes, las relaciones, que hablan a su vez las maneras en las que se organizan las comunidades de los pueblos originarios.

Filosofía intercultural y género

En el Abya-Yala se ha ampliado una serie de discusiones respecto a las filosofías existentes y debatidas en los espacios académicos, por la existencia de un referente común de nombrar el pensar y hacer de los pueblos originarios. Una filosofía comparada con la corriente occidental. Muchas veces un modelo interpretativo de la vida de los pueblos originarios.

Sin embargo, recientemente se viene escribiendo y visibilizando aportes de otras nociones filosóficas basadas en contextos de pueblos originarios y afrodescendientes. Esto, por la necesidad de responder y explicar de manera coherente a la realidad del mundo colonizado que atravesamos en nuestra historia.

El escritor Roig (2004), menciona que estas manifestaciones de “pensamientos otros” encaminan a los diálogos de la palabra y conocimientos, en búsqueda de una “filosofía intercultural parte del principio de la heterogeneidad de las culturas, así como del quehacer filosófico y, en relación con éste, del rechazo de un presunto modelo único de filosofar, al que se aproximaría o se alejaría de otras formas que, en la medida en que no se sometían a sus modalidades lógicas, no serían propiamente filosofía” (Roig, 2004:161).

Por ello, surge la necesidad de afianzar “la conciencia del pluralismo cultural” en “resguardo de la diversidad de lenguajes” (y de culturas), entendido aquéllos como un tesoro que debe ser acrecido con la participación activa de sus mismos hablantes” (Roig, 2004:167). Esta participación activa de los propios sujetos permite enriquecer la mirada de sus propios horizontes de sus conocimientos y culturas.

De igual forma Betacourt (2004) construye la crítica del que hacer de la filosofía latinoamericana, propone que la filosofía intercultural es un proceso de autocrítica, también, una necesidad de contextualizar el pensar filosófico en un “mosaico de culturas diversas” en Latinoamérica.

Debe asumir en el sentido de una investigación narrativa de procesos de diálogo e intercambio por la que se va contando la historia de “razones” contextuales (...) ya que las voces contextuales no se elevarían para glorificar su singularidad inconmensurable, sino para narrar su historia de diálogo y manifestarse así, con la “propia” contextualidad, que en el origen de lo que cada uno va llamando lo contextual suyo, se encuentra la comunicación con el otro o al menos un “puente” hacia él (Betacourt, 2004:87).

Por otra parte, Estermann, plantea que la filosofía intercultural no es una corriente más entre otras, sino una “manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos. Es sobre todo una filosofía de la interculturalidad, es decir: una reflexión sobre las condiciones y los límites de diálogo (o polílogo) entre las culturas” (1998:9).

Por ello, Estermann separa el concepto de filosofía en dos, dentro de las cuales lo define en un sentido amplio y estricto:

La filosofía en sentido amplio sería entonces todo esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y esto de hecho compete a todos los pueblos en todas las épocas. Algunos autores suelen llamar este tipo de filosofía “cosmovisión” o simplemente “pensamiento” del cual la filosofía en sentido estricto sería una sub-forma específica (Estermann, 1998:17).

Menciona que partir de estas dos conceptualizaciones, es clara la necesidad de la diferenciación para generar una filosofía intercultural dialógica planteando una diferencia de las distintas representaciones, concepciones y definiciones de la filosofía como la “occidental, la definición postmoderna y la concepción inter-cultural” (Estermann, 1998:20).

Estas concepciones son construidas bajo una lógica distinta. Por ejemplo, en la vida de los pueblos indígenas, sus palabras y prácticas no solo se reducen a “cosmovisión y/o pensamiento” sino va más allá, ya que entretienen lógicas (por mencionar algunas, la lengua originaria de una comunidad da pautas a las prácticas y relaciones cotidianas), interrelacionales en donde participan hombres y mujeres.

Por lo tanto, la filosofía occidental y postmoderna no podría ser metodológicamente aplicada para querer entender las filosofías de los pueblos. En este sentido, el aporte Estermann desde esta diferenciación y posición permitirá situar las concepciones propias de los pueblos originarios.

Entrando en algunas reflexiones sobre la filosofía de pueblos originarios, particularmente en México; en la obra de León-Portilla (1956) *la filosofía Náhuatl*. En ella muestra que las historias, testimonios, cantos, poemas épicos y eróticos expresan e interpretan el pensamiento filosófico Náhuatl. Sobre la misma idea, apunta que:

Existen antiguas inscripciones, representaciones iconográficas, códices y otros manuscritos que ofrecen testimonios acerca de la visión del mundo y la sabiduría prevalentes entre los pueblos del idioma Náhuatl en la región centro de México. Hay incluso, entre dichos testimonios, algunos muestran que hubo sabios, tlamatinime, “los que saben algo”, que

plantearon problemas entorno a la divinidad, el origen, paralelos a los que, en otras latitudes y tiempos, han sido objeto de la que se conoce como reflexión filosófica (León-Portilla, 1956:21).

Como pensador, al parecer realizó un profundo análisis de las palabras de la lengua Náhuatl. Por ello, argumenta que es un “instrumento para la expresión del pensamiento filosófico” (León-Portilla, 1956:30).

Por otro lado realiza una distinción de los que pueden filosofar, nombra a los sabios tlamatinime, “los que saben algo”, como filósofos nahuas. Según por ser intermediarios de los conocimientos milenarios y de las palabras de las divinidades; estos pensadores expresan su pensamiento filosófico, por mencionar algunas, en cantos y poemas.

Es claro que la figura de los “tlamatinime” de la cultura Náhuatl tenían un papel distinto a los “nahualli o chamán”. Los “tlamatinime”, en los escritos de León-Portilla, se transforman en filósofos nahuas. Algo paradójico que habría que cuestionar, ya que desde mi punto de vista da entender que los filósofos nahuas son personajes hombres con cualidades especiales y el resto de la comunidad queda excluida, en especial las mujeres.

Lo anterior requiere una atención especial en otra investigación. Por ahora, me centro en algunos poemas que forman parte de *la filosofía Náhuatl*. Considero que los elementos, poemas, puede ser tomado como un claro reflejo de los comportamientos en las relaciones sexuales entre mujeres y hombres, especialmente en algunos discursos morales dirigido a los hombres jóvenes nahuas previo a su matrimonio, como él mismo autor lo describe:

...discurso moral dirigido por el padre, Señor principal, a su hijo, le inculca otro aspecto de la moderación y dominio de sí mismo de especial importancia durante la juventud:

"No te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que le dan de comer; no te hagas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer resístete, resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio; mira que el maguey, si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene substancia, ni da miel, sino piérdese.

Antes de que lo abran para sacarle la miel, le dejan crecer y venir a su perfección y entonces se saca la miel en sazón oportuna.

De esta manera debes hacer tú, que antes que te llegues a mujer crezcas y embarnezcas y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura, recios, ligeros y hermosos..."

Esta era la forma, rica en vivos ejemplos -como el del maguey que debe alcanzar primero madurez antes de dar miel-, de que se valían los sabios nahuas para ir presentando de manera accesible su doctrina de "lo conveniente, lo recto", aplicada a las variadas circunstancias de la vida (León-Portilla, 1956:106).

De esta manera se han mencionado ejemplos de la filosofía del pueblo Náhuatl. En ella emergió un sin fin de pensamientos, lenguajes, cantos, entre otros, que expresa y representa la visión de la vida de mujeres y hombres en diversos espacios y tiempos. Se trata de una filosofía contextual que sitúa un pensamiento milenario.

Por otra parte, las reflexiones sobre la filosofía andina, también, aparece de manera contextualiza como es el caso de Moreno (2012) en su libro *Introducción a la Filosofía Indígena desde la perspectiva de Chimborazo en el Ecuador*, parte de la experiencia de vida de la comunidad de Chimborazo.

Se aproxima a "la interpretación filosófica, considerando el ser, la relación del hombre con la naturaleza, la libertad, el conocimiento y la acción" (Moreno, 2012:117-118). Enfatiza, la "filosofía que, siendo expresión de un mundo cultural concreto, descubra su "propio estar siendo así" dentro de un contexto, en este caso ecuatoriano y latinoamericano; que en definitiva nos ayude a descubrir lo que somos y las circunstancias en que somos" (Moreno, 2012:118).

Finalmente el aporte de la filosofía intercultural en los estudios de género ha tenido un proceso lento. Según Betacourt (2004) las nuevas pistas de filosofar contextual e intercultural, en América latina, son los estudios pioneros sobre interculturalidad y género (Betacourt, 2004:91).

Complementariedad y género

Un dato que despierta sobre el tema de la complementariedad son las narraciones diversas, situadas en diferentes contextos, en donde el género –como categoría de análisis- ha sido clave para el análisis de las nociones de la complementariedad. En este apartado presento dos miradas, por un lado la concepción -también occidental-, de la complementariedad católica, por otro, la complementariedad en una perspectiva más

amplia y compleja, como se ha mencionado en los hallazgos de Olivia Harris, Silvia Marcos y Arnold Denise Y., en sus trabajos culturalmente situados.

La investigación de Marcos (2010) encuentra evidencias que dan cuenta la concepción de la complementariedad católica:

Se entiende la complementariedad católica como el hombre dominante y superior, la mujer sometida y pasiva. Es un complemento de superior a inferior, de activo a pasivo, de racional a emocional. En el mundo indígena, la complementariedad no se jerarquiza. No se trata de opuestos que se excluyen. Ni tampoco opuestos que se acomodan jerárquicamente. Este es el problemón para usar este concepto de complementariedad han traído y llevado en las fuentes secundarias de la historia de México y tan cuestionado por feministas sin conocimiento profundo de sus significados en los mundos indígenas (Marcos, 2010:99).

Con este hallazgo, Marcos visibiliza las dos visiones de la complementariedad; una concepción católica de manera binaria con una relación de poder dominante, que no reconoce las desigualdades de género, se sustenta por nociones jerarquizadas, diferenciadas de lo “natural y biológico”.

Así las investigaciones sobre la complementariedad en el mundo de los pueblos originarios aparecen sin “jerarquías”, son complejas y presentan distintas nociones en diferentes contextos, nociones que posiblemente presentan contradicciones.

Nociones que reconocen las relaciones de poder, porque es posible encontrarlas en las narraciones, en los cuentos, en los tejidos, en la música, en el matrimonio, etc. La mirada de la complementariedad no solo es una noción natural y biológica sino una construcción cultural. Como lo afirma Arnold.

La evidencia que representa un desafío es la que surge del discurso de las propias mujeres acerca de sus tejidos. Al tejer prendas tales como mantas para ella o ponchos para sus hombres, es la mujer quien define, a través de su trabajo, los límites y las obligaciones de cada género, como construcciones sociales. Lo hace en un lenguaje simbólico, un medio de producción cultural e ideológico en continua reinención de una generación a otra (Arnold, 1994:112).

Recientemente algunos pensadores en el tema de la complementariedad han empezado a escribir desde sus experiencias y contextos, entre ellos Huanacuni señala que “la complementariedad se percibe una visión multidimensional, concebimos mas premisas que solamente el SÍ y el NO; como por ejemplo “Inach o inaj”, términos que en Aymara hace referencia a un “punto de encuentro”, de equilibrio central e integrador” (2010:33).

Otro de los pensadores es Cachiguango (2010), apunta que en la complementariedad existen desequilibrios en el cuerpo, sea de la mujer o del hombre;

son “los cuatro cuerpos (espiritual, emocional, mental y corporal) tienen que estar en una continua interrelación de dar y recibir, pero, si solamente 'recibe' y no corresponde con los demás cuerpos se inicia la enfermedad, porque no hay interrelación ni equilibrio interno en el runa” (Cachiguango, 2010:69).

El autor arroja pistas, que en un futuro podrían servir como base de análisis de la violencia de género, al mencionar los desequilibrios en los cuerpos de mujeres y hombres, pues estos desequilibrios, también, estarían afectando el equilibrio entre géneros.

Asimismo, Huanacuni, hace énfasis en las transformaciones de la complementariedad. Argumenta que esto, también, tiene que ver con los estudios antropológicos que han reforzado el sistema binario instaurado por la religión católica.

La cosmovisión individual antropocéntrica de occidente (ser humano de pensamiento occidental), surge de la concepción de que “ser humano es rey de la creación”. El mito de la creación en que la mujer sale de la costilla del varón, genera el machismo. Además plantea que su dios y el hijo de su dios son varones, lo que reafirma la hegemonía del varón sobre la mujer” (Huanacuni, 2010:29).

Otro dato interesante que a mi parecer tensiona la mirada de la complementariedad y de igual forma a las teorías de género, es la dualidad, una forma distinta de mirar y de emerger en la vida de las mujeres y hombres en los pueblos originarios de Mesoamérica. Según Marcos “la dualidad, en la cosmovisión mesoamericana, no era fija ni estática sino fluida y en proceso de cambio permanente, esta fluidez caracteriza muy especialmente la forma de pensar de los nahuas” (Marcos, 2011:52-53).

Ante esto, Bonfil, en el contexto mexicano, menciona que es necesario revisar la historia de los pueblos originarios, y hacer “una relectura del pasado de las mujeres indígenas, antes de la llegada de los españoles” (Bonfil, 1993:9). Pues en la revisión de las historias -en determinados tiempos y espacios- puede:

distinguirse dos posiciones clave: una idealizada que sostiene la existencia de una sociedad armónica, sin contradicciones ni luchas por los espacios de poder, y otra más que realista admite que la supremacía de ciertos grupos, estamentos o individuos –dependiendo del caso que se trate- se basaba en la opresión de otros (Bonfil, 1993:10).

Estas posiciones solo pueden surgir desde un “nuevo discurso histórico, más que la aportaciones de nuevos datos y configuraciones de la realidad” (Bonfil, 1993:10) con la disposiciones de dato, historias y elementos epistémicos desde la propia memoria,

pensamientos, palabras y voces de las mujeres y hombres de los pueblos originarios de México.

Por ello, la perspectiva de género en los pueblos originarios es importante; sobre todo desde las discontinuidades y continuidades filosóficas que construyen y transforman las relaciones en las comunidades. En el pueblo Ayuujk, su oralidad permite mostrar las concepciones y expresiones del género, los diálogos y los símbolos que construyen el ser humano en un determinado espacio y tiempo.

De acuerdo con Stern, aún se necesita partir de un estudio histórico de las relaciones entre género y poder en las sociedades rurales y originarias en México para mostrar cómo estas relaciones están lejos de ser estáticas, y cómo muchas veces no responden a los estereotipos hegemónicos, es decir no existe un solo modelo de género “en síntesis, el enfoque planteado aquí no defiende la existencia de un solo México, sino el escrutinio, desde el ángulo del género y el poder, de la tensión incrustada en una expresión contradictoria: los muchos Méxicos” (Stern, 1999:320).

Se trata, en buena medida de localizar los secretos de género y poder en las regiones de México realizando un estudio localizado, a partir de sus particulares culturales, como Oaxaca, uno de los estados con mayor diversidad lingüística y cultural, que también cuenta con un entramado diverso de relaciones de género, de semejanzas y de diferencias entre pueblos originarios.

Finalmente, las propuestas teóricas, epistémicas de las discusiones de la filosofía intercultural y del género como categoría de análisis en diversos pensamientos y saberes escritos por mujeres y hombres en los diferentes puntos del AbyaYala, presentan similitudes y diferencias epistémicas que merecen seguir indagándose de manera contextualizada para no caer en la generalización de las realidades de mujeres y hombres en los pueblos originarios.

CAPÍTULO II

GENTE DE LA MONTAÑA SAGRADA -AYUUIK JÄÄ'ÄY-

Introducción

En Oaxaca, México, coexisten dieciséis pueblos originarios, dentro de las cuales nos encontramos los Ayuujk jää'äy -Ayuujk en abreviatura- o los Mixes denominación política por parte del Estado mexicano.

En este capítulo se presenta una breve historia del pueblo Ayuujk con base a la literatura que existe sobre su origen, lengua y la colonización e inserción de la religión católica en las comunidades; se mencionan algunos elementos de la filosofía Ayuujk a partir de la historia y tradición oral contada por personas –mujeres y hombres-; también se presenta de manera general la reorganización de la estructura de cargos en las comunidades a partir de la inserción de las instituciones de la colonia.

La segunda sección –municipio de Tlahuitoltepec- brevemente busca compartir la historia de asentamiento, su organización municipal, población, tierra y económica, y la educación como un proceso de transformación de las relaciones de género entre mujeres y hombres-.

Origen incierto

Existen varias versiones sobre el origen de los mixes. Al principio se manejaba la hipótesis que somos originarios de Perú. Por su parte, Torres (2003) comenta que según varios investigadores de la región, “los mixes provienen de tierras bajas (Foster, 1969, Beals, 1945; witlaner 1961), están emparentados lingüísticamente con un protolengua mixe-zoque de gran antigüedad que pudo ser hablada parcialmente por los olmecas históricos (Coe, 1992, Kaufman, 1964; Campbell, 1979; Campbell-Kaufman, 1976; Soustelle, 1989). Hipótesis que parece ser aceptada por Torres, ya que:

La familia mixe-zoque tiene una especial importancia dentro de la clasificación lingüística de Mesoamérica, puesto que puede pensarse tentativamente en la posibilidad de que el proto mixe-zoque haya sido la lengua que hablaban los antiguos olmecas, la primera gran civilización mesoamericana (Torres, 2003:159-167).

En la actualidad no se ha realizado una investigación minuciosa –sobre todo desde la arqueología- respecto el origen de los mixes. La historia oral sobre el origen de los Ayuujk se encuentra entramada en las leyendas, cuentos, en si en la noción de la filosofía de la creación y muerte Ayuujk.

Por ejemplo, algunas de las leyendas cuentan que los seres humanos se formaron del maíz. Lo que en la actualidad se denomina: *Mojkjää'y* (gente del maíz), por ello, el maíz *-mojk-* posee una importancia vital en la vida de las mujeres y hombres, en la adivinación, curación, en la alimentación y en si la identidad del pueblo Ayuujk. Y por eso, que tal vez, la palabra “Mixes” no aparece en la lengua Ayuujk, probablemente sea una denominación por parte de los colonizadores que recorrieron el territorio con guías de origen Náhuatl y zapoteco.

La lengua mixe-Ayuujk

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010) la población hablante de la lengua mixe es de 132,897 personas, de las cuales son 63,092 hombres y 69,667 mujeres. El catálogo de lenguas indígenas Nacionales (INALI, 2010) menciona que existe una agrupación y familia lingüística de la siguiente manera:

Tabla 1: Agrupación lingüística mixe, familia Lingüística: Mixe-Zoque.

Variante	Autodenominación
Mixe alto del norte	Ayöök
Mixe alto del centro	Ayuujk (alto del centro)
Mixe alto del sur	Ayuujk
Mixe medio del este	Ayuujk (medio del este)
Mixe medio del oeste	Eyuk
Mixe bajo	Ayuk

Fuente: Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales (INALI, 2013)

“En términos fonológicos, estas variantes se diferencian entre ellas esencialmente por su sistema vocálico y el proceso de palatización” (Torres, 2004: 20).

La palabra Ayuujk *Jää'y* es compleja, desde la variante de Tlahuitoltepec (mixe alto sur) se compone de la siguiente manera *ääw* –boca-, *yukjotp* –bosque, monte-, *Jää'y* –gente, ser humano, con sentido plural-, y para referirnos a una lengua o idioma decimos *ääw ayuuk* –la lengua, la palabra-. Entonces Ayuujk *jää'y* es la gente de la palabra del bosque, monte, metafóricamente: la palabra florida.

Si bien lo florido no tiene que ver con lo poético o folklórico –como se ha expuesto dentro y fuera del territorio Ayuujk- sino del sentido y complejo de una palabra que expresamos en la vida cotidiana, construida de manera dual, en un lazo entre el Jää’y -ser humano- y su entorno.

Cada raíz, sonido y palabra contextualiza, caracteriza, representa, expresa, nombra, simboliza –no siempre desde un sentido armónico, sino también de desequilibrios, es decir lo que florece no siempre es poético-, y organiza la vida de las mujeres y hombres en cada espacio y tiempo.

Además de ser “reconocido por muchos, mestizos, indígenas, y gente de otros países, como una de las lenguas más complicadas de aprender y dominar” (Franco, 2012:80), cada palabra expresa un conjunto de significados. Por ejemplo *tun'ääw kojpk'ääw* (monte, montaña) engloba un conjunto de vidas que florecen y habitan en su interior. Otras, pueden denominar cuatro cosas entrelazadas, por ejemplo *xëëw*: sol, nombre, día y fiesta (significados con tejidos complejos de la noción de vida del ser humano, el tiempo y el espacio).

Considero que el trabajo sobre la lengua es arduo y requiere de un equipo interdisciplinario, puesto que querer explicar desde la lengua nuestra vida cotidiana – como se aproxima en esta investigación-; y tampoco es recomendable caer en traducciones simples, sin comprender lo profundo y complejo de la lengua Ayuujk.

Ubicación geográfica

El territorio se encuentra dividido en 19 municipios, sus características climáticas y topografías accidentadas identifican la región en tres zonas alta, media y baja. Colinda al noroeste con los ex distritos de Villa Alta; al norte con Choapam y con el estado de Veracruz; al sur con Yautepec y al sureste con Juchitán y Tehuantepec.

Se localiza entre los “16o 15’ y los 17o 10’ de latitud norte y entre los 95o 14’ y 97o 52’ de longitud oeste del meridiano de Greenwich. Entre las elevaciones más importantes de la Sierra Mixe se encuentran el Cempoaltépetl, el cerro de la Malinche y el Monte Blanco, los cuales llegan a sobrepasar lo 3300 msnm” (Vásquez, 2001:44).

Cempoaltépetl, en lengua Náhuatl, significa las veinte montañas ubicada al noroeste de Oaxaca, donde confluye la sierra madre occidental y sierra madre del sur. La lengua Náhuatl tuvo una gran intervención para la asignación de nombres a las

comunidades del pueblo Ayuujk, nombres que son considerados oficiales y políticamente reconocidos por el estado mexicano.

Para los Ayuujk Jää'y Cempoaltépetl es Ii'pyuukp - veinte divinidades- tienen un referente histórico cultural importante, es el centro ceremonial más grande de los Ayuujk Jää'y, lugar donde vive Konk ëy -guerrero Ayuujk-. La fortaleza espiritual de mujeres y hombres Ayuujk representa los cosmos, las energías de la vida. La montaña sagrada se mantiene continuamente con ritos ceremoniales de autoridades comunitarias, familias y de comunidades enteras.

La colonización -Maxän Jää'äy-

El registro de la llegada de los españoles en el territorio Ayuujk es nulo - a pesar de la carencia de información de los antecedentes del pasado arqueológico e histórico-. Cuentan en algunas fuentes históricas, antropológicas y en la historia oral que antes de la llegada de los españoles los Ayuujk Jää'y llevaban un proceso de conflicto y de guerra con otros pueblos originarios como los Aztecas, Zapotecos, Mexicas, Totonacas, entre otras.

Uno de los cronistas más citados, sobre la historia de Oaxaca, es Francisco De Burgoa (1989), Este autor menciona que en las fuentes

No hay ninguna huella testimonial escrita que refiera la sumisión formal mixe a la corona española; muy por el contrario, todos los registros y crónicas coloniales coinciden en representar su tenacidad insumisa. El náhuatl, elevado a categoría de lengua franca novohispana, tampoco fue asimilado por los mixes: la diferencia entre la gran cantidad y variedad de documentos en náhuatl producidos por zapotecos, es abrumadora en relación con los pocos y relativamente tardíos textos en náhuatl provenientes de un par de pueblos mixes (Burgoa 1989, 390-393 en Franco, 2012: 70).

La lengua náhuatl, en la actualidad, predomina en las denominaciones de las comunidades y lugares; por ejemplo, en los nombres de las montañas –cempoaltépetl- y varias comunidades de la región mixe. Sin embargo, los Ayuujk jää'y mantenemos nuestra propia denominación de los lugares en la lengua Ayuujk; probablemente porque nunca asimilamos el dominio de la lengua y escritura náhuatl.

Cuentan que, también, las mismas dificultades de acceso geográfico a las comunidades fue un factor para no tener una comunicación directa con otros pueblos – Náhuatl- y con los mismos españoles.

Según los antecedentes que el etnohistoriador Franco (2012) señala en su investigación. “La primera incursión de los españoles en tierras mixes fue por 1521 en el territorio de Anyukojm (Totontepec), y ahí mismo son derrotados por primera vez en Tëpëtskojm (Tiltepec, hoy agencia de Totontepec) (2012:53).

Por ello, los primeros asentamientos de los españoles aparecen en puntos estratégicos –en la región zapoteca, en Villa Alta para entrar a Totontepec; al sur del territorio mixe, Juquilla mixes y en Mitla por la zona de albarradas Oaxaca- para la organización militar y la instauración de la orden religiosa. Mientras tanto, en el periodo, de la invasión militar española, menciona Beals (1998), las comunidades mixes se encontraban dispersas, como lo describe a continuación:

En la época de la conquista, los patrones de asentamiento eran muy dispersos. Citando a Burgoa, Beals afirmó que las agrupaciones de asentamiento de las rancherías aborígenes correspondían a los grupos sanguíneos. De acuerdo con su opinión, el “pueblo” mixe, fue introducido por los españoles, y en la década de los 1930, distinguió tres tipos de pueblos: los centralizados (Totontepec, Metaltepec, Zacatepec, Atitlán y Juquilla); los del centro Vacante (Tlahuitoltepec, Cacalotepec y Ayutla) y los asentamientos dispersos (como Mixistlan) (Beals, 1998 en Chance, 1998:131).

El asentamiento de los pueblos estratégicos permitió marcar un nuevo periodo de colonización, la instauración de la religión católica; si bien la invasión militar no fue suficiente para desorganizar las comunidades mixes, así como tampoco borrar su lengua y memoria histórica; el proyecto colonizador buscó otras formas de dominación como es la violación sexual hacia las mujeres. Sin embargo, las mujeres mixes resistieron frente a este acto, según los datos que recopila Torres (2004) menciona que “durante este periodo las mujeres mixes y chontales abortaban a procrear” (2004:22).

Una de las investigaciones tradicionales de la antropología norteamericana en la región Ayuujk –específicamente en la parte alta del territorio- lo realiza la antropóloga japonesa Kuroda (1975), en varios de sus escritos menciona las diferentes formas de apreciación sobre los Ayuujk Jää´y en distintos tiempos. Narra la descripción sobre los Ayuujk; por un lado la apreciación de los conquistadores, que intentaron invadir militarmente:

Hernán Cortés en sus Cartas de Relación menciona a los mixes como una raza recia y feroz que rehúsa la conquista: "excepto dos provincias que están entre la provincia de Teguantepeque y la de Chinanta y Guaxaca, y la de Guazacualco en medio de todas cuatros que se llama la gente de la una los zapotecas y la otra los mixes. Las cuales, por ser tan ásperas que aún a pie no se pueden andar, puesto que he enviado dos veces gente a las

conquistar y no lo han podido hacer porque tienen muy recias fuerzas y áspera tierra, y buenas armas, que pelean con lanzas de a veinte y cinco y treinta palmas, y muy gruesas y bien hechas, y las puntas de ellas de pedernales; y con esto se han defendido, y muerto algunos de los españoles que allá han ido. Y han hecho y hacen mucho daño en los vecinos que son vasallos de vuestra majestad, salteándolos de noche y quemándoles los pueblos y matando muchos de ellos; tanto, que han hecho que muchos de los pueblos cercanos a ellos se han alzado y confederado con ellos (Cortés, 1971: 194-195 en Kuroda, 1975: 346).

Por otro lado, la antropóloga, durante su estancia en la región Ayuujk observó, escuchó en la historia oral, además de constatarlo con fuentes de información sobre el contacto de los españoles con los Ayuujk Jää'y. Según, Kuroda, los misioneros describían la apreciación de la vida de los Ayuujk, encuentran algunas narraciones en donde cuenta que la gente

es dócil y muy sincera, y de buena condición, más que no la mexicana; bien así como en España, en Castilla La Vieja y más hacia Burgos, son más afables y de bene indolis y parece otra masa de gente, que desde Ciudad Rodrigo hacia Extremadura y el Andalucía, que es gente más rectada y más resabida; así; así se puede acá decir, que los mexicanos y sus comarcas, son como extremeños, y andaluces, y los mixtecos, zapotecas, pinomes, mazatecos, teotlitecos, mijes, éstos digo que son más obedientes, mansos y bien acondicionados, y dispuestos para todo acto virtuoso (Motolinía, 1969: 91 en Kuroda: 1975:347).

La historia oral narrada por nuestra/os abuela/os sobre el contacto con los españoles y con fuentes encontradas por algunos investigadores, sostienen que la invasión militar y política, por parte de los colonizadores españoles con sus aliados zapotecas y chinantecos, en el territorio fue nula. Por el difícil acceso a las comunidades y también por la existencia de grandes guerreros que defendieron su territorio -como el rey Konk ëy, que en la actualidad sigue vivo en la historia oral, en casi todas las comunidades Ayuujk-

La resistencia de los Ayuujk Jää'y frente a la invasión militar no tuvo éxito total; llegó, lo que se sigue escuchando en la historia oral, el *maxän pä'am*, la viruela, y "la conquista espiritual" (Kuroda, 1994:347). La palabra *maxän* hace referencia a la gente o personas que llegaron de otro lugar, desconocido; también se denomina la lengua castellana-español *amëxän* y *pä'am* enfermedad.

La referencia sobre la epidemia en el territorio mixe, menciona que

Empiezan a partir de la última mitad del siglo XVIII, cuando los habitantes demostraron ser especialmente vulnerables a los ataques de la viruela y matlazáhuatl. La viruela atacó a Tlahuitoltepec, Tepuxtepec, Tepantlali y Tamazulapam en 1763, causando muchas muertes y una fuerte escasez de

alimento (AJVA civil 1663-1860,5). Estos mismos son casi todo el distrito de Villa Alta en 1788 y 1789. Los mixes sufrieron más que cualquier otro grupo (Chance,1998:136).

En este periodo el pueblo mixe sufre una de las grandes pérdidas humanas, sobre todo niño/as que no pudieron sobrevivir a la epidemia, ya que ni los *xeemapyë* – chamanes, guías o contadores de los días- pudieron curar dicha enfermedad.

Esta experiencia lleva a corroborar que la palabra *maxän pä'äm* hace alusión –en términos metafóricos- a *maxän Jää'y* -gente de la viruela- a los españoles colonizadores, que trajeron enfermedades, no solo enfermedad a los cuerpos y el alma – que casi extermina a los Ayuujk *Jää'y*-, sino mucho más compleja, transformaciones sociales, culturales, lingüísticas, políticas y entre otras. Puesto que este contexto permitió la apertura de muchas comunidades para la inserción de la religión católica.

A pesar de esta situación, las capacidades de mis ancestros se mostraron en diversos aspectos, una de ellas nombrar, en Ayuujk, lo ajeno, de las cosas, ideas y pensamientos que llegó de fuera, del otro. Un ejemplo: *tsapjäá'y* –*tsäp*= cielo, *jää'y*= gente; significa: gente del cielo o el sacerdote, cura de la iglesia-, *tsäpkaaky* –*pan*- que viene del *tsäp* –cielo-, *kaaky* –tortilla-, tortilla del cielo, otro término *tsäpkäj* –toro-, *tsäp* –cielo-, *käj* –tigre-, “tigre del cielo” por la combinación de palabras, y así podemos seguir encontrando varias denominación de cosas nombradas a partir de la experiencia con lo ajeno a la lengua, a la vida.

Asignaban nombres en referente al cielo –interesante asociación lo otro con el cielo y contrastante con la noción de vida, con la madre tierra-. La asignación de los nombres o cosas del “otro”, no Ayuujk, es impresionante, pues son palabras retóricas que concuerdan con el contexto y experiencia de la vida.

Así encontramos la resistencia filosófica, adaptación y creatividad nombrando con palabras complejas y retóricas la historia de los ancestros Ayuujk. Y de esta forma en la historia oral, y con fuentes de investigadores podemos constatar el sentido del término *Kamääpyë* “los jamás vencidos”, como se resume en la siguiente investigación.

Los Ayuujk *Jää'äy* se siguen llamando hoy día a sí mismos *Kamääpyë*, “jamás vencidos”, pues jamás pudo efectuarse una conquista militar y/o la verdadera ocupación o colonización, y la presencia de la iglesia fue más parte de tratados políticos que de una efectiva evangelización a la visión hegemónica, pues los mixes tomaron del catolicismo y la enseñanza de Cristo lo que a bien consideraron y estimaron ellos - destacando aquí la apertura y plasticidad de los sistemas religiosos mesoamericanos, muy similar a la de las religiones asiáticas. La conquista militar jamás ocurrió, al menos para la mayoría de los mixes “oaxaqueños”, de conquista

espiritual se puede hablar a medias, pues sigo viendo la situación más como una apropiación religiosa; quizás se puede hablar más de una lenta conquista político-administrativa y hoy día, cultural (Franco, 2012: 78-79).

Franco, realiza una minuciosa investigación, en fuentes escritas y narradas en la historia oral, respecto la historia de los Ayuujk Jää'y, que parece más amplia, el proceso de colonización se transforma en cada espacio y tiempo. Por ello, no podemos hablar de una culminación de la colonización, sino que el proceso sigue con otros nombres y acciones encaminadas, muchas veces, a la desaparición de la filosofía de vida los pueblos originarios, como es el caso de los Ayuujk Jää'y.

Evangelización -Tsaptëjk wïnmää'ny-

Como hemos mencionado en párrafos anteriores la colonización avanzó con otras vías de dominación, la evangelización de la religión católica. Práctica que hasta en la actualidad podemos seguir observando en varias comunidades del pueblo Ayuujk, la influencia de la religión católica fue una de las primeras religiones impuestas que se presentó en la vida de los Ayuujk-Jää'y, ya que

Las condiciones políticas y legales existentes durante el régimen colonial no permitieron la existencia de las disidencias cristianas. En todo ese tiempo la única religión legítimamente permitida fue la católica. Como se sabe, toda religión conlleva una cosmovisión, es decir, una forma particular de ver, interpretar, y asumir la vida mundana. Por tanto, en el transcurso del periodo colonial y los primeros años de régimen independiente, en México sólo prevaleció la cosmovisión católica (Blancarte, González y Casillas, 1993:556).

Por ello, en Oaxaca la evangelización comenzó con la llegada de los dominicos, que promovieron continuamente la cristianización en el territorio mixe. Según Torres (2004), “los años cruciales de su consolidación se sitúan entre 1558 y 1576” (2004: 22). Aparentemente la evangelización más pacífica –diferente para mujeres y hombres- a comparación con la invasión militar.

Los misioneros lograron adentrarse a las complicadas montañas de la región Ayuujk, consiguiendo construir iglesias lo que en Ayuujk denominamos *Tsaptëjk wïnmää'ny*, Tsap –cielo- tëjk –casa-, “la casa del cielo” en traducción literal y *wïnmää'ny* -pensamiento, saber-.

Las iglesias y congregaciones fueron construidas, en la mayor parte, en lugares estratégicos que ocupaban los ancestros como centros de ceremonia. En algunas investigaciones se menciona que

La congregación mas ambiciosa –y que tuvo menos éxito- en el territorio mixe empezó en agosto de 1600 y se sitúo en la frontera entre distritos de Villa Alta y de Nejapa. San Juan Juquila, un sujeto de San Pedro Ocotepéc, fue seleccionado como uno de los centros de población preferidos por su proximidad a las rutas comerciales y por las facilidades de transporte que ofrecía. Más tarde, los dominicos harían de Juquila una cabecera de doctrina y es muy probable que estuvieran involucrados en la planeación de la congregación (Chance, 1998:133-134).

En el caso de Tlahuitoltepec encontramos datos que dan cuenta del proceso sobre construcción de templo católico con la participación de hombres y mujeres de la comunidad, prestaron su mano de obra de manera gratuita y en muchas ocasiones condicionadas, para construir espacios que posteriormente serán simbólicos para la práctica de la fe católica. Uno de sus habitantes narra lo siguiente:

En el año 1650, la orden dominica llega a evangelizar inculcando la fe en el Dios católico, se construyó un templo con los muros de adobes, con techo de tejas, “la casa de oración”, éste sirvió mucho tiempo [...]. Después se construyó un templo mas grande, este edificio costó mucho trabajo, pero mantenía la unidad de la comunidad, la asamblea del pueblo se realizaba siempre en los primeros meses del año para acordar qué material debía prepararse, al iniciar la actividad unos acarreado piedras y gravas, otros quemaban piedras de cal, otros cargaban vigas y maderas, así empezó la edificación [...]. En 1968, se construye dos campanarios sobre el muro y frente de la iglesia, uno se encuentra sin campana y el otro con dos campanas, subirlas y colocarlas costó muchísimo trabajo que se realizó entre mucha gente [...]. En 1974, se terminó la bóveda total de la iglesia, (Díaz, 2013:162).

Al respecto, conviene decir que las campanas que existen en las iglesias de las comunidades mixes dan cuenta de los procesos históricos de la evangelización, representan datos y leyendas. Además de su uso religioso, las campanas son, también, uno de los instrumentos -que se apropiaron los mixes- de comunicación al interior de la comunidad.

En Tlahuitoltepec encontramos historias de los procesos de trabajo para la construcción de las campanas, en la siguiente descripción se narra su proceso:

La campana mayor que fundieron “en henero 31 de 1793” es la primera campana, la más sonora, la del sonido más agradable, según cuentan nuestros antecesores se contrató una persona quien preparó el horno de fundición, el material utilizado para su manufactura es una aleación (mezcla) de cobre, estaño y bronce, todavía existe ese material en forma de

bola que sobró y se encuentra en la sacristía. En la superficie de la campana, se lee enmarcado por dos rombos “JESUS”, en la parte media se representa una serpiente, una lagartija y un alacrán, en la parte inferior enmarcado por dos rombos se lee “SANCTA MARIA ORA PRO NOBIS”.

La campana menor presenta en su superficie media el siguiente texto “AÑO DE 1879” (¿o 1849?) “ADJ ORA PRONOBIS”. Esta campana emite un sonido fino y sonoro, no presenta decoración en su superficie.

Las campanas sirven para muchas llamadas, a través de la historia han tenido múltiples funciones: se tocaba la campana grande para llamar a los niños a la escuela (dos veces al día a la entrada de la mañana y de la tarde); la campana chica de alta vibraciones se ocupaba para llamar a los músicos; cuando hay peligro, como temblor, incendio, ladrones, quema de una casa, se tocan las dos al mismo tiempo; en Todos los Santos las tocan una y una en un recuerdo de los fieles difuntos y funcionan dos días y dos noches... (Díaz, 2013:162).

Recientemente, en el año 2012, las campanas “mayor y menor” de Tlahuitoltepec fueron cambiadas por otras. De acuerdo con la narración del señor Filemón Díaz, originario de la comunidad, menciona que:

La campana mayor, que inició su servicio en 1793, se había ocupado 219 años y la campana menor, que empezó a ejercer a partir de 1879, se había ocupado 133 años, se acabaron por los constantes servicios. La campana chica se encuentra reventada, el sonido que emitía ya no era adecuado [...]. El trabajo se inició el 10 de julio y se terminó el 9 de agosto, después colocaron las campanas en el campanario y se inauguraron el 15 de agosto de ese año 2012 [...]. La leyenda en las campanas dice “VIRGEN DE LA ASUNCION, Tlahuitoltepec Mixe, Oax., 15 de agosto de 2012”. Amukke, tunk pëjk, amukke tsënaayeen tanäyëen, ya pujxkijx yaa kajpkijx (Díaz, 2013:164).

Aunado a esto, la investigadora Kuroda (1975) narra algunos de los sucesos que acontecieron a lo largo de la evangelización de las comunidades Ayuujk, menciona que en algunas comunidades se encontró con campanas antiguas con datos; además de libros y guías para la evangelización en la lengua Ayuujk, antecedente que coincide con algunas fuentes narradas por los mismos curas dominicos.

Mientras viajaba en la región, me impresionó que muchos pueblos tenían campanas antiguas con la fecha de 1700s. Son del mismo siglo los dos célebres libros publicados por el Fray Agustín de Quintana que era el cura de Juquila: Confesionario en la Lengua Mixe, con una construcción de las Oraciones de la Doctrina Christiana, y un Compendio de Voces Mixes, para enseñarse a pronunciar la Lengua impreso en 1732, e Instrucción Christiana y Guía de ingnorantes para el Cielo con un Arte de la Lengua Mixe al principio (Kuroda, 1975:349).

La instauración de la religión católica en la vida de las comunidades transformó las nociones de la propia religiosidad Ayuujk. Uno de los mecanismos que funcionó para la evangelización fue aprender la lengua materna, Ayuujk. Esa fue la táctica y así conquistaron a los ayuujk jää'áy con la palabra evangélica, a través de los frailes dominicos. Fray Pedro Guerrero residente en Villa Alta, fue el primer misionero dominico que entró en la región mixe, en Totontepec, para predicar el evangelio (Díaz, 2013:106).

Al aprender la lengua y tener aliados mixes permitió traducir la biblia, cantos y rezar en la lengua materna. No es una casualidad el hecho de que en la actualidad podemos seguir observando, escuchando los rezos en Ayuujk o mezclado, en la iglesia y en los centros ceremoniales.

Por otro lado, Kuroda (1994), menciona que dentro de los mismos misioneros existían diferencias, pues algunos fueron “indigenistas e indianistas” para evangelizar. Es decir algunos accedieron en reconocer la existencia de una filosofía de vida propia de los Ayuujk y otros prácticamente buscaron las formas de eliminar y desaparecer dicha concepción imponiendo su religión; así se empezó observar dichas diferencias.

Los indigenistas quieren hacer la misa en español y educar a los niños en español, mientras que los indianistas quieren hacer la misa en mixe y educar a niños en mixe y español. Además de esta diferencia, unos misioneros tienen opiniones muy radicales. Por ejemplo, una misionera opinó contra las fiestas que exigen muchos gastos a los comuneros y trabajó en un rancho de Cacalotepec lejos del centro misionero de Ayutla para construir una escuela y un dispensario (Kuroda, 1994:515).

Otro de los de los municipios en donde se puede observar el accionar de los misioneros “indianistas” es en Tlahuitoltepec; aprendieron la lengua materna, construyeron centros de “alfabetización”, escuelas primarias para las niñas y niños con la finalidad de ofrecerles educación y a la vez la evangelización. Además de los misioneros salesianos, también llegaron monjas en algunos municipios de la región, como se puede apreciar en la historia de Tlahuitoltepec:

En Oaxaca, las monjas decidieron abordar una avioneta con destino a la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, precisamente el día 24 de octubre de 1963 las tres religiosas (Sor Eduviges Guerra, Sor Adela Alonso y Sor Martha Garzafox Pérex) llegaron al campo de aterrizaje de Santa Cruz que está aproximadamente a cuatro kilómetros del centro de la población, donde las recibieron las autoridades municipales y toda las fuerzas vivas de la comunidad con música de la banda filarmónica [...]. Las actividades de las hermanas eran muchas y dentro del trabajo surgirían muchas más. El deseo del señor delegado apostólico, monseñor Luigui

Raimondi, con residente en México, cuándo mandó a las hijas de María Auxiliadora era que ellas encaminaran a esta comunidad y enseñaran diferentes actividades a los habitantes. “El primer obstáculo a superar era la lengua: las mujeres y los niños no hablaban español, los hombres un poquito” (Testimonio de Sor Martha). Las madres religiosas inician sus actividades intensamente como: centro de alfabetización, clases de cocina, de costura y de tejido, visitas a las casas (Díaz, 2013:106).

También, dentro de los trabajos de los misioneros abrieron dispensarios para atender a personas enfermas; esto fue uno de los espacios y acciones que fortaleció la aceptación y respaldo de los salesianos y de las monjas por parte de los habitantes de Tlahuitoltepec.

Muchas mujeres y hombres, quienes estuvieron de cerca conviviendo con los salesianos manifiestan que fue uno de los espacios y tiempos históricos en donde los jóvenes, sobre todo hombres, empezaron a estudiar y salir fuera de la comunidad. Además, en este contexto, también, las mujeres empezaron a participar en diversas actividades que permitió conocer otros trabajos como son la costura, tejido, cuidado en la salud y alimentación. Todo esto parece confirmar la narración de Filemón Díaz:

De 1968 a 1975 la congregación salesiana, principalmente el padre Leopoldo Ballesteros¹, empezó a apoyar a los jóvenes mandándolos a estudiar la secundaria a diferentes localidades de la república (...). El padre Ballesteros también consiguió recursos para la construcción de la bóveda de la iglesia y la elaboración de los asientos, formó una banda filarmónica infantil utilizando instrumentos usados que consiguió que sirvieron un buen tiempo, impulsó mucho la educación tanto en la comunidad como en los pueblos de la región (Díaz, 2013:107).

Así podemos observar que los procesos de evangelización, sobre todo en Tlahuitoltepec, fueron aumentando y a la vez los habitantes de la comunidad desarrollaron nuevas habilidades y conocimientos que posteriormente influyó en diversos espacios comunitarios.

Otra de las cosas que resalta en la historia de la evangelización son las tensiones políticas y religiosos que se empezaron a generar dentro de la comunidad de Tlahuitoltepec. Kuroda menciona que a pesar del alto índice de católicos en la comunidad, en los años setenta:

¹ En la actualidad se encuentra en el municipio de Tlahuitoltepec, es uno de los sacerdotes que ha escrito sobre la noción de vida de los ayuujk, específicamente de Tlahuitoltepec. Cuenta que fue cambiado de lugar –por orden de los representantes de su congregación– por los actos realizados en la comunidad, de apoyar, aceptar la cultura mixe respetando los diversos rituales de la comunidad y además tenía buena simpatía con las autoridades y personas caracterizadas de la comunidad que acompañaba en diversas actividades. Posteriormente él regresa a Tlahuitoltepec, comenta que al regresar observa muchos cambios; uno de ellos, es la amplia participación de las mujeres en los cargos comunitarios (conversación personal, mayo 2013).

Se observa la diferencia entre el pueblo y los misioneros y se oyen críticas de personas hacia la Iglesia del tono siguiente: los misioneros colectaban el diezmo hasta poco antes de 1978, el obispo quiere mandar a las autoridades municipales hasta en los detalles de los doce platos de la Última Cena en la Semana Santa, y los misioneros quieren rechazar las sectas sin estudiarlas, etc. Mientras que la Iglesia rechaza las sectas, a algunos mixes les interesa la enseñanza nueva y ellos quieren comparar las dos enseñanzas. Después de probar las dos, una joven educada se califica a sí misma como "liberada", y vive ajena a ambas religiones: de lo católico y las sectas. La opinión más radical de un líder mixe merece apuntarse. Dice: "La Iglesia les quitó mucho a los mixes. Las sectas les quitarán más, así los mixes se quedan con nada. Por eso, es mejor no aceptar a ninguna" (Kuroda, 1994:515).

Kuroda menciona varios datos, por ejemplo aumento de cargos comunitarios, recolección de "diezmos" que la gente tenía que entregar a la iglesia católica, esto provocó que algunas familias Ayuujk empezaran a olvidar los rituales, ceremonias Ayuujk.

Además de la aparición de otro tipo de religión, como las mencionadas sectas – evangelista- complejiza más la dinámica de vida política, social y filosófica de las comunidades. Es otro de los fenómenos que evidencian la colonialidad de pensamientos y de filosofías propias del pueblo Ayuujk. También, es una muestra de que no solamente la religión católica transforma las dinámicas de vida comunitaria, entre ellas las relaciones entre mujeres y hombres, sino de igual forma las evangelista y otras religiones denominadas sectas.

De manera general, considero que la "religión católica" ha tenido un proceso histórico en la vida de las mujeres y hombres de las comunidades mixes. Pues en la actualidad hay un resultado de muchas transformaciones con el intento de diálogo, negociación y resistencias con los propios elementos; por ejemplo la narración de leyendas, mitos, cuentos de los abuelo/as aun "conservan una extraordinaria continuidad con los temas de religiones prehispánicas, aunque, desde luego presentan la marca del cristianismo: el diluvio, el encendido del fuego y el castigo de los transgresores" (Torres, 2004: 30).

Cargos comunitarios en las comunidades Ayuujk

A pesar de los procesos de colonización por medio de la evangelización, las comunidades mixes "se organizan en torno a principios y normas heredadas de los antepasados, que se basan en la concepción del poder como servicio" (Torres, 2004: 36). Dentro de estos principios no deja de ver que existen transformación de elementos

que adoptaron y se apropiaron del sistema colonial –cargos administrativos que demandan los gobiernos del estado, la no participación de las mujeres en los sistemas de cargos, entre otras-. Por ello, en la actualidad encontramos “una continuidad entre dos mundos que convivían dentro de la estructura del cabildo, uno prehispánico y otro colonial, en donde las figuras jerárquicas tenían un origen simultáneo al mismo tiempo prehispánico y colonial” (Ávila, 2005:12).

Si bien no se puede hablar de una generalidad de transformaciones, puesto que cada comunidad presenta con especificidad su reorganización comunitaria; esto, no significa que quedaron fuera de la dominación colonial. Ya que gran parte de los pueblos

Indígenas se vieron obligados a adaptarse a una superestructura administrativa, inspirada por los dominicos, que siempre estuvo sujeta a cambios. Esta superestructura rara vez coincidió con los conceptos indígenas de etnicidad y relaciones políticas, pero de cualquier forma, fue un factor determinante en el estatus económico, político y ceremonial de los pueblos indígenas de toda la época de la Colonia (Chance, 1998: 142).

Transformaciones y resistencias complejas que en este apartado no se aborda del todo por lo amplio de la información, de las perspectivas, de las interpretaciones académicas, y posiciones políticas de los propios indígenas respecto a los procesos de colonización.

Una de las transformaciones que empiezan a sufrir las comunidades mixtas, en la etapa de la evangelización, es el aumento de cargos comunitarios. A raíz de la inserción de la religión católica -sin obviar otros factores que engloba la comunidad- empiezan a instaurar otros cargos comunitarios, y así la iglesia con el Estado organiza, re-estructura la organización política, cívica y religiosa de las comunidades².

Por consiguiente, la iglesia y el estado empiezan a controlar lo comunitario, pues muchas de las comunidades mixtas pierden la autonomía de establecer sus propias formas de organización socio-política comunitario, muchas de las estructuras empezaron a ser definidas en base a las necesidades y demandas del Estado.

Los actos de evangelización se presentaron en diversas formas, podemos hablar de una dominación católica –sin dejar de mirar la alianza política con el Estado mexicano- que reestructura las comunidades y la vida de las mujeres y hombres.

² Cabe mencionar que en este apartado, la reorganización de la estructura de cargos en las comunidades Ayuujk, no hay mucha información en el periodo colonial, por ello, retomo fuentes de investigación posteriores a la colonia que permiten apreciar las transformaciones sociales, culturales y políticas de las comunidades.

Retomando uno de los investigadores que aborda las transformaciones sociales, culturales, políticas, entre otros, de las comunidades mixas. Beals (1945), uno de los investigadores que también estuvo de cerca con las personas y la historia oral de las comunidades, en su trabajo etnográfico destaca la organización política, cívica y religiosa de las comunidades mixas:

Incómodo e ineficiente como es el sistema de gobierno, los mixas están fuertemente sujetos a él [...]. La organización eslabonada iglesia-estado con sus elaborados mecanismos de prestigio es el corazón de la sociedad mixa. Los rituales de la iglesia relacionados con la organización son la fuerza integradora primaria de la comunidad. Con todas sus fallas, el sistema trabaja porque detrás de él está toda la fuerza del apoyo y aprobación de la comunidad (Beals, 1945:20 en Torres 2003:103).

Como hemos mencionado, anteriormente, la evangelización se instaura en una región donde el sentido y práctica de la comunidad predominada, la jerarquía de mujeres y hombres por sus cualidades, experiencias y dones filosóficos son ubicados en ciertos espacios y tiempos.

La noción de comunidad permite la cohesión colectiva de diversas localidades que no necesariamente son ajenas a los centros de cohesión social y política, puesto que el sentido de la colectividad era mucho más fuerte que el individualismo; por ello el sistema de organización social comunitaria, política y religiosa –sin obviar la filosofía Ayuujk- quedaban estrechamente vinculados.

De estas características se benefician los colonizadores para construir sus centros de evangelización; mientras los Ayuujk se apropiaron de los elementos –por mencionar algunos, los santos de la iglesia católica- para seguir realizando sus fiestas y cargos comunitarios. En la actualidad podemos observar una manifestación de hibridación y encrucijadas de elementos, calendarios festivos de los Ayuujk con la Iglesia católica practicadas en los ritos y ceremonias familiares y comunitarias.

Entrecruces que posteriormente parecen ser un diálogo y resistencia constante por la búsqueda de la cohesión comunitaria y política de las comunidades; pero sin dejar de mirar que siempre predomina una sobre la otra, la institución de la religión católica. La institución es una de las instancias reguladoras de las relaciones entre mujeres y hombres, tiene injerencia en guiar a las familias, en las bodas, en el bautismo, entre otras. Esto se aprecia en la educación que otorgan a los niños/as en la “escuela xam” coordinadas y administradas por los sacerdotes de la iglesia católica de la comunidad de

Tlahuitoltepec, en donde se solicita que los niños y niñas cumplan con la ritualidad católica a pesar de sostener que se alinea con la filosofía Ayuujk.

Algunos elementos de la filosofía Ayuujk

En este apartado interesa reflexionar algunos de los ejemplos que históricamente se ha practicado en las comunidades mixes, la filosofía Ayuujk en la vida de las mujeres y hombres. Parto de ejemplos concretos narrados por algunos “intelectuales Ayuujk natos” de la comunidad de Tlahuitoltepec que han ido desarrollando el pensamiento - Ayuujk wimää’ny- de la palabra y la lengua Ayuujk –ääw ayuujk- y del sentido de comunidad y pueblo –pujx käjp-.

Para empezar, por filosofía Ayuujk es la manifestación de nuestro pensar - wimää’ny- mirar, interpretar, nombrar y practicar nuestra vida como ser humano en el mundo de lo visible e invisible con la madre tierra –ët näjxwiin’nyët-. En el pueblo Ayuujk podemos entender tres ejes principales para desarrollar dicha filosofía:

La tierra como principio y fin de la vida; la comunidad, como máxima creación de Jää’y -gente- para vivir y disfrutar de nuestra Madre la Tierra; y el trabajo comunal, tequio, como energía transformadora de Jää’y – gente- en constante contacto creativo con la naturaleza. De ellos derivan los demás sistemas comunitarios de organización política, económica, religiosa, cultural y social (Robles y Cardoso, 2007:63).

La madre tierra –näjxwiin’nyët- es el centro de los principios de la filosofía Ayuujk; en ella se producen y reproducen elementos en distintos espacios comunitarios, en las ceremonias, rituales familiares, comunitarios, en la siembra del maíz, en el cabildo de autoridades comunitarias, en las asambleas, en el trabajo con la tierra, entre otros.

Tierra-vida

Tierra-vida es uno de los ejes principales de la filosofía Ayuujk, en ella se desarrolla un sin fin de pensamientos –wimää’ny- y de elementos que se practica en la vida de las mujeres y hombres estrechamente con la madre tierra. Narraciones, historias y prácticas que se manifiestan en una relación dinámica, dual entre seres humanos y la tierra.

La Tierra es para nosotros una madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella, por eso no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una madre e hijos la relación no es un

término de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros (Díaz, 2004:368).

Por ello, el eje central de la filosofía ayuujk gira en base a la noción de la tierra-vida, manifestada en ceremonias y rituales: nacimientos, cargos comunitarios, petición de la esposa/casamiento, matrimonio, salud y enfermedad, construcción de una casa, pérdidas y muerte, siembras, entre otros. Siempre están interrelacionadas con la vida –individual y colectiva- y la madre tierra, invocamos a nuestras deidades –femenino, masculino o de ambos sexos- para presentar nuestras oraciones –en lengua Ayuujk, español o mezclado- y rituales ceremoniales. En si, podemos afirmar, “se trata de una verdadera “geovisión” ya que la tierra es el elemento central de la existencia biológica, social y simbólica” (Torres, 2004:13) en la vida de la cultura Ayuujk.

Los espacios geográficos simbólicos de las comunidades son las montañas altas, con una expresión conjunta de significados de seres vivientes que habitan en ella. Uno de los centros ceremoniales de los mixes más importantes es el cempoaltepetl o Ií'pyuukp-veinte divinidades-. El mezcal, el tepache, el cigarro y el gallo o guajolote son los elementos simbólicos para ofrendar a la vida, la muerte y la madre tierra.

El espacio –cerros, montañas, veredas, ojos de agua, entre otros- para los rituales es uno de los elementos importantes para llevar acabo una de las expresiones de tierra-vida. Como lo describe Carmagnani (1988) para los pueblos originarios, como es el caso de los Ayuujk:

El espacio terrestre es así sentido a la comunidad a condición de que periódicamente renueve el pacto con los dioses y les devuelva una parte de los bienes. El sacrificio de los animales y el ofrecimiento de candelas y copal –dos bienes escasos y por lo tanto preciosos- materializa la sujeción y la devolución. Se restablece así el equilibrio entre el espacio divino y el espacio terrestre (Carmagnani, 1988: 47)

A parte de ser espacios sagrados para realizar rituales; las montañas, los cerros, el agua, el rayo, el sol, la luna, el maíz, entre otros, son también la representación de tierra-vida. En la identidad del pueblo Ayuujk la noción de tierra vida aparece en el himno –cantado en lengua ayuujk y español- y el símbolo mixe, expajt- bandera del pueblo mixe-. Este símbolo representa personajes legendarios de los Ayuujk:

El centro de la bandera, tuvieron como idea copiar de una olla, es el rostro de konk ëy –rey de los mixes-, quien fue nuestro defensor cuando se inició la vida en los Ayuujk. Konk ëy llegó en el cerro sagrado que se conoce como Ií'pxyukp o cempoaltépetl –montaña de las veinte divinidades- (Testimonio Joel, mayo 2013).

Los colores de la bandera son verde, guinda y amarilla. Cada una de ellas narra una historia y sentido de tierra-vida. El color verde representan “lo mas alto de la sierra mixe, a 3 396 metros sobre el nivel del mar, donde está siempre el majestuoso Ee’pxyukp o cempoaltépetl, el altar natural de los veinte picos sobre el cual ofrendamos al creador y dador de vida” (Díaz, 2013:110).

El color guinda representa la historia de alimentos que se introdujo en la región Ayuujk posterior a la colonia. Uno de los productos que se introdujo tardíamente en el territorio mixe es el café, el cual desplazó de una buena parte de la zona media el cultivo del maíz; el café se volvió un producto comercial en esta zona, por esa razón no se podía ignorar en conformación de la bandera mixe (Díaz, 2013:110).



Fuente: Sócrates Vásquez, Bandera Mixe.

Por último el color amarillo, representa uno de los símbolos y elementos más importantes en la filosofía de la vida Ayuujk, el maíz:

El maíz, como base elemental en el alimento de los pueblos de México y de otras partes del mundo. La sierra mixe logró desarrollar lo mejor en el cultivo de este grano, sobre todo en las tierras bajas del clima cálido que es donde se sigue preservando el cultivo intenso y extenso del maíz, de allí el color AMARILLO (Díaz, 2013:110).

El maíz, parte integral de tierra-vida, en la lengua Ayuujk se le denomina moojk. En las narraciones orales, cuentos y leyendas, sus orígenes son amplios; algunas de ellas cuentan que los seres humanos se formaron del maíz. Lo que en la actualidad se denomina: mojkjää’y (gente del maíz), por ello, el maíz -mojk- es un elemento importante en la filosofía Ayuujk por su capital en la adivinación, curación, en la alimentación y en si la cultura e identidad del pueblo Ayuujk.

De esta manera, hemos ejemplificado una de tantas manifestaciones de tierra-vida elemento importante en la filosofía Ayuujk. Desde donde germinan un sin fin de expresiones que emergen en los lenguajes propios para nombrar los seres vivos que habitan en la tierra. Prácticas y pensamientos que definen el sentido de la vida individual y colectiva de mujeres y hombres.

Ser humano pueblo -Kajpjää'y äjten-

Otro de los ejes de la filosofía Ayuujk es el ser humano-pueblo - pux kajp-, es el principio de organización comunitaria y desarrollo del ser humano –kajpjää'yäjten- en comunidad. Elemento que emerge en los procesos de aprendizaje de la subjetividad de ser mujeres y hombres en determinados espacios y tiempos.

En los procesos de aprendizaje – wejën kajën (brotar, desenredar y aprender)- la lengua Ayuujk es el potencial de conocimiento para abordar las dimensiones de Ya'ajkin –el desarrollo biológico, natural y psicosocial-, el desarrollo del pensamiento, conocimiento, saber –wimää'ny- , Jää'wën – desarrollo psicoemocional y espiritual-. Dimensiones que dan sentido, orden, y explicación de la filosofía Ayuujk expresadas en un término -wejën kajën-, que inciden en la vida de las mujeres y hombres, –como veremos en el capítulo III-.

Así, en el ser humano-pueblo se permite observar la pluralidad de ser mujeres y hombres que permite abrir y cerrar espacios para el trabajo individual y colectivo. Estos no siempre están separados, expresan un sentido de dualidad y dialogo entre nosotras/os para la existencia de la familia y comunidad.

La emergencia del ser humano-pueblo se da mediante “el kajpxwenjën – consejos-, Kajpjuky'äjten -vida en comunidad-, Käptsënää'yin tanää'yin -la dinámica de desenvolvimiento de la vida en comunidad-, hasta adquirir el kajpjää'y'äjten -ser gente-pueblo- (Vargas et. al, 2008:170).

Se trata de procesos de aprendizaje común, empezando por la lengua materna que emerge lenguajes, diálogo, negociación y tensión con otros elementos que llegan de fuera, generando equilibrios y desequilibrios en la vida de las mujeres y hombres Ayuujk.

Municipio de Tlahuitoltepec –Xaamkëxpët-

El municipio se reconoce políticamente con el nombre de Santa María Tlahuitoltepec, pertenece a la parte alta del territorio Ayuujk. Se encuentra a una altitud de 2,240 metros sobre el nivel del mar. Colinda al norte con Santa María Yacochi –agencia municipal de Tlahuitoltepec-, al sur con Tamazulapam del Espíritu Santo y San Pedro y San Pablo Ayutla, al este con Santiago Atitlán y al Oeste con Mixistlán de la Reforma.

Tlahuitoltepec es un nombre náhuatl que significa “un cerro arqueado”: tlahuitol significa “arqueado” y tepec “cerro” (Kuroda, 1984:51). En nuestra lengua Ayuujk Xaamkëxpët significa “frío y alto”, o “lugar frío”: Xaam- frío, Këxpë-alto.

En la historia oral existen narraciones que cuentan su fundación en el territorio Ayuujk, en la montaña más alta de la región.

La historia de la fundación de Tlahuitoltepec mixe, inicialmente se establecieron en un lugar llamado “al fondo del abismo” -pää’ny kyäts okp-, en donde vivieron varios años, la pareja que criaban hijos era un problema porque las culebras atacaban y tragaban a los niños. Después salieron del fondo del abismo -pää’ny kyäts okp-, trasladándose al otro lugar en donde se establecieron nuevamente al cerro de arco de flecha, llamado en ayuujk kumxëna’m –cerro de arco de flechas-. Cada vez que caían tempestades, granizadas, rayos y truenos en el lugar de asentamientos, donde tenían construidas sus casas, era arrasado por las tempestades y huracanes. También se murieron muchos niños y ancianos, por estos fenómenos naturales, tales acontecimientos era necesario buscar nuevos senderos. Al no aguantar los fenómenos naturales, nuevamente emigraron para establecerse, para fundar el nuevo asentamiento en donde vivir colectivamente para enfrentar cualquier sufrimiento y animales feroces. Donde actualmente existe el pueblo de Tlahuitoltepec Mixe (Vásquez, 2000: s/p).

En la actualidad escuchamos diversas narraciones sobre el establecimiento de Tlahuitoltepec, lo que es claro es el establecimiento de una comunidad en movimiento - sin importar la dispersión de pequeñas comunidades-, con un principio colectivo, con organización sociopolítica basada en una estructura organizativa de sistemas de diálogos -la asamblea comunitaria- y de cargos políticos -el sistema de cargos-.

Organización municipal

Su organización municipal cuenta con diez pequeñas comunidades conocidas como kāmjoṭpë -rancherías- y/o agencias de policía del municipio de Tlahuitoltepec. Los nombres de kāmjoṭpë –rancherías- no siempre significan como se les denomina en español –la denominación en español ha sido por la influencia de la religión católica y el Estado-.

Algunas de ellas son: Xëk’äm –frijol-, Mää’nykyëjp –Guadalupe Victoria-, Kumëjy’äm –Laguna-, Pijytyëjpk –Las Flores-, Tsätsjiyo’m –Magueyal-, Pään wemp –Metate-, Apääptj –Nejapa-, Axëtsynyë’äm –Santa Ana-, Aya’ap’äm –Santa Cruz-, Jojk’äm –Tejas-, y la cabecera municipal de Tlahuitoltepec denominada como tëëjk’äm –Casa grande o centro-. La ubicación de dichas rancherías tiene que ver con el clima,

producción de alimentos y sitios sagrados –montañas, árboles, ojos de agua, entre otros. Normalmente habitan en áreas reducidas para el cultivo y acceso a los recursos.

La cabecera municipal es el centro de organización social y política comunitaria, en donde se reúne el pueblo -pujx käjp-. Cuenta con centros de administración de instituciones del Estado y de la Iglesia. Su organización territorial consiste en barrios ubicados en puntos estratégicos para la distribución de sus habitantes y de organización comunitaria en el acceso a los recursos, el agua, luz, caminos y entre otros.

En la cabecera municipal se observa la movilidad constante de autoridades comunitarias por el centro de administración del sistema de cargos que la caracteriza como centro de poder y cohesión política.

Población

Hasta el momento la población vive en asentamientos dispersos, en familias y en pequeñas comunidades, como se ha mencionado anteriormente, nombradas en lengua Ayuujk kämjotpë –rancherías. En cada una de las rancherías, y/o agencias de policía habitan familias que están en constante movimiento, migran a una u otras rancherías para trabajar y sembrar maíz.

En algunas familias están estables en un solo punto, por ejemplo personas que no se dedican a trabajar la tierra, es decir sus oficios de trabajo son otros que no necesita movilidad dentro de la comunidad. En el centro de la comunidad se observa un mayor número habitantes.

Por la misma migración entre comunidades observamos gente de otras comunidades mixes, zapotecas, chinantecas, triquis, personas no indígenas que por alguna razón llegaron a vivir en la comunidad. Algunas de las personas, sobre todo jóvenes, viven en Tlahuitoltepec para estudiar en las diferentes escuelas, bachillerato, escuela de música, y en la universidad intercultural.

Según el Censo de población y Vivienda 2010 efectuado por el INEGI el municipio de Tlahuitoltepec tiene una población total de 9,663 habitantes, presentando un crecimiento de la población en el municipio, a comparación del Censo General de Población y Vivienda 2005, en que era de 9,000 habitantes, de los cuales 4,429 eran hombres y 4,571 era mujeres. En el 2010, la población total de hombres es de 4,680 y de mujeres 4,983 (INEGI, 2012).

En cada censo se observa un alto grado de crecimiento de habitantes en Tlahuitoltepec; existe poco control de natalidad, muchas mujeres jóvenes son madres a partir de los 15 años.

Tierra y economía

La tierra es el valor máximo, es patrimonio fundamental de la comunidad y además determina, en gran medida, la vida de ésta. La Tierra está repartida por las autoridades agrarias, que intervienen en la administración, nuevos repartos y colindancias a través de la figura o nombre de Comisariado de Bienes Comunales.

Las tierras son comunales, distribuidas a las diferentes familias que las trabajan y heredadas de manera generacional. La única propiedad privada que existe es el lugar destinado al solar familiar.

La tierra es un elemento esencial de la vida comunitaria, es vista como un conjunto de pertenencia. En Tlahuitoltepec, el acceso a la tierra y su disfrute tiene una dimensión tradicional-comunitario. Mientras que la posesión, en su aspecto tradicional se hace en forma familiar para satisfacer necesidades alimenticias y de construcción de casas.

La comunidad hace posible su reconocimiento tradicional –comunal, familiar y de asentamientos públicos-. Resalta las de uso público que sirve como el centro de la población, mercado comunal, plaza, entre otros espacios públicos de la comunidad.

La actividad principal en la agricultura es la siembra del maíz, frijol y calabaza producida en las parcelas familiares. El sentido de la siembra y cosecha del maíz es complejo, se interrelaciona la vida misma del ser humano-pueblo, es decir se practica la mano vuelta o tequio entre familias, aunque recientemente ha tenido una transformación constante y empieza a ser reemplazada por el pago monetario.

La cosecha temporal de maíz es para el autoconsumo, regularmente, no se desarrolla en gran escala por el mismo desgaste de la tierra; como consecuencia se da la adquisición de maíz importado.

En Tlahuitoltepec se observa una alta especialización de actividades artísticas, se caracterizan más en las mujeres, en las actividades artesanales y la gastronomía que realizan para la complementación de su economía familiar.

Muchas de las mujeres se especializan en bordados, en corte y confección, en la elaboración gastronómica para autoconsumo y venta en los días de plaza y festivos. Los hombres también se especializan en oficios que desarrollan en menor y gran escala,

dependiendo de su actividad: albañilería, carpintería, panadería, carnicería, entre otros que tiene como fin abastecer su economía familiar.

Cabe mencionar que también existen productores agrícolas que están organizados en grupos, como las productoras de jitomates, que son grupos de mujeres organizadas para la contribución económica en sus hogares y se dedican a producir en invernaderos.

Otra de las actividades económicas que son estables, más evidente en el centro de la comunidad es el comercio: tiendas de abarrotes, papelería, ferretería, panadería, caseta de teléfono, café internet, entre otros. Además de que existen muchos maestros y maestras que trabajan dentro y fuera del municipio. El ser profesor/a de las escuelas primarias, secundarias y bachillerato ha sido uno de los trabajos asalariados por parte del Estado que llegó a la comunidad.

Educación: Transformación en la vida de los hombres y mujeres

Tlahuitoltepec ha tenido un proceso histórico de consolidación de varios proyectos educativos que a lo largo de la historia ha ido transformando la vida de las mujeres y hombres; en un principio nace por iniciativa de autoridades comunitarias de gestionar escuelas para niños de la comunidad:

En 1930 cuando Tomás Cayetano Vásquez, presidente municipal de Santa María Tlahuitoltepec, se traslada a la ciudad de México (haciendo varios días para llegar a la capital) para solicitar personalmente a la Secretaría de Educación Pública el establecimiento de una escuela primera para que los niños que se encontraban en edad escolar dispusieran de un maestro que les enseñara a leer y escribir. En 1932, se autoriza el establecimiento de la escuela y llega un maestro que se dedica exclusivamente a castellanizar a los niños varones, con la idea de que ellos sirvieran como secretarios (Díaz, 2013:81).

La educación desde un inicio solo fue relevante para hombres y en la misma comunidad. Posterior a la formación de los varones, la comunidad sufrió de transformaciones políticas importantes; los jóvenes que estudiaron su nivel primaria o secundaria empezaron asumir cargos de alto rango y fueron interlocutores frente a las instituciones de gobierno.

Mientras tanto, para las mujeres tenía una serie de roles que aprender: quehaceres de la casa, la comida, lavar, acompañar a su mamá al campo, y esperar a que

se case. Puesto que desde un inicio, cuando se instaura la educación escolarizada, la familia pensaba que:

La mujer no era considerada para asistir a la escuela, para ellos, ella debía estar únicamente en el hogar. El maestro tuvo que hacer mucha labor de convencimiento para que los padres de familia mandaran a sus hijos y a sus hijas a la escuela, con las pláticas del maestro fueron entendiendo poco a poco (Díaz, 2013:81).

La historia oral cuenta que muchas mujeres jóvenes –ahora con 60, 70 y 80 años- eran escondidas, negadas por sus padres cuando los comités de escuela o el maestro juntaban lista de alumnos para estudiar en la primaria. También, se dice que no solo era para las mujeres, algunas familias también negaban a los hombres porque se tenía la idea de que la educación escolarizada era “una pérdida de tiempo, un lugar para la flojera, no le daban importancia al estudio, decían que para qué les iban a servir, para ellos era mejor aprender el trabajo cotidiano para su autosuficiencia” (Díaz, 2013:82).

Ciertamente, en un principio la educación escolarizada provocó choques culturales. El proyecto de educación buscaba integrar a los pueblos indígenas en un proyecto de nación dominante y universal, situación que no encajó en la vida de las comunidades mixas.

Desde tiempos históricos el sistema de la educación escolarizada y la propia forma de educar en la comunidad no han llegado al diálogo para emerger en una pedagogía educativa de ambos mundos -el occidente y el Ayuujk-. Considero que el choque de pensamientos y el sentido de educar las familias en contextos distintos es uno de los factores por el cual las familias resisten en enviar a sus hijos a las escuelas.

Por otra parte, los procesos históricos de la educación escolarizada influyeron en las mujeres y hombres. Las transformaciones en la vida de las mujeres en las comunidades fue su participación, -sin dejar de mirar otros aspectos- en la educación formal. Según Kuroda (1994), entre los ochentas y noventas observa algunas mujeres del pueblo mixe que viajan a la ciudad para su educación superior:

La oportunidad de una educación superior está abierta a unas cuantas mujeres. Por ejemplo, una maestra de Santa María Ocotepéc viaja a menudo entre Tamazulapam, donde enseña, y México, donde recibe cursos especiales con el apoyo de la SEP, el INI y el CIESAS. Ella estudia la carrera superior de maestra, a la que no pudieron acceder las promotoras y maestras de los años 70s. Otra joven, casada en Tlahui, viaja hasta México para sacar un título de economía doméstica que ella quiere utilizar para el mejoramiento de la vida femenina y familiar de Tlahui.

A partir de la segunda mitad de la década de los ochenta, el fenómeno de señoritas que egresan de las escuelas media superior y que deciden continuar realizando estudios superiores se ha convertido en algo frecuente, dado que existe un bachillerato tecnológico en la zona, en Tlahui (Kuroda, 1994:13).

En este mismo contexto y proceso de transformación en la vida de las mujeres, aparece la escuela de música, el Centro de Capacitación Musical para el Desarrollo de la cultura Mixe (CECAM), marcando un hito histórico en el pueblo Mixe, pero también en la vida de los hombres; pues en un principio solo participaban varones. Después el

Centro de Capacitación Musical para el Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM) instruyó paulatinamente a mujeres en el quinto curso en 1981, del 4 de noviembre al 4 de diciembre. “Con 83 participantes, todos mixes originarios de 11 comunidades y 9 maestros de los cuales 5 fueron mixes [...] Por primera vez participaron 14 mujeres de Tlahuitoltepec como alumnas” (CECAM, 2007: 52-53 en Vargas, 2011:73).

Es claro que la escuela ha sido un factor de cambio en la vida de las mujeres de Tlahuitoltepec, se da particularmente en la manera de pensar y repensar la vida en la comunidad. Muchas mujeres maestras de escuelas, músicas, profesionistas en distintas disciplinas reformulan sus vidas, es decir, algunas, combinan su preparación académica con las actividades comunitarias, como la música, en los proyectos de educación y comunicación.

En la actualidad, encontramos mujeres con nivel de estudios superior y de maestría, mujeres maestras y directoras de bandas filarmónicas en la comunidad. Los mismos proyectos de educación media superior y superior gestionados, por mujeres y hombres de la comunidad, ha permitido aumentar el número de mujeres en los centros de educación.

Uno de los proyectos que emerge desde la comunidad es la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl (UNICEM). Esta iniciativa es un hecho histórico. Mujeres y hombres, profesionistas, pensantes en la cultura y la lengua Ayuujk han ido desarrollando propias pedagogías a partir de los elementos filosóficos de la vida; sin dejar de lado otros conocimientos y experiencias. En busca del diálogo de saberes y conocimientos. Después de varios procesos para la consolidación, finalmente:

El 29 de septiembre del 2012 se convierte en un día histórico para la comunidad porque UNICEM se inaugura y abre sus puertas en un edificio provisional para acoger a los estudiantes que realizarán sus estudios e investigaciones acordes al plan y programa que marca el nivel superior, con el solo objetivo de terminar una carrera. Las licenciaturas que se

ofrece son dos: Desarrollo comunal y Comunicación Comunal (Díaz, 2013:103).

De esta manera una vez más se concreta un proyecto educativo impulsado por las autoridades comunitarias, personas caracterizadas de la comunidad, jóvenes profesionistas y personas interesadas en emerger otra pedagogía a partir de las propias nociones de la filosofía Ayuujk.

Finalmente, en Tlahuitoltepec emergen muchos proyectos enfrentando retos para seguir fortaleciendo pensamientos y sueños que nacen de la comunidad; con la lucha continua de que la comunidad junto con sus autoridades sean reconocidas –por parte del Estado- con capacidades de reproducir sus propios conocimientos filosóficos para el fortalecimiento de su identidad cultural.

Conclusión

Para concluir, en el contexto histórico y la filosofía del pueblo Ayuujk prevalecen los conocimientos profundos presentes en la historia oral, en la lengua materna, en las formas de nombrar y de distinguir la vida de mujeres y hombres.

Los elementos de la filosofía Ayuujk son la base para comprender las nociones de lo femenino, masculino, de la complementariedad y la dualidad en determinados tiempos y espacios, puesto que emergen en los procesos de la subjetividad de ser mujeres y hombres en la familia y en la comunidad.

Si bien, el proceso colonial dejó muchas transformaciones en la comunidades del pueblo Ayuujk, con el intento de diálogo, de resistencias y la prevalencia de organización comunitaria que conjuga elementos impuestos, adoptados y adaptados a la vida de las comunidades.

Un caso de estas transformaciones constantes se ejemplifica en Tlahuitoltepec que dan cuenta de la conjugación de conocimientos, de estructuras, de pensamientos y el sentido de comunidad.

Tlahuitoltepec, es uno de los municipios que ha sido pionero en proyectos que buscan emerger en otros pedagogías de enseñanza, con la búsqueda del diálogo y reconocimiento intercultural situado. Y desde allí, también nacen los procesos de conjugación de elementos, de resistencia y búsqueda de diálogo de dos mundos, la occidental y el Ayuujk.

CAPÍTULO III

NOCIONES DE GÉNEROS EN LA FILOSOFÍA AYUUIJK

Introducción

La perspectiva de género en la reflexión de las mujeres de los pueblos originarios es un proceso reciente. “Se ha dicho que los conceptos de género y equidad no son propios de la cultura indígena, y que no se necesitan porque en ella existen conceptos como el de *complementariedad* y dualidad que salvan los problemas de inequidad” (Granados, 2003:57).

Sin embargo, mujeres de los pueblos originarios nos hemos dado la tarea de reflexionar, planteado que a lo largo de la historia la perspectiva de dualidad, complementariedad, reciprocidad y equilibrio en la vida comunitaria atraviesan conflictos en las comunidades por la existencia de la inequidad, de la violencia hacia las mujeres, entre otras.

Por esta razón, en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, celebrada en el año 2002 en Oaxaca, México, se declaró que “ una perspectiva de género se refiera a las relaciones de poder entre hombres y mujeres, una perspectiva que permite un equilibrio de igualdad entre mujeres y hombres la cual asegura una mirada inclusiva desde la pluralidad y diversidad, desde el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de sus pueblos” (ALAI, 2002: s/p).

En este sentido, este capítulo tiene como objetivo compartir las nociones de lo femenino, masculino y socialización de los géneros en la vida de las mujeres y hombres de Tlahuitoltepec, en base a algunos elementos filosóficos Ayuuijk entretajidos con espacios geográficos simbólicos, narraciones de la lengua materna –Ayuuijk-, experiencias y conocimientos que dialogan y dan sentido a la vida del ser humano con la madre tierra y comunidad.

La fuente principal de información se basa en el *äp matyäky* (la palabra *äp* hace referencia a los ancestros o abuelos, *matyäky* es la narración, el diálogo). En este sentido, la conjugación de la palabra *äp matyäky* se refiere a cuentos, leyendas y relatos de los ancestros. *Äp matyäky* sigue vigente, es el centro del diálogo en los diferentes espacios de convivencia familiar, en las fiestas, en la siembra del maíz, entre otros

espacios de diálogos comunitarios, en la construcción del ser mujer y ser hombre ayuujk en Tlahuitoltepec.

Los relatos recabados dan sustento a las nociones de lo femenino y masculino simbolizados en espacios geográficos y en la misma socialización de los géneros desde los elementos de la filosofía, wejën kajën –procedente del conocimiento y de sujetos en la comunidad-, representadas en las prácticas de los rituales desde la creación hasta la muerte.

En un primer momento se realiza la presentación de los sentidos y elementos simbólicos de la vida –masculinos, femeninos- que tenemos los Ayuujk en relación con la madre tierra a través de las representaciones simbólicas de las montañas sagradas, espacios geográficos situados en diferentes puntos de la comunidad.

En el segundo apartado encontramos la perspectiva de los héroes sexuados, personajes que emergen en la naturaleza y en la cultura. Por su condición histórica y filosófica interpretan una dualidad de géneros que surge de la naturaleza, generando una noción distinta a la complementariedad, pues estas, las dualidades, son nombradas en la práctica de ceremonias y rituales familiares, comunitarios que realizan mujeres y hombres en espacios sagrados.

El tercer momento se reflexionan algunos ejemplos de los procesos de socialización de ser mujeres y hombres en dos ejes centrales de la filosofía Ayuujk, el Kajpjää́ y äjten (ser humano-pueblo) y en el wejën kajën (construcción del conocimiento y de sujetos en la comunidad).

Dentro de los procesos de socialización de los géneros, en el wejën kajën, aparece tēk'äjtsën –transformación, desarrollo en términos biológicos, pensamientos y experiencias- que genera la diferenciación y cooperación entre mujeres y hombres en la familia y comunidad.

Perspectiva de géneros en la tierra-vida

Reflexionar sobre los elementos de la filosofía Ayuujk desde la perspectiva de género son los puntos de partida para revisar y explicar el papel que cumplen en las relaciones entre mujeres y hombres en la familia y comunidad. Históricamente la tierra, en los pueblos originarios, ha sido la base de la vida cotidiana. En diversas comunidades del pueblo Ayuujk la tierra se concibe como la dadora de vida –femenino y masculino- en

los seres humanos. Es la fuente principal de alimento, de conocimientos y filosofía de vida.

Cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida. No es posible separar la atmósfera del suelo ni éste del subsuelo. Es la misma Tierra, como un espacio totalizador. Es en este territorio donde aprendemos el sentido de la igualdad, porque los seres humanos no son ni más ni menos respecto de los demás seres vivos; esto es así porque la Tierra es vida (Robles y Cardoso, 2007:41).

La noción filosófica de tierra-vida se basa en una dualidad con los seres humanos – mujeres y hombres- expresadas en la práctica, en el trabajo para la producción de alimentos –siembra del maíz-; en los rituales y ceremonias, individual y colectiva, en agradecimiento a la tierra-madre como dadora de vida.

Por esta razón, gran parte de las manifestaciones de los ritos y ceremonias son visibles en los lugares geográficos simbólicos dentro del territorio, lo que denominamos *tunaaw kojpkääw* (montañas o espacios geográficos sagrados).

Espacios geográficos sagrados -tunaaw kojpkääw-

Los lugares, caminos y montañas concebidas como espacios simbólicos, deidades y seres con vida son inmensas, habitan en el *ētnāxwii'ny* –madre tierra/dador/ra de vida-, existe una interrelación y fusión entre *tunaaw kojpkääw* para la existencia y vida de mujeres y hombres que también habitamos en el *ētnāxwii'ny*.

Por la inmensidad y complejidad del *ētnāxwii'ny* para describir y explicar el sentido y noción que existe en la vida de mujeres y hombres de Tlahuitoltepec en este apartado solo se aborda las nociones al *Ii'pxyuukp* -montaña de las veinte divinidades- concebida tanto femenina y masculina en la historia oral.

Cempoaltepetl -Ii'pxyuukp-

Ii'pxyuukp o *cempoaltepetl* - montaña de las veinte divinidades- se concibe como un cuerpo humano, femenino y masculino; sus manos, sus pies, su ombligo-corazón, y su cabeza se sitúa en puntos geográficos dentro del municipio de Tlahuitoltepec.

Estos puntos geográficos espaciales se denominan mutsk kojpk, mutsk -pequeña/o-, kojpk -montañas, cerros-, tienen sus nombres propios, entre ellas Yukxëekupäjkp –en la cúspide del árbol- y “Kumxīnam –cerro de arco de flechas-, Konkmaxān’ām (Konk =Rey, tsāmaxaan= ídolo, ām = boca u orilla; significa boca del rey ídolo) que es una loma con mucha vegetación (Díaz, 2013:20). Son espacios simbólicos sagrados, se ubican por la altura, vegetación y sitios sagrados dentro del municipio.



Fuente: Telmo Díaz, Iipxyuukp, montaña de las veinte divinidades

En estos espacios geográficos, la gente realiza el encuentro con la montaña –ja kojpkpääjtīn, kojpk es la raíz, pääjtīn el encuentro o reencuentro- en si reencontrarse con el ētnāxwīīny –madre tierra/dador/ra de vida- a través del mutsk kojpk o directamente con la montaña de las veinte divinidades -Ii’pxyuukp-.

En gran parte, los rituales, ceremonias en el encuentro con el ētnāxwīīny se basa en las indicaciones de los xeamapye o kuxeew –guías, contador de los días- de la comunidad. El “calendario adivinatorio consiste en la combinación de 20 signos más trece numerales (20x13= 260 días). Este calendario, conocido como xëē tu’u o “camino de los días”, es utilizado por los xëēmpye o “contadores de los días” (Torres, 2004:34) para predecir el camino de la gente, individual y colectivo, para diagnosticar enfermedades, equilibrar la salud de las personas y la relación entre seres humanos-trabajo, familia y comunidad.

La tradición oral cuenta que la existencia de estos espacios geográficos son simbolizados masculinos y femeninos pertenecientes a una sola familia, Tukjää’y, que protegen a mujeres y hombres, cuidan el entorno natural, social, cultural y la organización política comunitaria de la comunidad.

Las narraciones sobre Ii’pxyuukp varían en la misma comunidad. Poco se ha escrito sobre su sentido filosófico en la vida de las mujeres y hombres. Sin embargo, la siguiente narración, aproxima la función de los puntos geográficos simbolizados de manera femenina y masculina, con relaciones estratificadas y roles específicas:

Platicaron en el Ii’pxyuukp -veinte divinidades-, como era un asunto grande, tenían que decidir los días que la gente debe respetar cuando se haga un compromiso, el gasto o la fiesta, tiene que seguir los pasos

cuando se pida al dador de vida, la luz, la energía. Los dos cerros mujeres, Ii'pxyuukp, tē'ëkytsyää'ny –víbora del petate- , estaban de acuerdo que sea 13 días, pero el de tsa'ax'äm –piedra redonda- no aceptó. Entonces empezó el conflicto y decidieron sacarlo, el de nē' okp –encima del agua- se escapó, se fue entre el agua y vive allí. Él se enojó, y con la víbora de petate -tē'ëkytsyää'ny- cerraron el agua, entonces el de tsa'ax'äm –piedra redonda- hizo paredes de piedra, su casa está construida de eso, las hermanas vieron que el pueblo estaba cubierto de agua, ella pensó dejar a su hermana, prestando su energía, mientras ella iba a ver el problema, lo que hizo fue querer cortar la víbora, por poco le cortan la cola –punta de su extremidad-, se enojó con su hermana, la regañó y le dijo por que bajó, su lugar era estar donde estaba.

Después de esta lucha entre hermanos, el Ii'pxyuukp –veinte divinidades- mandó a su hermano encima de la piedra para que se enfrente con los rateros, para que viva con la gente que roban, el de tsa'ax'äm –piedra redonda- estaba escuchando bien lo que le estaba diciendo a su hermano, bajo el agua y los cerros, se quedaron en lugares de difícil acceso, el cerro de Ii'pyxyujkpēt -veinte divinidades- es la que dispuso la ubicación de sus hermanos, y decidió que sea 13 días lo que tiene que esperar la gente para que se tome el tepache, se coma el tamal. Ii'pyxyujkp –veinte divinidades- es la que tiene la mayor fuerza, la mayor energía que nos da luz y vida. Cedió poder a sus hermanos y los colocó en sus respectivos lugares (Cuentos Ayuujk, *Ii'pxyuukp*, archivo Radio Comunitaria Jënpoj, 2005).

Cada cerro, montaña posee sus roles, cargos con energías y poder que dan vida al ser viviente, incluida a los seres humanos, la familia y comunidad.

La cima de la montaña Ii'pxyuukp es el corazón o centro de la energía y poder antes de ingresar en la cúspide; también están los pequeños lugares sagrados que se va encontrando en escalas, siendo los mas importantes el de kumääy, ku'Jëyujk –en español conocido como San Antonio o proveedor de animales domésticos, probablemente por la inserción de los elementos de la religión católica-.

El principal centro ceremonial se encuentra en lo más alto de la montaña sagrada Ii'pxyuukp o cempoaltepetl, también representa la gran fuerza y poder de Konk ëy –rey de los mixes-, poj Anääw –conocida como dadora de vida-, representada en femenino y masculino, es decir simboliza ambos sexos-, a los que se pide permiso se ofrenda de corazón para tener salud, bienestar y armonía familiar y comunitaria; trabajar la tierra, sembrar, construir la casa, entre otras.

Géneros en las divinidades

Konk ëy –héroe de los mixes-

En cuanto a la socialización de las divinidades, femenino y masculino, sobresale en el *ãp matyäky* – narraciones de los abuelos-, y en fuentes de investigación antropológica e histórica el caso de Konk ëy –actualmente se escribe Konk ëy, en los documentos históricos aparece como cong o kondoy-, y Tajëëw

En el caso de konk ëy la reflexión que presento se basa en fuentes compiladas, narradas por los mismos habitantes de la comunidad de Tlahuitoltepec, por Fortino Vásquez:

El pueblo de estansie neba'apy (estancia de Morelos Atitlán) es el único lugar donde se encontró nuestro gran cong –rey de los mixes-. En esa población vivían dos ancianos que eran esposos, pero ningún hijo tuvieron [...] el señor salió al río para bañarse [...] era un huevo que estaba flotando sobre el agua, lo tomó, se lo llevó a su casa [...] dejaron un tiempo, atentos a su nacimiento. Comenzaron a romper la cáscara del huevo, vieron un rostro de hombre, la familia tuvo un gusto muy grande al conquistar al hijo que tanto querían, creció muy rápido. Empezó a decir a sus padres que tenía un plan de trabajo que iba a realizar en poco tiempo, salió al día siguiente [...] estuvo luchando muchas veces con los demás grupos tanto españoles como con no españoles, pero Cong –rey de los mixes- jamás quedó vencido. Siempre tenía algunas dificultades cuando estaba en guerra, salió en una ocasión hacia Oaxaca; él se convirtió en pájaro muy bonito, la gente le gustó mucho [...] ese pájaro se quedó encerrado adentro de la tienda, los que vendían se dieron cuenta que ya no había nada de artículo en la tienda. De nuevo se convirtió en gato y empezó a corretear a los ratones adentro de una tienda, al día siguiente ya no había nada de dinero. Cong quiso sacar unos documentos importantes que asegurara que él había luchado muchas veces, y cuando estaba a punto de sellarlos se bajaron muchos ángeles diciendo que el no era gente, que era un brujo, y de allí lo corrieron, le pegaron en la cabeza y cayó su sombrero apareciendo culebras de nueve cabezas; también le dieron una patadas. De inmediato se convirtió en un toro (Vásquez, 1982: s/p).

En gran parte de la historia escrita sobre los mixes, Konk ëy –rey de los mixes- fue un personaje heroico y defensor de los mixes en tiempos prehispánicos y en la invasión militar que sufrieron los Ayuujk por parte de los colonizadores españoles. Como lo afirma Miler, uno de los compiladores de cuentos mixes entre los años 1956:



Fuente: Anaaw Vásquez, Mural en Tlahuitoltepec, representación de Konk y Tajëëw

De los pocos antiguos mencionados por su nombre, el más famoso es Kondoy. Sus hazañas son de carácter sobrenatural, pero los mixes no ven en ellas nada fantástico y tienen a nuestro personaje como una persona real y actual. Lo que sobre él refieren tiene el carácter de una historia verídica y no de un relato ficticio (Miler, 1956: 203).

La noción sobre este personaje sigue sonando en la actualidad, con sus variaciones en la tradición oral; Konk ëy es el referente para reafirmar la identidad del pueblo Ayuujk. Su representación se encuentra en varios espacios: en el cabildo municipal de Tlahuitoltepec existe un cuadro con el rostro de Konk ëy en forma de humano con su hermana Tajëëw -representada en una víbora-.

La reafirmación de su existencia continúa en cantos, en himno y en la bandera Ayuujk, en los rezos que se realizan en el ritual de nacimiento, cambio de autoridades, casamiento, a la salud, siembra, entre otras.

Tajëëw –divinidad femenina-

Es otro de los personajes que aparece como hermana de Konk ëy –héroe de los mixes-, si bien en las fuentes escritas no se nombra muy frecuente, en la indagación de la historia oral su presencia se encuentra en varias narraciones, en leyendas, cuentos, en la medicina tradicional, en la riqueza, en el diluvio, entre otras.

De los pocos datos que aparecen en fuentes escritas, por investigadores de la región, se representa de la siguiente forma:

Kontoy tenía una hermana -¿su nagual?-, una serpiente con cuernos (wäjtsääny), que sólo al final de las aventuras de su hermano quiere reunirse con él. Al moverse, va dejando rastros y creando las barrancas sinuosas, pues la tierra estaba blanda – es decir, probablemente el mito se sitúa en tiempos de diluvio o en la noche (Torres, 2004:29,30).

Mientras tanto, en la historia oral se representa como la divinidad femenina; ella es la hermana (serpiente con cuernos) de Konk ëy mientras él luchaba contra los españoles, su hermana era la mensajera y abría caminos para facilitar el desplazamiento de su lego.

También es una divinidad del maíz, cuentan que una vez su hermano Konk ëy, en esta narración se nombra a Konk ëy como Anaaw -dios rayo-, le dijo a Tajëëw que pusiera el nixtamal en una olla de barro echando solo trece granos de maíz, ella, vio que no se llenaba la olla, echó más granos de maíz, al cocerse, la olla se rompió, porque aumentaron los granos y no resistió. Después de que Anaaw se enojó porque Tajëëw no

obedeció, él decidió tallar la mano. Con su sangre regó la sal en la ranchería kääñ'am (rancho salinas) hasta llegar a:

Tehuantepec, Salina Cruz; donde llega el agua o donde se juntan los ríos, entonces cerró el paso del río como es una serpiente cerró el agua, y como ya no tenía paso se llenó el lugar pero ella estaba molesta con su hermano que la había herido. Bueno así es como es su historia, eran dos pero así se separaron. Kondoy siempre se ha respetado, honrado, desde tiempos ancestrales pero, el caso de Tajëew según lo que decía la gente, donde se reflejó más fue cuando pasó el desastre en la comunidad en septiembre de 2010³, quienes tenían el poder de sentir –kuxeew (guía)-, escuchar a la madre tierra decían que soñaban a Tajëew, ella era la que les daba el mensaje que ya no se le recuerda. Por eso le hizo eso a la comunidad, porque Tlahui ya no la recuerda. Así es como la gente contó, bueno yo no he ido a un lugar que llaman “Ku poop” ahí es donde vive Tajëew, así lo cuentan, pero también se encuentra aquí donde se le llama “Kumxina'am” –cerro de arco de flechas- ella está ahí. Pero no se menciona, se va perdiendo en el äp matyäkyë –narración de los ancestros-. Podríamos pensar que ya no se menciona a la mujer –Tajëew- solamente al hombre –Konk- (testimonio Constantino, abril 2013.).

Los temblores, derrumbes también hacen alusión a las funciones de Tajëew, pues ella como diosa del agua, serpiente -divinidad sobre-natural- que se encuentra debajo de la tierra, por ello, recientemente los “desastres naturales” como son derrumbes de los cerros, es una señal de que Tajëew puede mover la tierra, y generar diluvios.

A diferencia de Konk ëy, Tajëew se nombra poco, en el äp matyäky o en los diálogos de convivencia familiar o comunitaria tiene poco énfasis su existencia. Sin embargo su presencia, de acuerdo con los testimonios de abuelas y abuelos, esta en las manifestaciones de las energías de la madre tierra, como en la experiencia del año 2010; las mujeres con una gran trayectoria de realizar ritos y ceremonias a la madre tierra manifiestan su existencia:

Nosotras que estamos grandes sabemos del mensaje y la convivencia que se tiene con la naturaleza, porque los fenómenos que se presentan en la madre tierra no son por cualquier cosa. Ahora los jóvenes, los niños solo dicen que eso no vale; es porque no lo saben entender y convivir con la madre tierra [...] Ahora es una muestra de lo que puede hacer la madre tierra, y también un reto de sobrevivir como lo hicimos con nuestros abuelos y nuestros madres cuando no vivíamos así como ahora (Testimonio Margarita, octubre 2010).

³ En septiembre del año 2010 Tlahuitoltepec sufrió de derrumbes, deslaves por la intensa lluvia durante cuatro días y cuatro noches provocando casas desaparecidas, varias personas murieron bajo el deslave. En los diálogos de la gente que se reunieron en diferentes puntos de la comunidad como refugio sonaba Tajëew, la diosa del agua, la madre tierra a quien poco se le invoca las oraciones en los ritos. Por ello, en gran parte, las mujeres llamaron la atención a las autoridades de considerar el dialogo con la madre tierra de organizar un convivio comunitario para pedir perdón y equilibrio entre la vida del ser humano y la madre tierra.

Por una parte la memoria y testimonio de las mujeres nos brindan elementos para comprender como se va reconstruyendo su existencia y sus representaciones naturales – posee un amplio atributo de elementos, agua, lluvia, planta, alimento, fertilidad, entre otras- y culturales de Tajëew a través de experiencias vividas en el pasado. También, las mujeres, invitan a reaprender hábitos de convivencia y vida con la madre tierra en contextos complejos y cambiantes de la comunidad.

Por otra parte me parece que aun así se hace menos énfasis de la existencia de Tajëew, sobre todo en los diálogos y discursos colectivos que se presentan en determinados espacios como son en los ritos y en las ceremonias.

En los recuerdos, Tajëew parece ser significativa cuando se presentan o se manifiestan fenómenos de la naturaleza, o al nombrarla en una planta enredadera agresiva. Cuando la gente toca la planta Tajëew y la corta le salen ronchas, le da fiebre e hinchazón en la piel. Con este suceso la gente pide que la misma Tajëew perdone sus males y no la agreda con sus energías.

Dualidad en la tierra-vida con el ser humano-pueblo

Tuknäax äjtën meët ja ëtnäxwii'nyët jats ja käjppää'y äjten

La noción de un mundo dual Ayuujk se fundamenta en el ëtnäxwii'nyët -tierra/vida-, que se encuentra presente en las nociones de las divinidades –montañas sagradas- duales concebidas de manera masculina y femenina, pero sin dejar de lado las jerarquías y cargos que cada uno asume –no son estructuradas en formas de pirámide, sino de manera cíclica, circular-. Las jerarquías dialogan y se cooperan para el funcionamiento constante.

Esta noción de un mundo dual son recíprocos, se cooperan para su equilibrio en el ser Käjppää'y äjten –ser humano-pueblo- con el ëtnäxwii'ny -tierra/vida-. Estos dos elementos clave son el desprendimiento de ëy jujyk'äjtën, tsu'äjtën –buen convivir-, Tuknäax äjtën –equilibrio entre seres humanos, entre mujeres y hombres-, jojtjuk'äjtën –vivir plenamente integral con nuestros semejantes y entorno- en el tsenää'yin, tanää'yin -donde nos paramos y vivimos; convivimos, dialogamos (käjpxmujkïn-matsyäkujkïn) como ser humano-pueblo.

Así, podemos entender por dualidad Ayuujk la vida en equilibrio, cooperante, de manera cíclica, para nuestra existencia en diálogo con el ser humano - Jää'y äjten-plural y diverso en la tierra/vida- ëtnäxwii'nyët -.

La dualidad Ayuujk no pueden ser comprendida como dos polos opuestos pues ambos (Kajpjää'y äjten –ser humano-pueblo- con el ëtnäxwii'nyët -tierra/vida) emergen en una fusión dinámica de energías, poder y de vida que son necesarias. También, los pares –femenino, masculino- son considerados dadores de vida por sus atributos, riquezas, fertilidad, equilibrio, cooperación, reciprocidad y también generadores de desequilibrios que provoca -Jojtmay'ojkën- tristeza, preocupación, violencia y muerte.

La noción de la dualidad se expresa en las prácticas de los rituales y ceremonias familiares y comunitarias que realizan mujeres y hombres en los espacios simbólicos, en la montaña de las veinte divinidades -I'pxyuukp- invocan a divinidades duales, sin distinción y separación de los seres vivientes en la madre tierra.

Las personas buscan –a través de las montañas sagradas, espacios simbólicos- un reencuentro con los seres vivientes como si fuera un ser humano –femenino y masculino- con energía y sentimientos sin necesidad de separar su sexo o género.

En cuando a las deidades, Konk ëy, Tajëëw, se puede entender una fusión de divinidades con atributos específicos pero, son personajes, que influyen de manera directa o indirecta en la vida cotidiana de mujeres y hombres:

Se cuenta que konk ëy –rey de los mixes- era quien mandaba a su hermana Tajëëw –dadora de vida-, le ordenó que cosiera nixtamal [...] la hermana no obedeció [...] llegó su hermano y se dio cuenta de que el maíz estaba tirado por todos lados entonces se molestó mucho que su hermana hizo eso, recogió un pedazo de la olla y le talló la mano a su hermana, fue así como ella escapó –actualmente se sigue tallando la mano a la gente (mujer u hombre) cuando rompen ollas de barro en señal de que no volverá a pasar-. Así es como entonces nos damos cuenta de que con el paso del tiempo siempre ha sido así que las mujeres no participan mucho, los hombres son los que manda o si en algunos casos la mujer participa pues sus ideas no son muy tomadas en cuenta (testimonio Sara, abril 2013).

Konk ëy es una deidad masculina en la historia oral que se representa como la máxima autoridad, con poderes sobrehumanos y sobre naturales, también de su reconocimiento en varios espacios comunitarios, a diferencia de Tajëëw, al parecer queda relegada y “castigada” por no obedecer. La diferencia y jerarquización de poderes es una manifestación de los desequilibrios entre lo femenino y masculino en la noción de la dualidad; al parecer estos desequilibrios recaen mayormente en lo femenino. Aunque se reconoce la importancia de la dualidad, en los rituales cotidianos no es igualmente recordada.

Hoy las ideas han cambiado, el hombre ya le da espacios a su esposa de cómo puede mejorar su vida, o que participe ante decisiones como trabajo

en el campo, en la familia para que ambos tomen decisiones. Ya va cambiando, ahora, la mujer también participa ante lo que el hombre necesite de ella, o también el hombre le ayuda a la mujer. Como se sabía antes que las mujeres no participaban en las asambleas comunales solamente los hombres porque a veces en las asambleas se daban casos en los que una mujer no podría resolver como es el caso de terrenos, o personas que hace daño a bienes ajenos. No podría una mujer ir ante otros pueblos para enfrentarse con el conflicto; por eso ella se quedaba a cuidar de sus hijos y esconderse con ellos para que el enemigo no les haga ningún daño, así era antes. Por eso mismo hoy las mujeres tienen espacios para participar en asambleas, asumen cargos comunitarios o también comparten sus ideas, como veo ahora que el hombre a veces no puede solo, o que se enferma o algo, la mujer es la que dispone y prepara también la forma de ayudarse en familia mediante las oraciones y el rezo, va sola en ocasiones al rezo por ausencia de su marido pero ella es la que tiene el mando para protegerse, así es como va cambiando la vida en Tlahuitoltepec (testimonio Joel, abril 2013).

Algunas personas hacen una analogía de la función de las mujeres y hombres con la función de estos dos personajes legendarios Ayuujk y aunque históricamente las actividades más evidentes de los hombres, son en la mayoría en espacios comunitarios, esta situación va cambiando en la medida que se recuerda la función de la mujer en dualidad con el hombre. Aunque recientemente las mujeres se han ido incorporando en espacios comunitarios –como son los sistemas de cargos- que tradicionalmente solo era para hombres.

Ambos relatos, Konk ëy y Tajëëw, en la historia oral, poseen un reconocimiento dual por sus atributos (dado/ra de vida). Sus funciones duales y de ayuda mutua -que históricamente construyeron para enfrentar a los colonizadores y para mantener la unidad de sus comunidades- son necesarias para el equilibrio en la vida de las mujeres y hombres. Pero también son una ilustración de las tensiones internas del mundo dual, de las relaciones jerarquizadas y de relaciones de poder.

En suma, las características que posee *ëtnäxwii'nyët* -tierra/vida-, se manifiestan a las nociones de la vida/muerte del cuerpo femenino y masculino. Por ejemplo, las mujeres y los hombres requieren de una semilla para hacer germinar, hacer nacer otro ser humano, que requiere de alimento, de cuidado y de ritos para su bienestar.

A su vez este espacio, la madre naturaleza, en interrelación con el ser humano tiene sus principios que abren y restringen el acceso de hombres y mujeres; es decir en cada momento de ofrenda y ritual que se le otorga a la madre naturaleza, hay ciertas reglas que los hombres y mujeres deben respetar. Así como también el acceso a ciertos espacios y tiempos, como la siembra de maíz, tienen sus formas de organización social y religiosa.

Socialización de los géneros en el ser humano-pueblo

En este apartado examinamos los procesos de socialización de ser mujeres y hombres desde el nacimiento y la muerte en Tlahuitoltepec. Gran parte de los procesos de aprendizaje se encuentra en el *wejën kajën* (construcción del conocimientos y de sujetos en la comunidad).

Los procesos de aprendizaje de ser mujeres y hombres se da en el ser humano-pueblo. Por pueblo entendemos *Kajpjää'y äjten* -Kajp refiriéndome no solo al espacio geográfico sino a las relaciones con sentido filosófico, simbólico y sagrado, amplio y complejo. *Jää'y äjten* denomina el ser humano, con sentido plural, nombra a *tëë'ëxëjk* –mujeres-, *yäytsyëjk* –hombres-, *tätë'ëxy* –homosexual, *täyää'y* –lesbianas-, entre otras. De esta manera en el ser humano-pueblo se socializan varios géneros. En esta investigación solo se aboca a los géneros femeninos y masculinos, sin obviar a otros géneros que en un futuro pueden ser temas de investigación.

En el *kajp* –pueblo-, el ser humano desarrolla sus capacidades biológicas, su lengua, sus palabras, pensamientos y conocimientos –*ja wejën kajën*-, siempre en relación con su entorno natural, espiritual, social, cultural y político que se construye en el interior de la comunidad, pero también lo que llega del exterior.

La construcción del ser humano-pueblo se da mediante “el *käjpwxwenjën* (consejos), *Käjpjuky'äjten* (vida en comunidad), *Käptsënää'yin tanää'yin* (la dinámica de desenvolvimiento de la vida en comunidad), hasta adquirir el *käjpjää'y'äjten* (ser gente-pueblo) (Vargas et. al, 2008:170). El *käjpjää'y'äjten* busca un fin en la vida de las mujeres y hombres, en todo el proceso y experiencia de formación debe llegar a consolidar su estado de madurez.

Por ello, el ser humano-pueblo es la construcción, socialización de la identidad y conocimiento de la gente, las mujeres y los hombres, en diferentes espacios (familia, escuela, fiesta, tequio -mano vuelta, ayuda mutua-, iglesia, entre otras). Se trata de espacios de aprendizaje, de la lengua *ayuujk*, de diálogo, negociación con otros elementos que llegan de fuera, de equilibrios y desequilibrios, así como también de la construcción de un sujeto -individual y colectivo.

En este sentido, el ser humano-pueblo va construyendo el sentir y estar de las mujeres y hombres en la comunidad. En donde el *wejën kajën* es indispensable para la construcción de las identidades del *Jää'y* -gente plural y diversa-.

Géneros: diferenciación y cooperación en la vida comunitaria

En la historia oral, en los testimonios de mujeres y hombres que compartieron amablemente sus experiencias para esta investigación, sobresale el wejën kajën, lo que me conduce a reflexionar y analizar su proceso desde el género. Sobre ella brotan las nociones y acciones de lo femenino, masculino; roles, funciones, percepciones, discursos, espacios geográficos, del ser y estar de las mujeres y hombres en la comunidad.

El wejën kajën en si es la educación –no se refiere a la educación escolarizada en las aulas- de mujeres y hombres, de manera amplia y compleja que se construye en Tlahuitoltepec, una formación constante en el ser y estar individual y colectivo de los sujetos.

El wejën es entendido como varias etapas y procesos de despertar (abrir los ojos, tejer los pensamientos y palabras) el sentir de la vida, individual y colectivo que se va dando desde el nacimiento; el Kajën es el proceso desenredar, desatar los hilos de los conocimientos y pensamientos, para la manipulación de nuestro entorno; también, es el desarrollo de las capacidades y habilidades, de mujeres y hombres, en distintos espacios.

El wejën kajën es la aproximación de las posibilidades de diálogo y negociación de los equilibrios de la vida, así como de los desequilibrios –violencia, relaciones de poder, entre otros- entre mujeres y hombres. Por esta razón, es importante indagar los procesos específicos de la construcción del género en el wejën kajën; sobre todo porque las vivencias –individuales y colectivas- no son homogéneas ni estáticas.

Dentro del wejën kajën se indagan los procesos de socialización de género que se diferencian entre si y unen a la vez a mujeres y hombres de Tlahuitoltepec, a través de la percepción que tiene de sus experiencias, del sentido que le atribuye a cada etapa de la vida como sujetos en la familia y comunidad.

El ser y estar de las mujeres y hombres inicia desde el nacimiento, transita por diferentes etapas del ciclo de la vida, las cuales están interrelacionadas con la cosmovisión, filosofía Ayuujk –es decir, la presencia de las divinidades Ayuujk están conectadas con los ritos y ceremonias familiares como es el caso del ritual de nacimiento-.

Dentro de los procesos de socialización de los géneros, aparece tēk'äjtsën – transformación, desarrollo en términos biológicos, pensamientos y experiencias- que

genera la diferenciación y cooperación entre mujeres y hombres. Considero que *tëk'äjtsën* –transformación, diferenciación- es el elemento central para mirar las relaciones entre mujeres y hombres en diferentes etapas y espacios, puesto que no son transformaciones casuales, contienen elementos que caracteriza a las mujeres y hombres dependiendo de su sexo y género. Por ello, es importante comprender sus dimensiones filosóficas, en la vida sexual, sociocultural y política de las mujeres y hombres en la comunidad.

De acuerdo a los testimonios, el desarrollo del *wejën kajën* se refleja en cuatro etapas nombradas con palabras en lengua ayuujk, cada etapa construye la vida de mujeres y hombres en diferentes procesos.

Primera etapa: Kaxëj'kën, Maxuunk'äjten, Tso'ontäjken

Kaxëj'kën, Maxuunk'äjten, Tso'ontäjken. Nacimiento e inicio de la vida dual con la madre tierra y comunidad

Las experiencia de las mujeres y hombres –sobre todo quienes han experimentado el ser padre y madre- practican el ritual de nacimiento en la familia o el “bautizo ayuujk”. Definen el sentido de *Kaxëj'kën, Maxuunk'äjten, Tso'ontäjken* en varios procesos:

Bueno cuando yo tuve a mis hijos pues se les quita el ombligo aunque lo que baja primero su mollera eso es lo que revienta por eso empiezan los dolores, ya cuando baja la placenta junto con el bebé es cuando se le corta el ombligo y lo amarran, lleva dos amarres -*matsk atsumtuky*- su ombligo, junto con la placenta se amarra porque así es como viene y entonces se corta con una tijera, así es como suelta la placenta y se va secando entonces se cae al tercer día -*Matuuk xëw*- se tira o a veces no se ve cuando cae, entonces al tercer día se prepara *xëjk miikxy* –comida- (testimonio Celia, abril 2013).

Al nacer - *Kaxëj'kën*- un bebé y para conocer su *tso'k* –nahual- , hay que sacar ceniza en una vasija de barro y se coloca afuera en una esquina de la casa allí está toda la noche, al amanecer hay que cerciorar las huellas de algún animal, viento o lluvia que haya quedado como señal, y así se sabe el amigo o nahual del *matsk* -pequeño-; si no se realiza esto –de sacar la ceniza- se acude al *kuxeew, xeeppamye* –guía, lectores del calendario- para que ellos busquen que nahual tiene cada persona (testimonio Juan, abril 2013).

Lo interesante de los rituales de nacimiento en la etapa de *Kaxëj'kën* es que no se considera el sexo o género. Los testimonios recabados mencionan que los elementos, la comida, las oraciones en el inicio de la vida “es igual sea para hombre o mujer, es igual la ofrenda, el mismo respeto y la preparación del *wëntsë'ëjk'iiny* –agradecimiento y

respeto al dador/a de vida- es igual para la mujer y el hombre” (testimonio Constantino, abril 2013).

En la asignación del tso’k – nahual- para el recién nacido no hay distinción de sexo, a menos en los testimonios no se menciona una asignación específica para cada género. De acuerdo al pensamiento de los abuelos es que ellos no lo deciden, sino el xeww –día, sol, año, nombre- del mutsk –pequeño- (el día de nacimiento del recién nacido); y tampoco se tiene que decir –por protección- que elementos adquiere cada sexo.

En esta descripción de los conocimientos y prácticas del ritual de nacimiento, en la siguiente narración encontramos varios elementos en donde aparece el sentido y función del *tëk’äjtsën* – transformación-:

Para agradecer al *täay jikīny*, *na’apī ëë’pyī* -el dador de la vida- en ese momento se juntan los familiares convocadas por los progenitores para recibir la comida ceremonial, se juntan todas las herramientas de trabajo que usará durante toda su vida del recién nacido -*maxuunk’äjtsën*, *tso’ontäjken*- colocando en una canasta, algunos juguetes que usan los niños o niñas, dependiendo del sexo.

También en ese momento los integrantes de la familia se preguntan que nombre se llevará el recién nacido. Una vez que llegan al consenso, es cuando sacuden la canasta diciendo el nombre: *xëwään xëwään tu’mpëm tu’mpëm kiti mnuux’ëëky* – Juana, Juana, trabaja, trabaja, que no te gane la flojera- al estar comiendo también conviven con la bebida que siempre acostumbran a tomar, como pulque y mezcal. También en ese día entierran la placenta en la colindancia del vecino a la vista por donde sale el sol (testimonio Juan, abril 2013).

En este ritual de nacimiento, en el *maxuunk’äjtsën*, *tso’ontäjken* –inicio de la vida- encontramos la importancia de lo biológico o el sexo, puesto que esto define los elementos que deben ser colocados en una canasta; aunque comentaron algunos de los entrevistados que en la actualidad el sexo no necesariamente determina los juguetes o instrumentos de trabajo para la mujer o el hombre, sin embargo los elementos que se colocan en las canasta dan cuenta de lo contrario:

Si es niña se echa en un canasto: su peine, jabón, *pään mäj* -hijo del metate para moler- [...] entonces se va rondando con golpes ligeros al canasto y van diciendo el nombre con los buenos deseos a la niña. Lo que normalmente se expresa es: crecerás, estudiarás, aprenderás a hacer tortillas, no serás floja [...]. Así es como le van dando el nombre como vayan teniendo ideas, todos participan, padres hermanos, tíos, tías, todos. Entonces se comparte el pulque y se pide por el nacimiento del bebé, que ha encontrado la luz, que crezca sana y fuerte (testimonio Julia, abril 2013).

Cuando nace un niño, también se ponen cosas que un niño ocupa y se le hace el mismo proceso al darle un nombre, anteriormente las cosas que se ponía en la canasta eran objetos para trabajar en el campo, yuun, tsëem, wom, pejny, kukäp –Yunta, mecapal, coa, morral, elementos del arado-. Ahora, colocan cuadernos, lápiz, libros, instrumento de música. Cuando termina este proceso la madre entra en reposo veinte días -epts tsënaapy- (testimonio Julia, abril 2013).

Los objetos que se asignan para cada sexo están relacionados con la idea de que las cosas, las actividades que se mencionan en los discursos para las mujeres y hombres se debe desempeñar en los ciclos de la vida. En el testimonio se puede apreciar que ciertamente las transformaciones y diferenciación de los elementos que se les asigna a las niñas y niños van cambiando. Por ejemplo, los instrumentos de trabajo, su presencia, ya no son muy frecuentes en los rituales; observamos otros elementos mas “modernos” que son los elementos mas frecuentes que los niños y niñas utilizan al momento de ingresar en las escuelas oficiales. También los instrumentos de música son muy frecuentes, mayormente en el sexo masculino, porque desde los cinco años empiezan a ensayar la música de viento.

Otro de los procesos del tso’ontäjkën –inicio de la vida- es el contacto con las energías de la madre tierra en el alimento, el maíz, como fuente de energía de la vida e inicio de la relación directa de los alimentos para el desarrollo del ser humano.

Cuando cumple los 20 días se le llama epts xëw -20 Días- es cuando la mujer sale del temazcal, 20 días viven en el temazcal cuando terminan esos días se celebra de nuevo al recién nacido, se acude al cerro 4 días antes o el mero día al cumplirse los 20 y se reza por el bebé, también se le toman 3 días de rezo, supongamos que se cumple un día domingo, desde el jueves se tiene que empezar el rezo para que termine el domingo, pueden ir 2 días antes al cerro o al cumplirse los 20; es en la tarde cuando se prepara el tamal verde esto se le conoce Kaatsyu’ujëp. Se remoja el maíz y se prepara tamal de frijol verde (Se cubre con hierba santa al tamal) con caldo de pollo, entonces comen en la tarde y preparan también; bueno así nos enseñó nuestra madre, “Tamal de pura masa con sal envuelto también con hierba santa” (Nä’äk mi’iky) eso es lo que se reparte cuando también se reparte el tepache por tercera vez, el tamal se corta en pedacitos y se les comparte a todos los que asistieron a la comida; dicen que eso significa que el bebé se le da un cuerpo para que crezca, sano y fuerte, así es como se le incita a comer; que le estás dando una parte de tu pierna, brazos, manos para que agarre de todos esa fortaleza para crecer. Así nos han enseñado esto viene de la práctica que mi abuela hizo también (Testimonio Celia, abril 2013).

Los rituales, las oraciones, rezos y elementos de las ceremonias presentan una combinación de la religión católica con la religión Ayuujk. En esta combinación,

diálogo de los elementos, muchas veces la religión católica tiene más peso. Tema que retomaré más adelante.

Volviendo a la etapa del *maxuunk'äjten*, *tso'ontäjken* –inicio de la vida- gran parte de la vida del ser humano depende de quienes le rodea para el fortalecimiento y desarrollo biológico, psicosocial, e inicio de su vida en colectivo al nacer.

El *nëwejën* – despertar-, el ser y estar presente entre los rituales y ceremonias que organiza la familia, al recibir sus primeros bocados de alimento son el inicio y contacto de la vida en comunidad.

En esta etapa el ser humano aun no manipula ni decide como comportarse, qué juegos y qué palabras usar para comunicarse; pero posee un lenguaje propio mediante el llanto, risas, sentidos, sensaciones y movimientos de su cuerpo.

De esta manera el *wejën kajën* aparece como una acción expresada mediante lenguajes, ya que el ser humano es dependiente de otros seres humanos –en especial o en mayor medida de la madre- para el desarrollo y aprendizaje de los elementos de la vida.

Segunda etapa: Mutsk'äjten

Mutsk'äjten. Crecimiento y el comienzo de asumir roles asignados desde pequeño

Esta etapa de la vida es el desarrollo, crecimiento del cuerpo –femenino y masculino- la madurez e identificación y construcción de las palabras, de los juegos, roles, trabajo, la conjugación de ser sujeto hombre o mujer en relación con su entorno –ser humano-pueblo-. También el *tëk'äjtsën* –transformación- es el elemento central que va diferenciando el ser mujeres y hombres en diferentes espacios del *mutsk'äjten*.

Desde la casa, en el hogar está el ejemplo, *ja ana'mën* (la guía, enseñanza, consejos), en la comunidad. Los padres ponen el ejemplo; cuando ya crecemos cambiamos principalmente en la vestimenta: Las mujeres pues las visten con vestido, faldas, blusas. Los niños los visten con pantalones, camisas (testimonio Constantino, abril 2013).

Durante el crecimiento y desarrollo de ser pequeño, los responsables de enseñar a trabajar, de guiar *-anä'mp aka'p-* son los padres, todos los trabajos del campo, preparativos de la comida en casa, los niños empiezan esas actividades a través de juegos, si es una niña ella estará jugando a la comidita, el rezo, ir la plaza, saludando a los mayores de edad y atenta a reconocer o conocer el parentesco de la familia, los niños aprenden lo que viven, el manejo del arado, la limpia de la milpa, el cuidado de los

animales. Los más grandes son encargados de cuidar sus hermanitos, mientras los padres salen a trabajar al campo (testimonio Julia, abril 2013).

De este modo se va socializando las identidades de género, el vestido o la ropa, los juegos son uno de los elementos que empiezan a caracterizar el ser mutsk kiixy (niña) o mutsk miixy (niño) en la familia y en la comunidad.

En cuanto al ana'mën -la guía, enseñanza, consejo- que la madre o el padre dirige la niña o el niño varía en la edad y en las familias, gran parte son consejos para la educación en la escuela, para el cuidado del cuerpo; pero también, recomendaciones, la enseñanza, son necesarias para asumir roles y el trabajo destinado para mujeres y hombres.

Desde ahí es la diferencia entre mujeres y hombres; en el trabajo era cada quien, o bueno eso decían los abuelos: “Que el padre tenían que darle el ejemplo y educar a los hijos (varones) y la madre tenía que educar las hijas”; ella le decía a sus hijas el trabajo que tenían que hacer o lo que le tocaba como mujer; el trabajo que les corresponde a las mujeres es lo que hoy en día aun se mantiene otro poco; primero que nada aprender a echar tortillas, voltearlas, lavar trastes -Jëtsk, maak, yik kaakytyëtsk-, y también lavan la ropa de los hombres, así decían los abuelos que eso debían hacer las mujeres, mas no los hombres podían hacer eso (testimonio Constantino, abril 2013).

Así nos enseñaron o así igual nuestros parientes, tíos enseñan a sus hijos. Los varones trabajan van por la leña y rajan la leña, preparan los materiales para la yunta, el arado, así les enseñaban los abuelos, eso es lo que los varones más hacían aunque con el paso del tiempo las mujeres también ya participan en el trabajo pesado como cargar materiales -mëtimtsyëm, mëtunk-, ese tipo de trabajo, ahora, ya se comparte, ahí no hay diferencias. Donde sí hay diferencia es en la cocina, las mujeres están al mando. No es bien visto cuando los varones son enviados ahí, en la cocina (Testimonio Constantino, abril 2013).

Al mismo tiempo de recibir los consejos para el trabajo en la familia y en la comunidad, el *tëk'äjtsën* –transformación- siempre está presente en el desarrollo del ser humano por el despertar y desenvolvimiento –*nëwejë, nekkajë*- en los espacios familiares y comunitarios desde los juegos y trabajos –*tunk pejkk*-.

Por esta razón cada vez son más visible los roles para las mujeres y hombres, la transformación y el desarrollo biológico, psicosocial y cultural del mutsk'äjtsën atraviesa un sin fin de factores, vividos en diferentes formas de acuerdo al género, –por ejemplo filosofías de la vida, cosmovisión, historias y leyendas de lo femenino y masculino, a la sexualidad, al afecto, entre otras- que son producto de su comportamiento en la familia y comunidad.

Otros factores que también son parte de la socialización y diferenciación de la identidad de género es el derecho a tener un nombre que identifique el ser mujer y hombre en otros espacios de socialización. Por ejemplo en la religión católica y en los registros de nacimiento. En el siguiente testimonio narra el proceso de socialización de la identidad de género –sexo, nombre-:

Conforme pasa el tiempo, menos de tres meses, se va pensando cuando bautizarlo en la iglesia y registrarlo en el municipio, en la secretaría. Antes los nombres eran de acuerdo el día de nacimiento en el calendario –se refiere a los calendarios no Ayuujk-, se buscaba un nombre para mujer y hombres. Ahora ha cambiado porque algunos registran sus hijos después de los 3, 4 meses. También ya deciden los nombres que quieren ponerle, ya no se exige mucho seguir el calendario (testimonio Celia, abril 2013).

Generalmente los nombres que se les asigna a las niñas y niños son nombres religiosos. Los nombres en Ayuujk para mujeres y hombres son recientes, por lo general los nombres en lengua materna evocan a plantas, lluvia, al trueno, a personajes e ídolos históricos.

Con respecto al desarrollo del mutsk'ajtën es de las etapas más complejas y visible en el humano pueblo con múltiples identidades, reconocimiento de familiares, construcción de lazos colectivos; se aprende lo que se ve y se hace para ser mujeres y hombres.

En suma, si bien en esta etapa es para consolidar el estado de ser grande, con capacidades de realizar trabajos en el humano-pueblo. También, en esta etapa mutsk'ajtën –ser pequeño, y desarrollo de ser adulto- son actividades determinantes para una mayor visibilidad, diferenciación, cooperación entre los roles de género. Esto se desarrolla en la siguiente etapa.

Tercera etapa: Měj'ajtën

Měj'ajtën. Ser maduro, grande, con capacidad de realizar un trabajo, participar en el desarrollo comunitario

En esta etapa del mēj'ajtën – maduro, grande- se manifiesta la diferenciación de los sujetos individuales y colectivos con roles y funciones en determinados espacios y tiempos, que la misma comunidad determina para sus habitantes, tiene que ver según su género, edad, y distancia generacional entre el mutsk'ajtën –crecimiento- y majääj'ajtën -ser muy maduro-.

El mēj'ājtēn –maduro, grande- arroja más elementos que diferencia y a la vez manifiesta una cooperación entre los géneros. Posibilita analizar los roles diferenciados entre hombres y mujeres, en donde las perspectivas y experiencias de ser y estar en la estructura social comunitaria, en la organización sociopolítica, religiosa y filosófica son diferentes, pero necesarias para el equilibrio en la vida comunitaria.

En esta etapa las mujeres y hombres llegan a la madurez física, sexual, psicosocial, con capacidades y conocimientos suficientes para ser independientes de sus padres y madres. Empiezan la denominación de ser Kiixye' – mujer joven- mēj kiixy - mujer grande-, mēj miixy –hombre joven-, xaam yää'jy –hombre adulto de Tlahuitoltepec-, xaam tēē'ēxy –mujer adulta de Tlahuitoltepec-.

Ser joven grande tiene que estar junto con sus progenitores de todas las actividades que ellos realizan a diario como papá o mamá. En donde aprenden a ser servidor y ser servido, aprendiendo las prácticas religiosas comunitarias, los preparativos de la ofrenda para la madre naturaleza (testimonio Juan, abril 2013)

La diferencia entre los géneros se manifiesta contantemente en uno de los elementos de la organización comunitaria: en los cargos comunitarios, especialmente en los cargos religiosos. Las prácticas religiosas de la religión católica funge un papel importante para la reproducción de la dicotomía y jerarquización de los géneros; construir espacios y actividades concretas para las mujeres. Por ejemplo, son nombradas por el Alcalde – máxima autoridad en la comunidad- como:

- Xēkujuupyī tē'ēxy: la mujer que paga la misa y ofrenda la vela purísima en la fiesta del pueblo. Generalmente son para las mujeres solteras o viudas.
- Tsuxyääk tē'ēxy: en la fiesta es la encargada de adornar el altar del templo católico del pueblo, compra de vela purísima para el altar mayor, invitar a comer a la banda filarmónica.
- Mayordoma: Cargos de mayordomía en la iglesia católica

La participación de las mujeres en la mayordomía es un claro ejemplo de la influencia de la religión católica. Con estos cargos, simbólicamente se reproducen en los roles tradicionales, las actividad consideradas propias para las mujeres, como limpiar, mantener arreglada la iglesia, administrar las limosnas (dinero). Al igual que una ama de casa, sin dejar de lado la influencia de

autoridad del hombre (sacerdote) representante de la iglesia sobre las mujeres (solteras, viudas, divorciadas, madres solteras) quienes asumen los cargos de mayordomía.

El inicio del servicio comunitario es distinto para los hombres y es en buena medida, la extensión y reproducción de lo que es “propio” de los hombres. Por lo que no es casual que desde el primer cargo, éste sea más visible en la comunidad. Gran parte de los principios y vida comunitaria –käjp tsënää’yin käjp tanää’yin- se empezó a manifestar –tradicionalmente en esta etapa de mēj’ajtën - para los hombres.

- El primer servicio comunitario como joven, adulto es ser vigilante o guardián de la banda filarmónica durante las fiestas de la comunidad.
- Como topil –täjk’ajtën-, como servicio comunitario, por un año, sean solteros o casados. Es el inicio de asumir cargos para llegar al escalafón alto, se le denomina mējkutunk –gran autoridad-.

Por otra parte, en esta etapa mēj’ajtën –maduro, grandes- también es el proceso más visible y común de cooperación entre los géneros al momento de formar una familia o vivir en pareja –amajtsk’ajtën-, tradicionalmente para incorporarse en el käjp tsënää’yin käjp tanää’yin:

- Amajtsk’ajtën es la etapa de vivir en pareja, hombre y mujer.

Es la manifestación de la reciprocidad, cooperación, equilibrios entre géneros. Son momentos y espacios de diálogo del hombre y la mujer. Los lenguajes y discursos para el casamiento son basados en la noción de la dualidad, en la reciprocidad y equilibrio entre lo femenino y masculino.

También, amajtsk’ajtën, es la etapa de asumir los roles de ser padres y madres, no solo en el sentido de tener hijos, sino de incorporarse en la familia y en la comunidad como consejeros, guías.

Por ejemplo, ser Majääj’ajtën -guías o consejeros- de los futuros matrimonios, de la pareja que emprende el servicio comunitario como el Käptan ajten –comisión de festejos-. En estos espacios podemos observar la diferenciación de los roles.

La mujer es la que aconseja para ver la cantidad de comida, bebida y su consejo consiste en que distribuya proporcionalmente a todos los invitados, y la destaca en su desempeño. El hombre aconseja, generalmente es acompañado por la mujer, es el que posee la palabra para dar la bienvenida a las personas invitadas y visitantes en la fiesta.

Para el amajtsk'ajtën –casados- tienen que acumular suficiente dinero y riqueza –maíz, frijol- para gastar próximamente en la comisión de festejo -Käptan- es cuando atienden la banda filarmónica en las fiestas comunitarias.

- Käptan ajten, en la actualidad, no necesariamente es un servicio para el amajtsk'ajtën, también son para las mujeres solteras, madres solteras - Kaptän tē'ëxy- y hombres solteros –aunque se da muy poco en comparación a las mujeres solteras-, quienes atienden las bandas en las fiestas.

De igual forma, en esta etapa de cooperación entre mujeres y hombres, se empieza a asumir cargos mayores en donde el estar con una pareja (hombre y mujer) posibilita un apoyo mutuo en la familia y en la comunidad, además del peso moral que adquiere:

Cuando ya se llegan a los cargos comunitarios se va aprendiendo de muchas cosas, como dirigirse a la comunidad, a los abuelos, a la asamblea, se conoce los procesos de los ritos y ceremonias que se tiene que realizar como autoridades con la cooperación de la mujer. Hace mucho tiempo las mujeres solteras, viudas no podían asumir cargos, tiene muy poco que se comenzó su participación. En nuestra comunidad no se les daba el camino para que sean autoridades con cargos mayores, para que aconsejen. Pero sí podían apoyar a los hombres. Ellas podían aconsejar, solo, en sus hogares (testimonio Constantino, abril 2013).

En los siguientes testimonios se da entender el proceso de transformación histórico en la vida de las comunidades, en donde paulatinamente se han cambiado las relaciones de género, la participación de las mujeres han empezado a tener mayor visibilidad en la vida comunitaria, entre ellas en el sistema de cargos, pero esto no significa que cuentan con plena participación para aconsejar y tomar decisiones.

La sociedad cambia, con las diferentes consecuencias que influyen en la comunidad, la mujer ha ganado espacios en los cargos comunitarios, se ha liberado, solo, de ser nombradas para pagar castillos, ser nombradas como madrinas para la fiesta del pueblo. Las mujeres de madres solteras en este año tienen el puesto de Sindicatura Municipal y su suplente es una mujer casada, compañera del vecino de Tamazulapan Mixe. También está una mujer de madre soltera como suplente del Presidente Municipal, en la

regiduría de Salud esta una mujer casada, mientras su compañero está en Estados Unidos (testimonio Joel, abril 2013).

Avanzando en el tiempo, en la etapa del mēj'ājten -maduro, grande- encontramos un sin fin de experiencias y testimonios de mujeres y hombres que ilustran las transformaciones, diferenciación, cooperación e interpretación de las jerarquías que va construyendo la comunidad de terminados tiempos y espacios.

El lugar que ocupan las mujeres y hombres en el sistema de cargos tienen funciones y nombres que caracteriza el desarrollo de las capacidades, habilidades, experiencias en si, su proceso de formación y aprendizaje de la vida en la familia y comunidad. Por ejemplo, en las mujeres encontramos, algunas:

- Mēj'kutunktē'ëxy: mujer autoridad de alto rango, por ejemplo, actualmente hay una mujer como Síndica municipal.
- Jaapyē tē'ëxykutunk: la Secretaria municipal o en algún cargo menor en las comunidades o localidades.

Enfatizando en los procesos de transformación, diferenciación y cooperación entre mujeres y hombres son amplias y complejas. En cada etapa de la socialización de los géneros empieza a aparecer la reproducción dicotómica de lo femenino y masculino.

Todo esto parece confirmar que el reconocimiento social de los géneros son solo dos, mujeres y hombres; a través de los elementos encontrados en cada etapa de la vida del ser humano. Los lenguajes y espacios asignados para cada género, aunque no siempre están separados totalmente como lo hemos narrado en el principio de la vida del ser humano, pero siempre existe una diferenciación sea por el sexo o por rasgos representativos de ser mujeres y hombres.

Por ello, no podemos entender que los procesos del mēj'ājten –maduro, grande- se construyen de manera homogénea, en su interior encontramos grupos diversos, personas con habilidades, conocimientos y representaciones diversas de ser mujeres y hombres.

Las mujeres en Tlahuitoltepec

Durante mi trabajo de campo realicé diálogos formales e informales con personas – mujeres y hombres- mayores de edad, quienes compartieron experiencias y procesos históricos de lo que se dice ser mujeres diversas–, principalmente en la lengua Ayuujk, algunas de ellas son:

- Amatsktë'ëxy: mujer casada con o sin hijos.
Tradicionalmente Kiixye' – mujer joven- y mëj miixy –hombre joven- son quienes conforman el amajtsk'äjten –casamiento-, es la institución, familia, que posteriormente tendrán un papel social, político y cultural importante en la vida comunitaria.
Por ello, la mujer sigue las “normas ideales” de acompañar a su marido, adquiere deberes y obligaciones para que ambos proporcionen su trabajo y servicio comunitario de manera complementaria entre ellos.
- Kujëen Kutëjk: la mujer que sobre lleva la vida del hogar, encamina a sus hijos, apoya moralmente a su compañero esposo cuando está en crisis dentro del cabildo municipal, en el conflicto agrario con el pueblo vecino, por ejemplo.
- Kiixye'kunäx: mujer de edad adulta que no se casó, por voluntad propia o por un destino adverso que sucedió en alguna etapa de su vida. Por lo general en la comunidad existen mujeres que deciden no ser madres o simplemente no tener una pareja, ni hijos.
- Kunäxtë'ëxy: mujer solterona que posiblemente se case después de los 35 o 40 años o finalmente cuando se “queda” –cuando no se casa- se nombra como natyu'uktë'ëxy: mujer sola- “mujer solterona vieja que nunca se juntó ni se casó” por alguna situación o por decisión propia. Las mujeres nombradas como natyu'uktë'ëxy han asumido cargos comunitarios, pero hasta el momento no han tenido una jerarquía de alto rango –Sindica, Presidenta o Alcaldesa-.
- Kunäjxtë'ëxy: se le denomina a la mujer que es dueña del terreno. Es mínima la existencia de las mujeres como propietarias de tierra; algunas las nombran así cuando en la familia son puras mujeres quienes trabajan y heredan la tierra.
- Xëmaapyitë'ëxy o kuxeew: mujer que adivina, cuenta los días, pronostica la vida de mujeres, hombres y de la comunidad. Para realizar estas actividades no tiene que ver con su estado civil y condición de mujer, simplemente son mujeres que

se conoce por la capacidad y conocimiento que dominan y entablan con la madre tierra.

Las mujeres xēmaapyītē'ēxy o kuxeew realizan actividades para bien o para mal. Entre estas diferencias, mal o bien, se puede interpretar que entre estas mujeres, por sus conocimientos y habilidades, poseen una categoría de poder y de prestigio en la comunidad, pero también de mucha responsabilidad, pues de ellas depende la transición de los conocimientos que poseen a las nuevas generaciones.

- Kutunktē'ēxy: esposa o compañera del hombre autoridad, son mujeres que por lo regular acompañan a sus compañeros hombres, adquieren cierto estatus, experiencias y conocimientos en relación a la vida en la familia y en la comunidad. Algunas de ellas, quienes se han visibilizado en las asambleas con ideas y propuestas, son grandes consejeras de sus esposos autoridades.
- Natyu'uktāäk: madre soltera, por opción propia o por alguna situación que enfrenta durante su vida (por ejemplo separación o abandono). Su situación depende de los discursos que promueven ciertos comportamientos estereotipados - para poder asumir cargos comunitarios.
- Tē'ēxy'ixtseny- de manera despectiva suele escucharse en los discursos de los hombres cuando hacen referencia a mujeres quienes mantienen una relación amorosa o sexual con varios hombres.
- Myēma'tsktē'ēxy - segunda mujer del hombre o la amante, la condición y situación de dichas mujeres en la comunidad depende mucho de los discursos que promueven ciertos comportamientos estereotipados sobre ellas; algunas amantes o segunda mujer de los hombres asumen cargos comunitarios cumpliendo los mismos rangos de los cargos que los hombres casados, mientras otras simplemente no asumen cargos.
- Ku'ējkytē'ēxy: mujer viuda. Con la muerte del compañero, por lo general, las mujeres viudas se sitúan en estatus “inferior” en la comunidad, gran parte de ellas vuelven asumir cargos comunitarios de bajo rango, como mayordomas o madrinas de alguna fiesta comunitaria.

Gran parte de las mujeres viudas atraviesan por una situación más visible, que los hombres viudos. Porque muchas deciden permanecer solas, con sus hijos, en lugar de volver a casarse, asumen cargos como mujeres viudas.

Bajo esta condición, prácticamente el proceso de haber adquirido conocimiento y experiencias durante el *měj'ajtën* –crecimiento- no se valora para ser o integrar en los espacios de diálogos comunitarios, como es en el caso del *Majääj'ajtën* en la última etapa de la madurez- o del consejo de ancianos.

Esto no se observa en los hombres viudos, pues gran parte de ellos se vuelven a casar y mantienen el estatus o nivel de jerarquías de cargos que han asumido o asumen con la primera esposa.

Según los testimonios es porque “el hombre viudo no puede encargarse del trabajo doméstico, de preparar la comida, las tortillas y el cuidado de los hijos por eso tiene que buscar quien le ayude” (Conversación con Sara, abril 2013), es decir casarse de nueva cuenta.

Con lo que he desarrollado hasta aquí, me parece que la diversidad, clasificación y diferencia, aunado a la especificidad, entre mujeres, dentro de una misma cultura y comunidad construyen las jerarquías, diálogos intergeneracionales, condiciones sociales y políticas dentro de la comunidad.

La diferenciación, ubicación y lenguajes que denomina cada “tipo” de mujeres no se presenta de manera natural, sino parte de un proceso de transformaciones de las nociones de lo femenino. Surgen ciertas reproducciones de patrones heredados –una de ellas de la religión católica- idealizados de ser mujeres y hombres en la comunidad. Patrones que al parecer desdibujan la dualidad de géneros.

En suma, la lectura de estos procesos de diferenciación de las mujeres en la etapa del *měj'ajtën* –maduro, grande-, en el ser humano-pueblo, ocurren un sinnúmero de transformaciones que sitúa a mujeres y hombres en ciertos espacios y tiempos con la conjugación de elementos de la filosofía *Ayuujk* y de otros patrones que se ha “naturalizado”.

Cuarta etapa: Majääj'ajtën

Majääj'ajtën. Ser muy maduro, grande con experiencias acumuladas y con capacidad de ser consejero/as de vida de las nuevas generaciones

Se dice que esta la última etapa que se vive en el humano-pueblo, son los momentos de acumulación de conocimientos, experiencias amplias de vida por su edad

avanzada, por su existencia en la madre tierra y comunidad; también, por su participación en la vida comunitaria, en las asambleas y cargos comunitarios.

Aquí se caracterizan a las mujeres y hombres de acuerdo a su edad, experiencia de vida en la comunidad:

- Tääk - madre, son las mujeres con hijos, pero también se le denomina a la mujer mayor de edad, mujer autoridad con alto rango, con grandes acumulaciones de experiencias de vida comunitaria.
- Tääk'amēj o mēj täjk – gran madre o abuela- son mujeres con una edad avanzada pero con grandes sabidurías y conocimientos en torno a la vida con la madre tierra y la comunidad.
- Tëty –padre de familia o un hombre con cargos mayores de alto rango, también con una acumulación de experiencia y conocimiento de la vida.
- Měj tëty- gran padre, son los abuelos o los hombres consejeros, líderes de opinión en la asamblea, en el consejo de ancianos, ku ayuujk –portavoz de la palabra y pensamiento- en los ritos y ceremonias familiares y comunitarias.

En Tlahuitoltepec aún existe la participación de los consejos o consejo de ancianos - mēj tëty-, cumplen el papel de un órgano de consulta y consejo para las autoridades, intermediarios de conflicto, de ritos y ceremonias comunitarias.

Históricamente el mēj täjk –gran madre- y mēj tëty –gran padre- son el centro de acumulación de conocimientos, poseen sabidurías y pensamientos que son necesarios para el equilibrio y cooperación -entre mujeres hombres-. Con la tarea de seguir reproduciendo a las futuras generaciones, como se ha narrado en la primera etapa de la vida, en el Maxuunk'äj'tën, Tso'ontäj'kën. Esto con la finalidad de para volver y seguir con el ciclo de la vida dual, y circular.

Por ello, la norma ideal de participación en este espacio de consejos de ancianos son para las mujeres y para hombres pero:

Regularmente las mujeres ancianas no participan en las reuniones del consejo de ancianos, mientras los hombres son los que deciden en los acuerdos de asamblea de consejo, de ancianos, cuando convoca la autoridad comunitaria, Pero mientras las mujeres son las encargadas de mandar en su casa (testimonio Joel, abril 2013).

Si bien las mujeres ancianas no aparecen de manera activa en el consejo de ancianos, algunas cumplen el papel de majääj'äj'tën –guías, consejeras-, encargadas de asesorar para celebrar alguna ceremonia familiar o cuando una familia joven es nombrada como

käptän –capitan de festejos- para atender a las bandas local o visitantes, hacer los preparativos en caso de la muerte de algún familiar, preparando y haciendo ofrendas para la ceremonia.

En esta etapa, algunas mujeres xëmaapyitë'ëxy o kuxeew -mujer que adivina, cuenta los días, pronostica la vida- aparecen visibles con el papel de ku ayuujk – portavoz de la palabra y pensamiento:

Algunas mujeres, muy contadas, realizan discursos de ceremonia de ofrecimiento en los convivios familiares o colectivos dentro de la comunidad, juegan un papel importante en el nacimiento del ser humano, en las fiestas familiares, en las fiestas de la comunidad, en los preparativos de los cargos comunitarios, mas si es kuxeew o xëëmpyë – adivina, cuenta los días, pronostica la vida- (testimonio Sofia, abril 2013).

Měj tāj k y mēj tēty llegan alcanzar los 80 y 90 años, muchos de ellos han manifestado la desvaloración de su papel, como es el mismo Consejo de Ancianos, como Consejos de la comunidad. Recientemente empiezan a perder peso moral, por diversos factores, entre ellos que muchos los jóvenes de hoy, consideran que el espacio y el papel mēj tāj k y mēj tēty tiene poca credibilidad por su edad, pensamientos y palabras.

Algunos de los mēj tāj k son maestras jubiladas, viudas, mujeres solteras, mujeres que decidieron no tener hijos ni casarse; mēj tēty son maestros jubilados, albañiles, trabajadores del campo, personas casadas o viudos.

Finalmente, a pesar de los grandes cambios, mēj tāj k y mēj tēty, siguen siendo los encargados transmitir el äp matyäky -referencia a cuentos, leyendas y relatos de los ancestros- para compartir los conocimiento acumulados desde la oralidad y de reproducir su historia oral.

Así, la vida-muerte se vuelve en un proceso cíclico, la misma oralidad manifiesta que las/os abuelas/os se transforman en elementos de la naturaleza, sean en animales o en fenómenos naturales como es el viento, el rayo, entre otros que nos siguen acompañando en el presente por medio de mensajes y manifestaciones sobrenaturales.

Conclusión

Las nociones de lo femenino y masculino en Tlahuitoltepec, llevan implícita toda una perspectiva filosófica de la vida como ser humano-pueblo y madre tierra, es dinámica, subjetiva, metafórica, cíclica y en constante transformación. Parte de un principio de

dualidad, de equilibrios en los cuerpos simbolizados asociados con los espacios geo-simbólicos, leyendas, lenguajes y cualidades de personajes legendarios o divinidades.

Cada elemento adquiere sentido, noción y representación dual de la vida del ser humano con la madre tierra. Encontramos la existencia de una dualidad que emerge de un principio filosófico. Su sentido y noción lo hemos sustentado en algunos elementos de la filosofía Ayuujk y a través de la tradición oral. Sin duda tiene elementos diferentes en los que emergen papeles y roles diferenciados de lo femenino y masculino, pero no siempre separados, cada género es necesario para la existencia del ser humano-pueblo con equilibrio, cooperación y reciprocidad.

Por ello, en la tercera etapa del wejën kajën, discursivamente aparece la dualidad y cooperación en la socialización de los roles –mujeres y hombres- en el Měj'äjten –maduro, grande-; específicamente aparece en los discursos del amajtsk'äjten –casados, pareja- se enfatiza la cooperación y equilibrio de ambos géneros para existencia de la familia y comunidad.

Pero, en los procesos parece ser que la dualidad sufre de desequilibrios; pues en la práctica, muchas veces, se transforma, en la vida social y política, de manera dicotómica, generando la diferenciación y desigualdad de entre mujeres y hombres. Y aparece un discurso de la complementariedad, en donde la participación de las mujeres en los espacios comunitarios y de lo doméstico siempre esta en función de los hombres.

En la diferenciación y desequilibrios de la vida de mujeres y hombres emergen patrones históricos no solo de la filosofía Ayuujk sino de otros procesos que transforman las relaciones de género – se abordan algunos ejemplos en el capítulo IV-. Gran parte, esta diferenciación y de desequilibrios, son para las mujeres, en virtud de que al final tengan un reconocimiento en la comunidad en diferentes formas. Mientras tanto, para el caso de los hombres lo que se dice y se hace es normal, es aceptado y permitido socialmente.

Parece paradójico que en algunos testimonios, y en las prácticas comunitarias en momentos aparecen los discursos de la complementariedad de géneros en la familia y en organización comunitaria. Que ha sido aceptada sin cuestionarla. A mi parecer, la complementariedad, no aparece en los elementos de la filosofía a comparación de las nociones de dualidad. Probablemente el discurso de la complementariedad, que suena en los testimonios y en algunos elementos de la socialización de los géneros, se da a partir de una fusión y conjugación de elementos tanto de la filosofía Ayuujk y de la religión católica.

Sostengo, que la idea de la dualidad difiere de la idea de la complementariedad que escuchamos en los discursos propios de mujeres y hombres originarios, en especial de los Ayuujk. Y lo que históricamente se ha presentado en las investigaciones sobre los pueblos originarios, muchas veces se ha hecho de manera esencializada y romántica.

La noción de la dualidad persiste en la historia oral, con elementos sencillos y contextualizados en la filosofía de vida del pueblo Ayuujk, se muestra un caso específico de Tlahuitoltepec, no encontramos la raíz filosófica de una complementariedad, sino una noción de dualidad que emerge en la filosofía de vida compleja y amplia del ser humano-pueblo con la madre tierra.

Finalmente, vislumbramos tensiones entre ambas nociones. La complementariedad podría ser uno de los resultados de las herencias de la colonización de las instituciones religiosas. O también conjugaciones de los elementos que desdibuja los nociones de la dualidad con equilibrio, cooperación y reciprocidad; una dualidad que reconoce desequilibrios, jerarquías y transformaciones cíclicas de lo femenino y masculino.

Estas tensiones y conjugaciones muchas veces sigue despojando elementos de equilibrio y reciprocidad mutua entre géneros, “especialmente respecto a la valoración y ubicación del cuerpo de la mujer, así como de la relación entre hombres y mujeres” (Granados, 2003:57).

Este podría ser uno de los factores por los que a las mujeres se nos otorga una mayor “caracterización” y diferenciación amplia, que permite ubicarnos en determinados espacios dentro de la vida comunitaria. Como las mismas abuelas lo narran, aún con toda la larga trayectoria comunitaria el reconocimiento no se da igual que con el hombre.

CAPÍTULO IV

PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LOS ESPACIOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA COMUNITARIA

Introducción

En este capítulo se aborda la participación de las mujeres en la vida comunitaria. En un primer momento se narran los espacios de participación en las asambleas comunitarias, en los trabajos comunitarios, resaltando el papel de las mujeres xëmaapyë –contadoras de los días- en los espacios políticos comunitarios.

En un segundo momento abordo la participación de las mujeres y hombres en el sistema de cargos. Se narra de manera general el proceso de transformación de inserción de las mujeres al sistema de cargos, así como los roles femeninos en los cargos religiosos como la Mayordomía, analizando el proceso de transformación ya que en un primer momento aparecen hombres mayordomos y después son destinados para las mujeres viudas, madres solteras y mujeres jóvenes. En este escenario se ejemplifica una de tantas actividades que realizan las mujeres Mayordomas, la Semana Santa.

En el último apartado se abordan los “otros” espacios construidos en la comunidad a partir de la organización de mujeres, como espacios comunitarios con un proceso histórico en la comunidad que han sido organizados y gestionados por las mismas mujeres de la comunidad. En estos procesos también aparecen otros espacios que demandan las instituciones del Estado para la participación de las mujeres en los programas de asistencia social.

Finalmente se concluye mencionando que la participación de las mujeres en los espacios de participación política comunitaria tiene que ver con la socialización de los roles de género en determinados tiempos y espacios. Pero también son la muestra de las rupturas de espacios que tradicionalmente son organizados en un primer momento en torno a los roles masculinos y que no se dan naturalmente, tiene que ver con un proceso de socialización, de apropiación de elementos y respuestas a las demandas diversas, entre ellas, de las institución y de la iglesia, que finalmente coloca a las diversas mujeres en distintos espacios de participación en la comunidad.

Mujeres y hombres en la vida comunitaria

La historia oral cuenta que desde siempre las mujeres de Tlahuitoltepec han participado en diversos espacios de la organización política comunitaria. Implicaba cumplir una función de acuerdo a su rol de género; ayudar en la organización, preparar la comida para las asambleas comunales, en el cuidado de los recursos naturales y territorio –en la apertura de colindancias no siempre se cumplen los roles de género, mujeres y hombres trabajan en las mismas actividades-; también participan en los espacios de ceremonias, rituales y fiestas de las autoridades. La participación de ambos, mujeres y hombres, son necesarios para el funcionamiento de la organización política comunitaria.

Estos espacios no necesariamente tienen que diferenciarse entre espacios privados y públicos, puesto que, prevalece el sentido de un espacio común compartido. La diferencia entre los géneros, en los espacios, es que uno de los géneros –mujeres- aparentemente aparece invisible por que no son autoridades o portadoras de la palabra para dirigir la comunidad. Mientras los hombres aparecen mayormente visibles en el ejercicio de la toma de decisiones y de la palabra en los diversos espacios de organización política comunitaria.

Algunas mujeres que destacan en dicha organización política comunitaria, por sus cualidades y dones exclusivos, son

Las mujeres xēmaapyē (adivinas, contadoras de días) quienes adoptan la figura guías político-religios que aboga por los vivos en otros mundos. Son las intermediarias entre nuestro mundo y el de los muertos y las encargadas de las actividades rituales. Ellas son quienes hacen el contacto con los viejos abuelos y espíritus que rondan en los distintos espacios domésticos, públicos y políticos, como en los municipios y unidades familiares; tratan por medio de los sacrificios de mantener una tregua, una relación de respeto, pidiendo el bienestar de todos y para cada uno de los actores para quienes se pide ayuda (Vargas, 2011: 60).

Las mujeres con dones y conocimientos especiales fueron grandes consejeras en la organización social y política comunitaria de las comunidades mixes, son muy pocas comunidades que en la actualidad reconocen el rol de dichas mujeres, pues al parecer perdieron su rol político a raíz de que los cargos políticos y toma de decisiones fueron destinados solo para los hombres. No aparecen datos exactos de las transformaciones, pero podríamos argumentar que fue uno de los efectos del colonialismo, en especial la influencia de la religión católica, que generó y legitimó una imagen de la mujer subordinada.

En Tlahuitoltepec se ha observado la participación de las mujeres xēmaapyë para acompañar a las autoridades comunitarias en los ritos y ceremonias de transición de poderes y de año nuevo. Son las actrices principales de entablar el diálogo entre la madre tierra y comunidad. Elementos clave que permiten argumentar la existencia de una mirada distinta de las relaciones de género.

Sistema de cargos: Roles masculinos y femeninos

Las comunidades aprendieron, reinventaron, transformaron, se apropiación, y también, fueron obligadas a tener otras formas de organización política, manifestada actualmente en el sistema de cargos políticos y religiosos en Tlahuitoltepec. Sin embargo en Tlahuitoltepec esta es una forma de organización comunitaria que no se reduce a cargos políticos, es una estructura que organiza la comunidad, norma, regula las relaciones sociales y políticas comunitarias con un principio colectivo. Son un ejercicio de kutunk –autoridad-, que cuentan con símbolos (bandera, bastón de mando, llaves, sellos) y lenguajes propios de denominación de los niveles de cargos. A continuación se describe una de características y funciones de autoridad –kutunk-.

La autoridad -Kutunk (significa la persona que tiene el poder de dirigir el trabajo)- son elegidos mediante la asamblea de elecciones, nombran a las personas con trayectoria en los saberes y conocimientos de los cargos y en la vida de la comunidad, más en los cargos de alto rango. Son elegidos para prestar su servicio de manera gratuita, por un año. Cuida, defiende y trabaja para el pueblo, son los que tienen el mando e intermediarios de la palabra frente a las instituciones de gobierno.

El símbolo de la autoridad –kutunk- ante el pueblo, es el bastón de mando –kutujk- . Significa que la persona nombrada como autoridad tiene un poder, y debe respetar y ser respetado. El bastón de mando es el que caracteriza a la persona en las comunidades. El poder de mando no se le da a cualquier persona, el pueblo elige a quien dárselo. Aunque la persona haya estudiado, tenga muchos conocimientos pero mientras no tenga el mando el pueblo no reconoce como autoridad y poder de decisión (Testimonio Constantino, mayo 2013).

La filosofía de la estructura de cargos tiene el mismo sentido que se tiene en la familia, es decir, las autoridades comunitarias tienen que cuidar a sus hijos/as, tienen el poder de mandar obedeciendo, cumplir un mandato que el pueblo deposita al ser elegido/a. Por ello, el saludo hacia las autoridades se nombra Teety –padre- y Taak –madre-. Indica que son nuestros padres y madres mientras cumplen su función de autoridades por un año.

Además de ser una estructura social y política, en el sistema de cargos encontramos la fusión de la filosofía Ayuujk –ser humano-pueblo- con los elementos e instituciones del Estado y la iglesia para la permanencia en comunidad y la administración municipal.

Por ello, encontramos una administración básica, en la mayoría de los casos definida por las instituciones del Estado:

El Presidente municipal con su Suplente, 2 Secretarios y 20 Agentes del presidente.

El Síndico municipal con su Suplente, su Secretario, 12 Mayores de vara y 36 Topiles –policías o guardias comunitarias-.

El Alcalde Único Constitucional con su suplente, su secretario y 20 regidores.

El Tesorero con su Suplente, su Secretario y 8 Auxiliares

El Regidor de Hacienda

El Regidor de Educación con su Suplente, su Secretario y 8 vocales,

El Regidor de Agua potable con su Suplente, su Secretario y 8 Vocales (Díaz, 2013:23).

Estos son datos que las mismas ex-autoridades han registrado en base a sus experiencias. Cabe mencionar que la misma comunidad ha ido reformulando los números de auxiliares (Agentes, Vocales). Mientras tanto las funciones y roles de cada uno de los cargos mencionados:

Son los representantes morales ante las comunidades vecinas y ante las instituciones estatales, siendo que, las posiciones políticas (por ejemplo el sistema de cargos) no son asumidas como espacios de poder, de dominio sobre otros, sino de servicio público, lo que conlleva la necesidad de desempeños socialmente adecuados (Bartolomé, 1997; 69 en Gallardo, 2008:3).

En esta idea de que “los cargos no son asumidas como espacios de poder” difiero un poco en el sentido de que prácticamente la noción de poder se ha ido transformado con el paso del tiempo, muchas veces al asumir un cargo no se ejerce –al interior de la estructura- de manera cíclica sino en jerarquías de poder.

Es interesante la influencia histórica del Estado para la re-organización, función y reformulación de las nociones del sentido filosófico de autoridad –kutunk- y poder. El Estado desempeña un papel trascendental para instaurar cargos administrativos que

muchas veces son demandas políticas de sus instituciones y no tanto de las comunidades.

Por ejemplo, las demandas de las instituciones del Estado para gestión, negociación y diálogo de proyectos municipales es con el Presidente municipal. Como hemos explicado en el apartado de educación, los hombres que estudiaron su nivel primaria, secundaria o maestros rurales empezaron a asumir cargos de alto rango como la presidencia, muchas veces sin experimentar el escalafón, solo por el simple hecho de saber leer y escribir; fungiendo el papel de interlocutores frente a las instituciones de gobierno.

En lengua Ayuujk, el presidente se denomina “tëejk ex etpë (“el que cuida la casa”) o yektëk awääts etpë (“el que siempre tiene la casa abierta”), significa que él siempre cuida y tiene abierta la casa del pueblo, el hogar de todos, donde se atiende diariamente al público” (Díaz, 2013:47). La persona que siempre mantiene “la casa abierta” es el Suplente de la presidencia con sus respectivos Agentes, ya que el Presidente está en constante movilidad, gran parte de su trabajo es entre el ir y venir en las instituciones de gobierno.

Mientras tanto en la comunidad la autoridad mayor es el Alcalde Único Constitucional – “Mejtäjk’ajtpi, significa Bastón Mayor” (Díaz, 2013:47) -. Posee un peso moral a comparación de otros cargos, es la persona –hombre- que tiene la última palabra al tomar decisiones en la impartición de justicia. La Alcaldía es el último cargo en el cabildo municipal, la persona que asume dicho cargo cuenta con la acumulación de experiencias y conocimientos, por ello tiene un mayor peso sobre todo los cargos. Se organiza y cuenta con la siguiente función:

El Mejtäjk’ajtpi es apoyado por su Suplente, el xinimej (Vocal del Alcalde) y el jääjpyë (Secretario). Actualmente tiene las siguientes funciones en esta comunidad: a) nombra a la comisión de festejos, b) nombra a las madrinas para las fiestas del pueblo y de las ermitas, c) nombra a las mayordomas para que atiendan los servicios de la iglesia, d) nombrar a los mayordomos en las capillas durante un año, e) nombrar, para la fiesta del 12, 13 y 14 de diciembre, dos caporales que ofrecerán de comer a los toreros y a los jinetes, f) nombrar a las madrinas o a los padrinos para fiesta de navidad, g) nombrar cuatro Fiscales de la iglesia para que atiendan o velen los servicios de muebles e inmuebles de la iglesia, así como para tocar las campanas para la celebración de la misa o rosario, de mediodía, de la oración, en la recepción de las bandas filarmónicas –también en los rosarios para el entierro de los muertos-, entre otras (Díaz, 2013:47).

En esta descripción apreciamos que la Alcaldía es el cargo con mayor responsabilidad frente a la iglesia, gran parte de la funcionalidad de todas las actividades de la iglesia, en el municipio, está en manos del Alcalde.

Desde este marco considero que es clara la vigencia del pensamiento del Estado e iglesia – dominación política-administrativa de los cargos- para transformar nociones del sentido de autoridad y dinámicas comunitarias, pues muchas veces solo por cuestiones administrativas el Presidente adquiere mayor peso que el alcalde frente al Estado. Mientras la función del Alcalde tiene mayor peso en la comunidad, por las diversas actividades religiosas, tanto de la iglesia católica y de las prácticas filosóficas Ayuujk, cohesionan la comunidad en las fiestas, en la semana santa, entre otras.

Pero ambas instituciones, Estado e iglesia, siguen abriendo más cargos comunitarios que demandan recursos humanos y económicos, y son justificados, legitimados como parte de la estructura organizativa “autónoma” de la comunidad.

Y aquí surge la necesidad de la participación de las mujeres en los sistemas de cargos políticos. Considero que no ha sido tanto por un proceso natural, existen varias versiones sobre la inserción de las mujeres en la participación política; cuentan, en los inicios, que “los padres y los abuelos no se daban cuenta de los derechos de la mujer, había razón porque no había escuelas, no sabían leer ni escribir ni hablar español” (Díaz, 2013:39) lo que justificaba la ausencia de las mujeres, y también, aceptar que la idea de la participación política de las mujeres viene de fuera, –muy distinta a la participación en las asambleas, en el tequio, fiestas, entre otros espacios comunitarios-.

Por ello, la demanda administrativa del Estado –a demás de las transformaciones de las relaciones de género en la educación escolarizada- fue uno de los factores que influyó para la participación de las mujeres en los cargos administrativos; pues cada vez más ha ido demandando mayor número de servicios y de personas para asumir los cargos. Así la comunidad tiene que buscar las respuestas, estrategias, y resistencias de seguir haciendo comunidad con la aceptación de las mujeres en el sistema de cargos.

Si bien al inicio no son muchas las mujeres en el sistema de cargos, tampoco son nombradas muy frecuentemente. Según las fuentes en

1982, inicia la participación electoral de las mujeres de Tlahuitoltepec, en la asamblea del pueblo las opiniones y decisiones son muy efectivas, en ese año se nombra la terna para secretario del síndico municipal, siendo los candidatos para ocupar el puesto de dos hombres y una mujer, quedando por primera vez una mujer como secretaria del síndico (Díaz, 2013: 39).

Entre los años ochenta aparecen los primeros registros de la participación de las mujeres en el sistema de cargos como Secretarias o Tesoreras, siendo experiencias no siempre gratas. Leamos uno de los tantos testimonios de mujeres que han participado en el sistema de cargos:

Gané esa elección, para el año de 1986 para ejercer ese cargo como Tesorera municipal en Santa María Tlahuitoltepec, pues lo hice pero siempre con ese señalamiento: “a ver si puede”. Pude y lo ejercí como pudieran hacerlo los hombres o aún más con una responsabilidad, porque a veces el dinero que guardaba, lo guardaba como si fuera mío y fuera de mi casa, guardar y tener esa responsabilidad. Para andar con ellos, días, noches, con el tiempo hacía calor, hacía frío había que estar ahí. Si era a altas horas de la noche había que estar ahí. Enfrentarme todos los problemas que había porque ese era el objetivo, a ver si puede, pero sí terminé el año, entregué bien mis cuentas (Testimonio de Francisca en Hernández: 2009:44).

El proceso de participación política de las mujeres en el sistema de cargos ha tenido muchos obstáculos, uno de ellos es que las mujeres que asumen un cargo por lo general son mujeres solteras sin hijos, madres solteras o viudas; no siempre con estudios de licenciatura o de maestras rurales, algunas tienen estudios de primaria. Además, estas no dejan de lado su rol de madres, responsables del hogar y de criar a sus hijo/as.

Recientemente en el año 2012, el cargo de alto rango como la presidencia – reconocida por el Estado- fue asumida por dos mujeres, una mujer ayuujk de Tlahuitoltepec –Sofía Martínez, con gran trayectoria en el cabildo municipal- y Sofía Robles – mujer zapoteca de origen y ayuujk por la trayectoria de trabajos organizativos en la región, también viuda de un líder reconocido a nivel local e internacional, Floriberto Díaz Gómez, con quien asumió cargos políticos en Tlahuitoltepec-.

Tanto en el año 2011, 2012 y 2013 aparecen un mayor número de mujeres en los cargos comunitarios, como Regidoras, Agentas, Suplentes de presidencia, Presidentas y Síndica Suplente y Síndica municipal. En este hecho histórico es la primera vez que las mujeres son electas por mayoría de votos –a mano alzada- en las asambleas de elecciones de autoridades comunitarias.

En fuentes de investigación y en las mismas experiencias –mujeres y hombres- cuentan que las mujeres de Tlahuitoltepec llevan participando mas de treinta años en el sistema de cargos; un espacio político que en un principio parecía ser necesario y asumido solo por los hombres.

Por un lado, podríamos observar una transformación positiva en la vida de las mujeres pues son espacios de visibilidad, de toma de decisiones y de participación

directa para colocar agendas de trabajo en las comunidades. Pero por otro lado, puede ser solo un compromiso de cumplir un mandato administrativo, sin plena participación para la toma de decisiones.

Es decir, –desde mi experiencia- la participación de las mujeres se ha dado en gran parte para llenar los espacios de decisiones y poder. Aunado a esto, la gran mayoría de las mujeres quienes asumen cargos políticos lo realizan por cumplir el mandato del pueblo, muchas veces no se asumen los cargos por querer colocar algunas agendas de trabajo.

Roles femeninos: Cargos de mayordomía

La participación de las mujeres en los cargos religiosos –católicos- ha tenido un proceso histórico de transformación en la vida de las mujeres, no siempre grato, pues su condición de ser solteras, jóvenes y viudas, las ha colocado en los cargos de mayordomía. Espacio que un inicio era para los hombres.

Dentro de estos procesos de transformación encontramos descripciones etnográficas de la antropóloga Kuroda (1984) que separa los cargos religiosos del sistema de cargos políticos. Sin embargo, en la actualidad se interrelacionan con los demás cargos que existen en diferentes espacios de organización y participación comunitaria.

El contexto que describe Kuroda permite comprender las estrategias encontradas por parte de los salesianos que llegaron en Tlahuitoltepec para insertar la participación de hombres y mujeres en el sostenimiento de la iglesia católica y de los evangelizadores (curas y monjas). Por ejemplo, en el caso de los Fiscales:

Cada año durante la cosecha recolecta el diezmo: un almud de maíz por cada familia y medio por cada mujer soltera. A cada uno de los cuatro se le asignan los ranchos donde deben recolectarlo. De noviembre a diciembre llevan costales de maíz a la casa parroquial, bajo la dirección del Presidente, el Alcalde y el Síndico.

Cada sábado, día de mercado en Tlahui, recorren la plaza para encontrar una muchacha que muele el maíz de la casa parroquial (Ballesteros y Rodríguez, 1974:55). La joven escogida se convierte entonces en molinera por una semana (Kuroda, 1984:113).

Estas estrategias tributarias ayudaron a mantener la estructura de un sistema de dominación a través de la fe de un “Dios”, ajeno a la vida Ayuujk.

Existe una clara descripción de los procesos de participación de hombres y mujeres en los espacios de la iglesia católica, en donde el rol y condición de género fue importante para servir a los curas que habitaron en la comunidad. Tal como lo afirma Floriberto Díaz:

En el caso mixe, concretamente en Tlahuitoltepec, el pago del diezmo se acompañó de otro tributo personal a través de molineras que preparaban la comida de los curas. Incluso en la década de los setenta, los salesianos disfrutaron de este privilegio tributario con núbiles escogidas semanalmente en la plaza, muchachas que acompañaban a sus padres al mercadeo y eran obligadas por los topiles del curato (teetyäj) para ese servicio personal gratuito. Es probable que antes de la existencia del mercadeo semanal en Tlahuitoltepec, a las muchachas se las apañaban durante las fiestas patronales, establecidas por los mismos curas en sustitución de las fiestas relacionadas con el ciclo agrícola de la comunidad. De esta manera había muchachas que duraban tres, seis meses, o un año estaban al servicio de los curas (Robles y Cardoso, 2007:366).

Es claro entonces, que la organización de los cargos en las comunidades mixes no solo transformó estructuras políticas comunitarias; sino también nociones y relaciones de género en la familia y en las comunidades.

Una de las transformaciones de las relaciones de género fue el auge del machismo. Floriberto Gómez menciona que en Tlahuitoltepec, antes de la llegada de la iglesia católica, se practicaba un matriarcado que se transformó a un machismo cristiano:

El matriarcado debe haber sido anterior a la monogamia, lo que nos remite a la ubicación del matrimonio monogámico. De esta búsqueda resulta que es la invasión hispano-católica –en el caso mixe es así cuando se habla de la “conquista espiritual”- la que introduce la monogamia como lo “correcto”.

Se puede observar el machismo en la comunidad de Tlahuitoltepec, se da especialmente en las “buenas familias católicas”, más en el sentido de la sumisión aceptable por motivos de fe, “porque así lo quiere Dios”. En esta misma línea de la “voluntad divina”, se puede explicar la idea de que las mujeres solamente sirven para parir hijos, aceptando el hecho como destino inevitable. Más cuando existe una formación religiosa de manera sistemática (Robles y Cardoso, 2007:366).

Si bien, habría que realizar una investigación minuciosa respecto al tema del matriarcado. Por el momento, en los testimonios encontrados, considero que el matriarcado en Tlahuitoltepec no ha existido, pues como hemos indagado en la noción de lo femenino y masculino en la historia y tradición oral, existe una noción filosófica dual de los sexos y géneros, por la que no podríamos pensar que en algún momento de

la historia de la comunidad existió el matriarcado en Tlahuitoltepec. Lo que si podemos afirmar es la importancia y valor que tenían las mujeres xēmaapyē –adivinas, contadoras de los días- en los espacios comunitarios, especialmente en los centros de ceremonia y ritual comunitario.

La historia oral muestra otras nociones de vida en el ser humano-pueblo, nociones en donde ambos sexos y géneros son necesarias para la materialización de las prácticas comunitarias, sin embargo esto no deja de ver que existen diferencias y desequilibrios, tal cual como lo reconoce la noción de dualidad –narrada en el capítulo tres-.

Lo interesante de esta reflexión es la argumentación de la existencia de un machismo instaurado por la religión católica, probablemente no fue un instauración real, sino el auge del “machismo prehispánico”. Floriberto, argumenta que la formación del machismo se ejemplifica con el abuso y violencia hacia las mujeres jóvenes que prestaban servicio a los curas de la iglesia como una justificación del tributo de la comunidad.

Durante el tiempo de su servicio, las jóvenes quedaban a expensas de la libido de los “santos y benditos padres”. El cura podía cometer pecado sin pecar porque era hijo del cielo (tsapjää’y), y lo que realmente era una violación, se transformaba en una seducción aceptada. El cura-macho se imponía porque previamente la comunidad había aceptado la violación potencial de sus hijas al consentir como parte del sistema tributario, la entrega de sus hijas vírgenes aceptaban entregarse porque de esa manera liberaban a su comunidad de la ira de los hijos de dioses del cielo (Robles y Cardoso, 2007:366).

Si bien, dicha transformación se basa en ejemplos concretos de Tlahuitoltepec, no deja de lado que también sucedió en otras comunidades mixes, en los espacios y lugares donde se instauraron los evangelizadores y declararon la idea de que las mujeres solo sirven para servir a los hombres y parir hijos.

Esto puede explicar el porqué en un principio, en los registros históricos aparecen solo nombres de hombres mayordomos, siendo requisito tener una familia para vivir en la casa del mayordomo, pero aún con pareja, en los registros solo aparecen hombres y no de la mujer que lo acompaña; como lo describe Kuroda (1984):

Mayordomos (de la iglesia): Son responsables de la administración de la iglesia. Cada semana un mayordomo vive en la casa del mayordomo que está frente a la iglesia. Se hace cargo de la iglesia. Barre el patio y pone flores en el altar.

Los Mayordomos, en cooperación con el Cura y el Tesorero de la iglesia, también manejan el fondo de los mayordomos. Su mayor fuente de ingresos proviene de la venta de velas, que ellos mismos producen en la casa del mayordomo, usando un torno que es un molde bambú. Las velas se vende, pero a mucha gente de Tlahui les gusta rentarlas (Kuroda, 1984:114).

En el archivo de la alcaldía, también aparecen nombres de hombres mayordomos con sus respectivos nombramientos y funciones, una de ellas es la siguiente:

1946: Lista de mayordomía entrantes que es el señor Florentino Felipe y Florenciano Domínguez Vásquez los que van en la santa iglesia de recoger limosna y todo lo que venga en la ermita y apuntando el dinero que se resguardan en todo el año (Archivo municipal, sección Alcaldía, serie: Mayordomías, caja 4, año 1984-1989, Asunto: Nombramiento de mayordomos y cortes de caja de las fiestas).

Al parecer, el cargo de mayordomía para los hombres casados solo duró cierto tiempo, ya que posteriormente aparecen mujeres mayordomas. La investigadora Kuroda (1984) narra que al parecer de la década del setenta empezaron a visibilizar la participación de las mujeres en las mayordomías:

En los 70s, en Tlahui la organización cívico-religiosa [...] los cargos eran ocupados por los hombres, y las mujeres, en tanto esposas de las autoridades-hombres, ayudaban a sus esposos, como fue analizado por Mathews [1985]. Sin embargo, algunas mujeres ya jugaban un papel importante en la economía de las fiestas: como madrinas de velas pagaban las misas de las fiestas y las solteras de mayor edad pagaban castillos para las fiestas mayores [Kuroda 1984: 67]. Además las mujeres participaban activamente en la junta comunal para la entrega del corte de caja de la tesorería de los mayordomos de la Iglesia el día 15 de enero (Kuroda 1984: 139).

El registro que retoma Kuroda –en los setenta-, probablemente sean mayordomas de las ermitas –pequeñas capillas- ubicadas en diferentes puntos de la comunidad de Tlahuitoltepec. Ya que en los archivos de la alcaldía aparecen listas de nombres de hombres mayordomos –de la iglesia principal, ubicada en el cabecera municipal- hasta el año de 1982. En este sentido, los primeros cargos –en los años setenta- asumidos por mujeres fueron las de mayordomía y posteriormente se insertan en el sistema de cargos.

En el año de 1988 aparece el registro de las primeras mujeres mayordomas de la iglesia principal de Tlahuitoltepec:

Tabla 2. Lista de Mayordomas en el año de 1988

Nombres	Lugar donde viven
Rufina Torres Vásquez	santa Ana
María Orozco Vásquez	Tejas
Victoria Pérez Gómez	Tejas
Teresa Fausto Vásquez Jiménez	Tejas
María Ausencia Vásquez	Teja
Hilaria Pérez Vásquez	Centro
Rosalía Pérez Vásquez	Frijol

Fuente: Archivo municipal, sección Alcaldía, serie: Mayordomías, caja 4, año 1984-1989, Asunto: Nombramiento de mayordomos y cortes de caja de las fiestas.

En vista de estos datos, apreciamos que la gran mayoría de las mujeres, nombradas por el Alcalde único constitucional, son mujeres que viven en las rancherías del municipio, excepto una que vive en el Centro de la comunidad. El estado civil y edad de dichas mujeres no aparece en los archivos, tampoco aparece el nivel de cargos y jerarquías que cumple cada una.

En la actualidad son dieciséis mujeres mayordomas con cargos de Presidenta, Presidenta Suplente, Tesorera, Secretaria, y doce Vocales con sus respectivos niveles, es decir primer Vocal, segundo Vocal, y así sucesivamente.

Sobre el estado civil de las mujeres Kuroda (1994) describe en su observación etnográfica lo siguiente:

En 1991 hay cosas muy notorias en lo que se refiere a la participación de las mujeres en la organización cívico-religiosa y los asuntos de la comunidad. Los ocho mayordomos y sus cuatro tesoreros de la Iglesia han sido sustituidos ahora por mujeres que son solteras jóvenes, madres solteras y viudas (Kuroda: 1994:15).

Situación que en la actualidad se mantiene como un cargo ha sido traspasado, siendo ahora exclusivo para las mujeres, sobre todo jóvenes solteras, madres solteras y viudas.

Celia Orozco cuenta que en un inicio la mayordomía era asumida por un matrimonio, pero generalmente son los hombres quienes estaban en frente.

Antes en la mayordomía el cargo era por matrimonio, pero dicen que tomaban mucho los señores, no cuidaban la iglesia ni la mantenían limpia. Por eso es que se comenzó a nombrar a las mujeres para que cuidaran bien la iglesia, mantenerla limpia, preparar bien las velas por eso se cambió (testimonio Celia, mayo 2013).

Es claro que la preocupación de los curas, monjas, de la gente y de las mismas autoridades era el buen servicio a la iglesia católica. Una extensión del trabajo de cuidado naturalizado –feminizado–, por su condición de viuda, soltera y madre soltera.

La duración del cargo de mayordomía es de un año. La transición de los cargos se realiza cada 15 de enero –junto con otros cargos, comités, capillos, entre otros-. Las nuevas mayordomas se forman en el atrio de la iglesia para asistir a la misa del medio día, el cura de la iglesia ofrece la misa y bendice a las nuevas mayordomas con el agua bendita.

Posterior a esto, las nuevas mayordomas se trasladan a la cancha municipal, lo acompaña la banda filarmónica municipal. Las mujeres mayordomas salientes entregan de manera simbólica: el bastón de mando, un litro de mezcal, una cajetilla de cigarrillos. Estos elementos son símbolos que caracterizan a las nuevas autoridades, en este caso a las mujeres mayordomas, sin importar sus condiciones sociales; son mujeres autoridades al momento de recibir el bastón de mando. En este día, también, se traspasan las llaves de la mayordomía, de la iglesia, sellos, caja de la tesorería, entre otras, que resguardan durante un año.

Una de las cosas que resalta en las mujeres mayordomas es que la mayoría son mujeres monolingües, son pocas quienes saben leer y escribir en español, algunas cuentan con nivel primaria y secundaria. Por ello, algunas han manifestado que las actividades administrativas cuestan, pues muchas veces tienen que presentar informes, inventarios y cuentas en documentos escritos que no son fáciles de hacer.

Otras realizan su administración desde sus propios conocimientos, en una ocasión las mayordomas salientes presentaron su informe narrando y describiendo en lengua Ayuujk, además de presentar el informe de cuentas, números de tesorería en Ayuujk. Algo que no sucede en otros cargos.

Las funciones de las mayordomas son inmensas. Se organizan de acuerdo a las demandas de las actividades dentro de la iglesia, en las fiestas, entre otras. Para realizar actividades que no demandan la participación de todas las mujeres mayordomas, por ejemplo en los días que no se realizan fiestas comunitarias los cargos son atendidos por semanas. Cuando son actividades grandes –fiestas, semana santa, entre otros- requiere de todas las mujeres mayordomas y se reúnen por varios días.

Semana Santa: Participación de las Mayordomas

La Semana Santa es uno de los espacios donde se manifiesta la evangelización. Se escucha la apropiación religiosa de la iglesia católica en los rezos, las lecturas del evangelio en la misa y discursos que se presentan en los diferentes momentos de las actividades de Semana Santa.

Son claros los procesos de conjugación histórica de elementos, la lengua materna manifestada en oraciones Ayuujk y con los rezos de la iglesia católica. Uno de los curas de la comunidad lee la biblia en lengua Ayuujk, además de los cantos y rezos en la lengua materna.

Los días de la Semana Santa se denomina en lengua materna amäxyëw - amäy una acción o pensamiento que merece meditar, pensar en los días (xeew) delicados o especiales-, quiere decir que las personas deben permanecer en el hogar, no deben trabajar en el campo y mantener una abstención sexual. Son los días para rezar, y vivir un periodo de oraciones, de rezos y rituales. En esta noción es clara la conjugación de elementos filosóficos Ayuujk y de la religión católica; probablemente antes amäxyëw eran un momento de reflexión y preparación para realizar rituales de curación y de agradecimiento a la madre tierra -näxwiin'nyët- por la vida - Jujky'äjten.

La Semana Santa es una de las actividades en donde se visibiliza el papel del Mejtäjk'ajtpi -Alcalde-, uno de los organizadores principales en dicha actividad. Es el encargado de coordinar las funciones de cada una de las actividades en coordinación con las mayordomas de la iglesia.

De acuerdo con el siguiente testimonio, las actividades de las mujeres mayordomas en la Semana Santa son muchas que duran varios días.

Antes de la Semana Santa se hacen las viacrucis que se realizan cada viernes, y eso son siete viernes, y en esos días las mujeres tienen que hacer gran cantidad de velas para la procesión.

En el día Domingo de Ramos: las mujeres son las actrices principales por que ellas son las directas responsables para el adorno dentro de la iglesia y el santo burro. Y al igual en el calvario donde se concentran todos los "católicos" para recibir su palma y en donde las mayordomas tienen que estar al tanto de las limosnas y flores que dejan las personas.

Jueves Santo: Ahí se celebra la última cena del Sr. Jesucristo con sus doce apóstoles, y ahí la función principal es preparar los doce platillos especiales para los apóstoles, como al igual las mismas señoras tienen que pasar a servir la comida. Y de la misma manera, igual, no descuidar de las imágenes que se llevan durante la procesión.

El jueves y viernes en la noche: Las mayordomas tienen que estar pendiente para la procesión ya que tienen que preparar las velas para alumbrar el camino de las personas que van a cargar la imagen.

El sábado en la madrugada. Las mayordomas igual tienen una función principal. En el calvario van varias familias a rezar, y después de cada rezo que hace la familia se les da Atole de masa y pan. Para eso las mayordomas preparan varias ollas de atole, y eso empieza en la madrugada, es decir entre una de la mañana y termina a las 8 de la mañana (testimonio Flor, mayo 2013).

De manera general se describen las múltiples actividades de las mayordomas, quienes han estado dentro de estos espacios, representa un proceso de aprendizaje para realizar las actividades. La mayoría de las mujeres no cuentan con la experiencia de elaborar velas de diferentes tamaños, colores y tampoco saben del uso para cada vela en cierta ocasión.

Las mujeres tienen que enfrentar la preparación de los platillos para los apóstoles en coordinación con la Alcaldía para definir tipos de comidas. Pero en la preparación de las diferentes comidas que presentan son las mismas mujeres quienes preparan, sirven y además organizan todo los elementos para la misa y la presentación de la comida frente a los apóstoles, al cura y a las personas –mujeres, hombres, abuelos, niña/os- que asisten a la misa.



Fuente: Xuu'kx Vásquez, Mayordomas en la Semana Santa.

En suma, considero que la mayordomía es uno de los cargos con actividades y responsabilidades inmensas, pero a la vez invisibilizadas, para las mujeres de Tlahuitoltepec, pues no solo realizan cargos administrativos, sino también realizan actividades que tienen que ver con su “rol de mujeres”: cocinar, limpiar, cuidar el dinero, los santos, los símbolos valiosos de la iglesia, entre otros que tradicionalmente la responsabilidad de ser madres cuidadoras, se les asigna a las mujeres en la familia.

Además de esto, la mayordomía es uno de los espacios donde se visibiliza el lugar de las diversas mujeres jóvenes, solteras, viudas, madres solteras; cumpliendo el rol de autoridad; aunque parece un rol oculto, un papel que no se nombra ni se visibiliza en los espacios comunitarios. Por ejemplo en las fiestas comunitarias, en la presentación

de los organizadores de las fiestas anuales se nombran a todo el cabildo municipal menos a las mujeres mayordomas.

Espacios construidos en la vida comunitaria: Lugares políticos desde y para las mujeres

De manera general se describen los procesos organizativos de las mujeres, que en algunos espacios y tiempos fueron por iniciativas propias, mientras otros son espacios abiertos por organizaciones civiles externas a la comunidad, también las mismas exigencias de las instituciones gubernamentales.

Considero, en un primer momento, que los procesos de abrir espacios de organización para mujeres contribuyeron factores externos a la comunidad. La necesidad de mirar y de reflexionar los derechos de los pueblos originarios en los diversos espacios de diálogo que emergieron líderes comunitarios y autoridades fue uno de los factores que provocó la necesidad de mirar el lugar de las mujeres, tanto en sus comunidades y en el movimiento de los pueblos originarios.

En estos espacios de reflexión y diálogo, de autoridades de las comunidades mixes y zapotecas, para la búsqueda de un reconocimiento político con identidad y filosofía propia, las mujeres siempre atestiguaron procesos de reivindicación política de las comunidades, pero ellas no tenían voz ni representatividad, sino que era mayormente los hombres quienes tenían la palabra.

Además de esto, según Vásquez (2012) el proceso histórico de trabajo y participación política de las mujeres de los pueblos originarios de Oaxaca en diversos espacios políticos, entre ellas mixes y zapotecas, han llegando a fortalecer:

La "conciencia múltiple " de las mujeres, de las minorías, se basa en el hecho de que su opresión no sólo vinculada al género, sino más bien conectado con una red inextricable conformado por raza, etnia, cultura, religión, orientación sexual, clase social y situación económica. Estas mujeres problematizan dicotomías tales como tradición / modernidad, donde el primero es sinónimo de patriarcado y el segundo con la igualdad de género. Inspiradas por el espíritu de la Ley Nacional de 1995 de las mujeres zapatistas, las mujeres indígenas en México están redefiniendo la tradición y la modernidad. Se han distinguido entre las tradiciones malas-bueno y, siendo el primero los que no hacen daño a nadie y el segundo los que disminuye la dignidad. Las mujeres indígenas han ampliado la noción de autonomía con el fin de incluir no sólo a los derechos indígenas , sino también el control de las mujeres sobre sus cuerpos, la independencia económica y los derechos políticos (Vásquez, 2012:3).

Esta es uno de los factores por el cual las mujeres de Tlahuitoltepec empezaron a conocer y fortalecer los derechos colectivos, los derechos a la participación política, a la educación, salud, entre otras, con mirada de género. En estos procesos, también surgió la apropiación de elementos –de movimientos de mujeres y “feminismo”- como son el “derecho de la mujer”, como lo menciona en el siguiente testimonio, antes en la vida mixe

No se escuchaba eso lo que dicen de los derechos de la mujer, cuando se menciona no se entiende bien de qué forma meramente se debe manejar, lo que yo escucho de mis compañeras, es que aun no se entienden esos términos. Porque hay casos que las mujeres lo entienden como un poder sobre sus maridos o que ya ni los quieren atender, se sienten ya con poderes mayores sobre sus maridos o que sienten toda la libertad, confunde. Pero no se ha analizado exactamente qué es lo que se dice con “Derecho” que significa realmente (testimonio Celia, abril 2013).

La idea de los derechos de la “mujer” creada por un movimiento de mujeres que tiene otros procesos históricos y contextos llegan a tener efectos en la vida de las mujeres mixes, específicamente en Tlahuitoltepec, este es otro de los factores por las cuales las mujeres se empezaron a organizar y participar en diversos espacios de reflexión relacionada al tema de mujeres.

En la actualidad el tema de los derechos de las mujeres situadas en diversos contextos sigue en el proceso de diálogo que busca enriquecerlo con los propios elementos que tenemos en nuestras comunidades, elementos presentes en la historia y tradición oral.

La descripción de los procesos de la organización de mujeres, se narra de manera cronológica; los datos se recabaron a partir de las entrevistas realizadas a personas –mujeres y hombres- adultas de la comunidad, algunos de ellos cuentan con registros propios que compartieron y que se ha complementado con las fuentes de investigación que existe sobre la comunidad.

Xaam tēē'xy

Xaam tēē'xy –mujeres tlahuitoltepecanas- surge en el año de 1982. Son las primeras en trabajar como grupo en la comunidad, se consolidaron como asociación civil para gestionar apoyos y realizar diversas actividades, entre ellas producción de alimentos en hortalizas.

Sofía Robles es una de las mujeres pioneras en fortalecer los procesos organizativos de las mujeres en la región mixe, en especial en Tlahuitoltepec, con el grupo de mujeres xaam tēē´xy –Mujeres Tlahuiltontepecanas-, como lo comparte a continuación:

Yo decía “yo tengo que trabajar con mujeres, tengo que hacer algo para que empiecen a participar” y llego a Tlahuitoltepec y bueno ustedes saben, les ha tocado vivir la manera en la que piensan mis paisanos, la manera en que piensan los zapotecos de los mixes, que se les ve con inferioridad, se les ve como gente para el trabajo y nada más [...] Sin embargo cuando yo llego a Tlahuitoltepec, bueno esta idea yo no la compartía mucho, mi familia me enseñó otra manera de pensar de los mixes y cuando llego yo a vivir a Tlahuitoltepec pues descubrí esa gran riqueza, descubrí primero la riqueza cultural, descubrí la participación de las mujeres y yo dije “pues creo que aquí no tengo que hacer nada, creo que las mujeres ya están en el proceso organizativo, ya están teniendo cargos, ya van a las asambleas, aquí la que tiene que aprender soy yo y yo no tengo absolutamente nada que hacer, pero hacia allá a mis comunidades, allá sí hace falta que las mujeres se levanten y digan que quieren participar, pero aquí no”. Entonces yo llego a Tlahuitoltepec y ya hay un grupo de mujeres que me reciben, que me aceptan como parte de su grupo, el grupo de mujeres -xaam tēē´xy-, compañeras de Tlahui, se han de acordar en algún momento del grupo de mujeres -xaam tēē´xy- que quiere decir mujeres tlahuitoltepecanas, yo ahí aprendí, ahí me enseñaron a trabajar, me enseñaron a hacer hortalizas a agarrar el machete, me enseñaron a hablar mixe, me enseñaron, bueno aprendí muchas cosas, empezamos a trabajar cuestiones de nutrición, empezamos a trabajar cuestiones de mujeres – derechos políticos-, y ese trabajo que hicimos en Tlahui, sirvió para ampliar el trabajo en otras comunidades (Testimonio Sofía en Hernández, 2009: 46).

El grupo de mujeres xaam tēē´xy –Mujeres Tlahuiltontepecanas, fue uno de los primeros espacios organizativos de las mujeres –al parecer eran mujeres casadas o madres solteras, algunas mujeres jóvenes-, para realizar trabajos en colectivo, las actividades no eran nada ajenas a su vida cotidiana, pues prácticamente realizaban las mismas actividades como en el campo, simplemente buscaron las formas de mejorarlas para disminuir la desnutrición y mortalidad infantil.

La agrupación fue uno de los espacios en donde las mujeres empezaron a practicar la incidencia comunitaria, en las asambleas, en los cargos comunitarios, en la gestión de proyectos. En la actualidad algunas integrantes de este grupo son mujeres autoridades de alto rango –un ejemplo en la sindicatura-. También son mujeres que forman parte de la Red de Mujeres Mixes a nivel regional, varias de ellas han sido parte de Asamblea de la Red.

En el mismo año, aparecen otros espacios para la educación de las mujeres. En el año de “1982, se estableció el programa de la mujer indígena el “despertar de la mujer” (educación inicial), en Rancho Tejas, Tlahuitoltepec, siendo fundadoras C. Celia Orozco Díaz, Isabel Díaz Cardoso y Romualda Pérez Gutiérrez (Archivo REME, 2000:s/p).

Comedor comunal

El comedor comunal surge en el año de 1989, a partir de la “iniciativa de un grupo de mujeres que estaban sirviendo como Comité de Salud. La finalidad era fortalecer el trabajo comunitario con la participación de las mujeres, generar recursos para capitalizar la organización” (Archivo REME, 2000:s/p).

Al parecer en los años ochenta y noventa fue el auge de procesos organizativos de las mujeres, si bien muchas veces no fue por una noción de derechos individuales y colectivos, si vieron la necesidad de realizar actividades en la comunidad. Los procesos de visibilidad de las mujeres xaam tēē'xy –mujeres tlahuitoltepecanas”, abrieron otros espacios:

En la década de los noventa, las mujeres mixes de Tlahuitoltepec empezaron a organizarse en grupos, se integraron, por ejemplo, al Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM) y las artesanas formaron la asociación civil Xaam tē'xy; desde cargos políticos han incidido en otros aspectos, como la iniciativa para constituir un comedor comunal. Las propias mujeres desde sus cargos comunitarios evaluaron la necesidad de ampliar la infraestructura del IMSS-COPLAMAR, meta que lograron con muchos esfuerzos mediante el trabajo gratuito de mujeres en un comedor que funcionaba como empresa comunitaria, con miras al fortalecimiento del desarrollo colectivo y a una mejor atención para las mujeres (Vargas, 2011:13).

Farmacia comunitaria

Esto es uno de espacios pioneros que agrupa a diferentes mujeres de la región mixe conocedoras en las diferentes enfermedades y de la medicina Ayuujk, surge en el año de 1993. En un principio, se invitó a participar a las mujeres conocedoras de las propias formas de sanación a partir de la filosofía de vida, entre ellas: Parteras y curanderas. Posteriormente buscaron la forma de dialogar entre la propia medicina y la ajena – medicinas procesadas y administradas por médicos-. Así, invitaron algunos médicos de odontología, nutricionistas y entre otras para ayudar a la población.

Programa de oportunidades: Creación de espacios exclusivos para las mujeres

Entre los años dos mil y dos mil cinco empiezan aparecer otros espacios de participación de las mujeres, al parecer no de manera voluntaria, sino por la necesidad de ser contemplada como beneficiaria en el programa social gubernamental que exige la organización de mujeres en diversas actividades.

Este es uno de los programas que se ha cuestionado por la forma de abordar y aprovechar la condición de las mujeres indígenas, como lo han expresado algunas mujeres líderes indígenas de México:

Acceder a programas asistencialistas del gobierno federal, como el emblemático Oportunidades, implica serios condicionamientos que colocan a las beneficiarias al margen del ejercicio de sus derechos, al adoptar el papel pasivo de recibir las dotaciones económicas y ser obligadas a cumplir roles comunitarios (Díaz, 2012:s/p).

Uno de los roles que asumen son los cargos de comité dentro de los programas realizando actividades que pocas veces son por voluntad. Algunas mujeres han expresado que son condicionadas a aceptar ciertos métodos de planificación familiar para poder seguir como beneficiarias de la comunidad. Los tratados en las pláticas de salud sexual y reproductiva no son los más adecuados, siendo que la mayoría de las mujeres son monolingües, muchas van solo hacer presencia por la exigencia de cumplir porcentajes de asistencia, además de que muchas mujeres no saben leer ni escribir.

El programa social ha cumplido un papel de asistencialismo puntual para las mujeres, además de estructurar la organización de las mujeres para asumir cargos, impartir pláticas y talleres sobre los derechos de las mujeres. Controlar el cuerpo de las mujeres mediante la aplicación de métodos de “planificación familiar”, muchas veces sin consentimiento.

También ha incidido en nuevas formas de pensar y conocer la vida de las mujeres. La gran mayoría de las pláticas y talleres se refieren a la vida de las mujeres en el ámbito de los derechos políticos, civiles, en la salud sexual y reproductiva.

[...] yo he escuchado del derecho porque estoy en Oportunidades y allí dan pláticas sobre esos temas. Eso me ayudó mucho porque yo tuve una depresión y no sabía qué hacer; cuando iba a las pláticas nos decían que tenemos que pensar en nosotras mismas, nos hablaban sobre los derechos de las mujeres, eso es cierto, tenemos que pensar de qué manera queremos vivir, a la gente se le complica entender y por eso mismo no se pone en práctica todo lo dicho en las pláticas, y los o las que más o menos entienden no lo cumplen (Vargas, 2011:119).

De esta manera, en los testimonios de mujeres nos damos cuenta de las transformaciones que se dan en la vida de las mujeres, como acostumbrar a las familias a esperar que lleguen los recursos para sobrevivir económicamente -sin incentivar la autonomía económica propia de las comunidades-. Por otra parte, para ser relevante en el hecho de que dota información sobre los derechos de las mujeres. Pero desde una perspectiva homogénea. La información, metodología y accionar no cuenta con perspectiva intercultural contextualizada.

Instancia municipal de las mujeres

La instancia municipal es una política gubernamental a nivel nacional manejada por el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) que busca aterrizar dicha política en los gobiernos municipales, de los diferentes estados de la república mexicana, para fortalecer los trabajos de las mujeres en coordinación con las autoridades municipales.

Con la invitación del Instituto de la Mujer Oaxaqueña (IMO) las autoridades y en especial la Presidencia y Regiduría de Educación pensaron en las posibilidades de crear la Instancia Municipal de las Mujeres en Tlahuitoltepec. Pero antes se tenía que seguir todo un proceso, empezando en la comunidad. Así, en el año 2011 las mujeres autoridades, especialmente en la Regiduría de la Educación y Cultura, retomaron trabajos previos de las autoridades, en específico del cabildo 2008.

En el cabildo 2011 se vio una mayor participación de mujeres autoridades, desde titular de Regiduría, Agentas y Auxiliares, partiendo de reuniones internas para consultar a las mujeres autoridades y esposas de los hombres autoridades sobre la necesidad de realizar una convivencia entre mujeres en el municipio de Tlahuitoltepec, retomando las iniciativas de organización anteriores. Siendo un acuerdo darle seguimiento a las propuestas y trabajos que se venían realizando en años anteriores, se realiza la “convivencia comunitaria de mujeres Tlahuitoltepecanas” en el marco del día internacional de las mujeres (8 de marzo) donde se realizaron actividades deportivas y un foro de consulta para la creación de la Instancia Municipal.

En el foro participaron mujeres ex-autoridades, esposas de los hombres que entonces estaban cumpliendo algún cargo, como la esposa del Presidente municipal, integrantes del Instituto de la Mujer Oaxaqueña (IMO), entre otros. En las mesas de trabajo se abordaron temas de autoestima, participación política y finalmente se aplicó la consulta, tanto en preguntas y en plenaria sobre la apertura de espacios en el municipio para las mujeres.

En el foro se tuvo como resultado la aprobación de la Instancia Municipal de las Mujeres, haciendo énfasis en que ésta debía buscar el mecanismo de apoyo a las mujeres y hombres del municipio para atender situaciones de violencia, realizar actividades conmemorativas, deportivas y de gestión de apoyo a las mujeres siempre en coordinación con las autoridades municipales. Estos resultados se expusieron ante el cabildo municipal, quienes compartieron la demanda y necesidad de abrir un espacio a nivel municipal con la finalidad de articular esfuerzos para el desarrollo del municipio. Así el 15 de marzo de 2011 se aprueba la Instancia Municipal de las Mujeres por mayoría de votos en el cabildo.

Sin embargo en el año 2012, 2013 no se da seguimiento al trabajo con las mujeres, ni se retoman las demandas y resultados del diagnóstico que se realizó en el 2011 con la finalidad de atender problemas puntuales en la vida de las mujeres.

Considero que existen dos cosas sobre las que habría que reflexionar para explicar por qué no se dio seguimiento. Por un lado se trataba de una política gubernamental a nivel nacional sin perspectiva intercultural, es decir es una política que llega a las comunidades indígenas, rurales y campesinas -con identidades y dinámicas de organización propias basadas en su noción de vida- aterrizando definiciones gubernamentales y académicas sobre igualdad, paridad, y equidad de género.

Por otro lado, la dinámica de organización política de las autoridades municipales de Tlahuitoltepec queda sujeta a periodos anuales, la nula información y conocimiento de las políticas de igualdad de gobierno nacional de cada nueva autoridad y de las mismas mujeres de la comunidad, fue determinante para que no se diera continuidad.

Además de que tampoco es prioridad en la agenda de trabajo municipal, en muchas autoridades –en su mayoría hombres- no es significativa para la comunidad, consideran que el tema de las mujeres ya no es necesario abordarlo, pues ya existen mujeres autoridades que han llegado a ser Presidentas y Síndicas municipales.

Esto implica un arduo trabajo de voluntad de las mismas mujeres y hombres de la comunidad para poder aterrizar políticas con perspectiva intercultural situada y significativa para las mismas comunidades.

Conclusión

Finalmente de manera general hemos leído los procesos de transformación de la organización política comunitaria de Tlahuitoltepec. En un principio narramos que la participación de las mujeres en los diversos espacios organizativos históricamente ha estado presente. Sin las mujeres y hombres no es posible la existencia de la comunidad. Sin embargo, se ha visto la invisibilidad de las mujeres en los diversos espacios comunitarios, pues muchas veces son los hombres quienes tienen mayor autoridad y visibilidad en el ejercicio de la palabra y en la toma de decisiones.

Hemos leído los momentos de transformación de la organización comunitaria, específicamente del sistema de cargos. Espacio político que en un principio solo eran espacios masculinos. Nos damos cuenta que ante las mismas necesidades y demandas de las instituciones del Estado y la iglesia, la comunidad tuvo que responder a cubrir cargos y entre ellas la aceptación e inserción de las mujeres.

Si bien nada fácil para las mujeres, puesto que son mujeres solteras, madres solteras y viudas quienes asumen cargo sin dejar de lado las responsabilidades de la familia. Pero también se aprecia que uno de los factores que influyó fue la educación escolarizada que llegó en la comunidad y por lo tanto un factor para las transformaciones de las relaciones de género.

Por otro lado, en los cargos específicos para las mujeres, como la mayordomía, es una clara muestra de los procesos de evangelización e instauración de la iglesia en la comunidad. En donde sus efectos para mujeres y para hombres son distintos. En las mujeres no fue nada fácil cumplir roles y tributos para la iglesia. Su condición y situación de género fue uno de los factores para ser colocadas en los servicios de la iglesia, la mayordomía.

En el apartado de los cargos religiosos nos hemos dado cuenta de los reflejos de la socialización de los géneros en la vida comunitaria, la influencia de otros factores, la religión, que aparece como un órgano que legitima ciertos comportamientos que debe asumir y accionar la comunidad para ubicar la diversidad de mujeres en los cargos religiosos. La iglesia, históricamente, ha naturalizado y legitimado el machismo que enfrentan las mujeres en diversos espacios comunitarios.

Por último, en Tlahuitoltepec siguen los procesos de organización, participación de las mujeres en diversos espacios comunitarios. Si bien, algunas iniciativas que iniciaron en ciertos tiempos ya no se siguen trabajando, existen otros procesos

organizativos desde donde las mujeres fortalecen capacidades, habilidades y lo interesante cuestionan y manifiestan otra historia, una historia de visibilidad – especialmente en los cargos comunitarios- y de resistencia para seguir haciendo comunidad con los hombres, conjugando elementos propios y ajenos a la filosofía Ayuujk.

CAPÍTULO V

RADIO COMUNITARIA MIXE, JËNPOJ: REDIMENSIÓN DE LA ORALIDAD Y TRANSFORMACIÓN DEL DISCURSO DE GÉNERO

Introducción

Como se ha mencionado en el capítulo anterior, nuestros diálogos con el entorno –madre tierra- y en los espacios –asambleas comunitarias, tequio, familia, comunidad- en los que nos desenvolvemos se da de manera oral. Por ello, partimos de la existencia de una oralidad común, nuestra lengua materna, que nos identifica y construye nuestro sentido de pertenencia a una identidad compartida, como pueblo mixe.

Desde esta filosofía se comprende el surgimiento y desarrollo de la radio comunitaria mixe, Jënpoj, siendo uno de los espacios y escenarios de análisis de la redimensión de la oralidad a través de sus cuentos, leyendas, anécdotas, experiencias e historias contadas desde la lengua materna de mujeres y Ayuujk que reproducen conocimientos diversos que se han transmitido históricamente, y que ahora es posible a través de un medio de comunicación radiofónica comunitaria.

En esta reproducción, aparece la redimensión⁴ de los discursos de la vida entre mujeres y hombres atravesados por los aprendizajes, experiencias, lenguajes y prácticas de vida en la familia y comunidad.

La transformación del discurso de género toma sentido puesto que la redimensión de la oralidad, y en ella del género, no se transmite sin cuestionar y sin ser atravesada por metamorfosis constantes al interior y exterior de la comunidad, lo que permite generar la apropiación de otros elementos que interfiere en la vida de mujeres y hombres.

En un primer momento, se narra el proceso histórico de la radio y el contexto en el cual desarrolla sus ejes principales de trabajo y contenido de la barra programática. Procesos de trabajo que han venido impulsando actores de la comunidad para concretar un espacio de comunicación radiofónica en donde participan hombres y mujeres con distintos pensamientos y palabras.

⁴ Una nueva forma de expresar la oralidad Ayuujk. En un medio de comunicación comunitaria, la radio, donde las palabras, pensamientos y discursos de mujeres y hombres son transmitidos de manera amplia; en diferentes comunidades originarias Mixes, Zapotecas, Chinantecas, entre otras.

En un segundo apartado se desarrollan los caminos recorridos por mujeres y hombres para consolidar un espacio de diálogo y trabajo sobre el tema de género al interior de la radio. Procesos específicos de las mujeres que denominamos *área de mujeres Jënpoj*. Si bien es un espacio coordinado por las mujeres no deja de lado el trabajo con los compañeros hombres, pues parte de la conjugación de trabajos mutuos que permita el equilibrio entre hombres y mujeres. En éste se retoma necesariamente el proceso de sensibilización, apropiación, reinención, producción y difusión respecto al tema de género que se ve reflejado en la programación de la radio.

En la tercera parte se aborda el papel de la radio en la redimensión de la oralidad y reconfiguración del discurso género, a través del análisis de cápsulas radiales producidas, por un lado, por organizaciones civiles de mujeres y por otra, cápsulas elaboradas por el área de mujeres Jënpoj. Este apartado trata de responder ¿cómo se reproduce la noción de lo femenino y masculino? Y ¿Desde dónde hemos partido para cuestionar los desequilibrios de las relaciones entre mujeres y hombres? Para explicar la importancia de la radio comunitaria y sus alcances en el cambio de relaciones entre mujeres y hombres.

Finalmente se concluye con las expectativas y retos de quiénes hemos estado y seguimos interactuando en distintos escenarios para identificar los planos en que se proponen los diálogos de dos mundos –mundo occidental e indígena-. Con la finalidad de que en las relaciones entre mujeres y hombres mantengan un equilibrio de relaciones sociales, culturales, económicas y políticas, en un contexto donde sobresalen las nociones filosóficas de vida Ayuujk.

Radio comunitaria Mixe, Jënpoj

La existencia milenaria de la oralidad como medio de comunicación en la vida de las mujeres y hombres Ayuujk ha sido clave para la cohesión social, política cultural entre comunidades. Pero, también se ha visto la necesidad de seguir fortaleciendo la comunicación entre comunidades de manera más amplia y situada.

Los abuelos, mujeres y hombres, que cotidianamente participan en espacios de toma de decisiones –como son las asambleas comunitarias- manifestaron constantemente que no bastaba con los discursos o las palabras para resistir a los fenómenos de la colonización que transforman, muchas veces de manera negativa, nuestras vidas comunitarias.

Ante esto, varios personajes claves –autoridades comunitarias, líderes e ideólogos como Floriberto Díaz- vieron la necesidad de organizar desde y a partir de la identidad ayuujk la lectoescritura, defensa del territorio, la comunicación en alta voz, la televisión comunitaria, en diversos espacios y tiempos.

Por esta razón, la historia de la radio comunitaria mixe, Jënpoj⁵ es amplia, lleva una trayectoria política compleja dentro y fuera de la comunidad, que no se aborda del todo en este capítulo. Sin embargo lo que se busca compartir es el sentido y el quehacer comunicacional de la radio Jënpoj con su gente, mujeres y hombres, durante los once años de vida que lleva en Tlahuitoltepec.

Con la radio, desde el inicio, se pretende compartir nuestra historia oral, saberes, experiencias, pensamientos desde y a través de las palabras y voces de mujeres y hombres que históricamente han tenido una constante lucha de resistencia en diversas formas; fundadas en una particularidad, reflejo y sentido de la vida cotidiana de sus comunidades.

Por ello, el sueño de la radio proyecta ser:

Contrahegemónica a las ideologías del Estado, de la política, de la economía, de la historia y de los medios masivos de comunicación unilaterales. Por eso en Radio Jënpoj se dice: “A mayor sofisticación de las agresiones contra nuestra cultura, nuestra vida, nuestra identidad, nuestro idioma, etc., más sofisticada debe ser nuestra resistencia”, y esto puede hacerse posible a través de los medios de comunicación que respondan a nuestra existencia y resistencia. Y es que hablar, expresarse, es una forma de compartir, pero más aún, es una forma de reinventar, reinterpretar, reelaborar, recrear la palabra para transformar nuestra mente y resistir en ella (Vásquez, 2009:6).

La radio ha tenido un proceso social, político, cultural e histórico en la vida de las autoridades comunitarias, de sus gestores, comunicadores y de sus escuchas; puesto que no es una radio en donde los actores de inicio saben cómo se maneja una radio; la misma experiencia, el diálogo y la retroalimentación constante ha construido un medio de resistencia que exige creatividad.

Es por ello que empiezan –después de varios procesos- a organizar charlas, talleres y foros respecto al funcionamiento de la radio, su contenido y la dirección política. En un primer momento los talleres que se realizaron fueron:

Para apropiarse de la tecnología proveniente del exterior, y adecuarla a la vida comunal, tomando en cuenta que la sociedad mundial se va

5 Jënpoj es una palabra compuesta por dos palabras: Jëën –fuego- poj –viento- metafóricamente vientos de fuego.

transformando vertiginosamente y los medios de comunicación son imprescindibles pues son los que “ejercen una influencia cada vez más decisiva en la orientación social, política y cultural en nuestras sociedades”. Con el taller de radio, en Tlahuitoltepec, se dio paso hacia una nueva etapa de la comunicación en el Pueblo Mixe (Vásquez, 2009:63).

Así, la comunicación oral, como la transmisión del *äp matyäky* –cuentos, leyendas, historias– de los ancestros no solo quedó de boca en boca, sino que se amplió a otras comunidades teniendo a la radio como medio intermediario en la comunicación oral.

De esta circunstancia surgen varios procesos que es necesario mirar. Desde 2001 hasta 2005 la radio atraviesa varios procesos políticos, entre ellos el desmantelamiento del equipo radiofónico por el Estado mexicano⁶, y posteriormente la gestión del permiso ante las autoridades del Estado mexicano.

Dentro de estos procesos también se buscó el diálogo con las autoridades comunitarias, con la gente voluntaria y con sus gestores para mirar y construir el contenido de la radio. El proceso fue fundamental para desarrollar tres ejes de trabajo como principio colectivo:

El primero, *nakyäjpwxwëjê*: implica que la radio tendrá la característica de transmitir temas educativos y culturales que cumplan la función de revitalizar nuestra forma de vida e impulsar a la gente hacia el desarrollo y planeación comunitaria bajo la visión y cosmovisión propias.

El segundo eje es el *natyukmatowë*: que alude a que la gente de la comunidad participe, informando algún hecho trascendente desde fuera y dentro de la comunidad.

Un tercer eje es *kajpxyë'yën*: un espacio donde se difunden temas de interés común, tales como derecho indígena, autonomía, medio ambiente, recursos naturales, relaciones de género, entre otros (Folleto *Jënpoj*, 2001).

En estos principios organizativos y de programación es necesario enfatizar que no dejan de lado los sentidos, proyectos y prácticas de la vida comunitaria. Por el contrario, la radio asume la función de intermediar y fortalecer -a través de la comunicación oral- la filosofía *Ayuujk* con un componente importante, pensar en el *jää'y äjtën* -en el ser humano- de manera plural, colectiva y recíproca.

6 En el año 2002 autoridades de la Secretaría de Comunicación y Transportes (SCT) llegó a las instalaciones de la radio comunitaria mixe a decomisar los equipos técnicos con la justificación que de que la radio era un medio ilegal, sin permiso para transmitir su historia, identidad y sobre todo en nuestra lengua materna, *Ayuujk*. Fue un proceso que permitió comprender la dimensión política de un medio de comunicación, pues “nosotros creíamos que hacer radio era armar los fierros y hacernos escuchar, mas ellos –SCT- nos hicieron saber que hacer escuchar nuestra voz es delito, pues dicen que si uno habla (lo que ellos no les parece) está poniendo en peligro la seguridad de la nación, y por tanto hablar desde una comunidad, más aún siendo indígena, uno se vuelve criminal. Ejercer nuestro derecho de expresión es atentar contra la integridad del país” (Pérez, 2007:131).

En la programación se emiten palabras, cantos en lengua Ayuujk, Zapoteca y en otras lenguas de los pueblos originarios, así como también en español. La música y los cantos en ayuujk, son de las mismas personas originarias del pueblo mixe, sus contenidos construyen identidad, reflexión y no son ajenos a la vida cotidiana de las mujeres y hombres.

El sentido de *nakyäjpwxwëjē* en la programación de la radio –por mencionar algunos- se escucha en la hora infantil, con la música suenan los vocales de la escritura hispana en Ayuujk, emblemáticamente se aprende a leer y contar en Ayuujk y español. También, en la programación de cuentos y leyendas, se canta en ayuujk la historia oral y reafirmación de la identidad, leamos un ejemplo muy sencillo y profundo:

Somos ayuujk jää'ay, el cempoaltepet es nuestro monte sagrado. Allá en las montañas logramos vivir, nuestro pensamiento se alegra cuando estamos felices haciendo la fiesta del pueblo, aunque gaste dinero hacer nuestra fiesta, la fiesta se hace cuando hay una manda. Pues nunca deseamos tener en la casa aficiones ni llantos, así es nuestra vida.

Entonces bailamos las mujeres, entonces bailamos los hombres, o qué más estamos deseando, el creador nos dirá hasta cuando... (Palemón Várgas, ja ayuujk jääjty, archivo Jenpoj, 2013).

Y así, podemos seguir mencionando un sin fin de elementos que permiten reflexionar y actuar a mujeres y hombres que escuchan la radio. Música, palabras que despiertan, envuelven, desenvuelven el sentir y pensar de la vida del ser humano con su entorno.

En el *natyukmatowē* se escuchan las noticias, acontecimientos que suceden dentro y fuera de la comunidad, por ejemplo cambios de clima, lluvia, frío; también las personas informan cuando encuentran un ganado en su campo, o pierden pollos, cosas, entre otros.

De igual forma, las autoridades informan sus actividades, como son las fiestas de distintas comunidades Ayuujk o Zapotecas por ejemplo, la invitación para el tequio –trabajo colectivo- en las rancherías o agencias del municipio.

El contenido de *kajpxyē'yēn* es el espacio de la información de diversos temas, es un espacio donde participan grupos de reflexión y apoyo que existe en diferentes comunidades mixes para abordar diversos temas, entre ellos alcoholismo en mujeres y hombres, sus efectos en la salud de las mujeres y hombres, en la familia y en la comunidad. El lenguaje que aparece en los espacios de información son en ayuujk, español y bilingüe.

Así, los tres ejes, cumplen un papel primordial para el enlace de saberes y conocimientos de mujeres y hombres. Pues no solo son palabras habladas, también

palabras que se escuchan, se comparten, se dialoga, se aprende, construye, informa, desinforma, entre otras⁷. Se trata de un continuo caminar con la gente de manera recíproca.

En los tres ejes, *nakyäjpxwëjë*, *natyukmatowë* y *kajpxyë'yën*, han sido -desde mi experiencia- uno de los factores de transformación en la vida de las mujeres y hombres, en la radio y en la comunidad. Por ello, es necesario describir el contexto y procesos sobre cómo se fue dando el espacio de participación de las mujeres y difusión respecto al tema de género en la barra programática.

Conocer el contexto de manera situada e histórica, en la que se fue dando, permitirá reflexionar juntos –mujeres y hombres- acerca de lo que hacemos, producimos y qué función tiene en la comunidad. Implica, entonces, pensar desde nuestra propia realidad, los mensajes que provienen de fuera, someterlos a una crítica para reflexionar sobre el sentir y actuar de manera específica sobre la construcción del discurso de género, un tema complicado que genera tensiones en un contexto comunitario.

Participación de las mujeres en la radio comunitaria Jënpoj

Como hemos abordado, la radio comunitaria Jënpoj cuenta con un reconocimiento social y comunitario por el papel de informar y comunicar a las comunidades de los pueblos mixes, zapotecos, chinantecos, entre otros.

Por su carácter participativo, recíproco, y como medio para la expresión de pensamientos y de palabras colectivas resulta interesante mirar la participación de las mujeres como actoras claves en la redimensión de la oralidad y de la reconfiguración del discurso de género; mujeres que transforman su realidad, se convierte en sujetos protagónicos de su propia historia.

Inicialmente, en el 2001, el proceso de prueba de transmisión y a la vez la consolidación del equipo de la radio contaba ya con la participación de mujeres y hombres, quienes conducían programas radiales y producción de spots abordando diferentes temas. Aún no sonaban temas específicos para mujeres o de género.

⁷ Cabe mencionar que en la programación de la radio también se escuchan lenguajes que no siempre son contextualizados, por ejemplo en los diferentes géneros musicales se promueven lenguajes sexistas, machistas, coplas que hacen referencia a la relación entre mujeres y hombres. Estos aparecen porque no siempre se analizan los contenidos antes de programarlo, o también son solicitados por los radio escuchas y esto ha sido uno de los retos en cómo organizar los contenidos sin que una y otra persona sea afectada. Es decir, pensar en el diálogo de lo que es nuestro y lo que no es.

Posteriormente, la radio empezó a demandar mayores refuerzos –cuando sufrió el desmantelamiento y agresión por parte del Estado mexicano- en términos políticos y jurídicos para su reconocimiento como medio de comunicación para las comunidades del pueblo Ayuujk.

En este proceso se incorporan, entre el año 2002-2005, mas mujeres en la producción radiofónica. Se unen mujeres jóvenes que acompañaron la gestión de permiso ante la Secretaria de Comunicaciones y Transportes, SCT-, como un derecho humano a la libertad de expresión en un medio de comunicación comunitaria.

Para la gestión del permiso, las mujeres se fueron involucrando en la elaboración, revisión y gestión de documentos; “por ejemplo pedían el soporte financiero de la radio y se ideó elaborar cartas compromiso de comuneras y comuneros donde ellos se comprometían a aportar una cantidad de recurso económico a la radio, eso respaldó uno de los requisitos para obtener el permiso” (Testimonio Lilia Pérez, 2012:10).

Por otro lado, en el espacio mas local en el proceso de la radio, las mujeres también fueron ideando junto con sus compañeros colaboradores la forma de conseguir equipos de producción radiofónica.

Así, la participación de las mujeres en la organización de eventos, bailes, rifas fueron sumamente importantes, puesto que fueron experiencias que permitieron ver y experimentar la voluntad de cada una de las mujeres y hombres para estar dentro de un colectivo, en donde las necesidades son amplias, no solo era de conseguir equipos radiofónicos, también demandaba el sostenimiento del equipo humano, pues las mujeres quienes iniciaron en el proceso de construcción de la radio no continuaron en futuras actividades.

Luego de obtener el permiso por siete años, la radio empezó a experimentar cambios en el contenido, sostenimiento y alianzas políticas para su respaldo político y jurídico. La alianza política se fue dando con redes de radios comunitarias como la Asociación Mundial de Radios Comunitarias, AMARC-México, quien marcó cambios en la vida de las mujeres que se encontraban colaborando, comenzando a participar en distintas reuniones y talleres de capacitación radiofónica.

Desde fines del 2004 al 2006 se ha buscado la realización de talleres nacionales para fomentar el intercambio de experiencias entre lideresas de diferentes regiones y reforzar nuestras capacidades de manejo de estos medios de comunicación. Por ejemplo, la participación de compañeras en capacitaciones como el Taller de nuevas tecnologías de la Región Oaxaca en la comunidad de Mazatlán Villa de Flores Magón impartido por la Asociación de Radios Comunitarias de México, donde a parte de conocer

otras experiencias de comunicación comunitaria se recibe capacitación y éstas se socializan dentro de la radio en donde participamos (Pérez, 2012:10).

Aunado a esto, también, las colaboradoras de la radio empezaron a conocer otros espacios de participación –organizaciones civiles- en donde se abordaban temas de género, comunicación indígena, derechos de las mujeres, entre otros.

Las colaboradoras son mujeres jóvenes, casadas, madres, cuentan con nivel de estudios de secundaria, preparatoria y licenciatura, además de ser participantes de diversas actividades a nivel local, nacional e internacional. De alguna manera esta característica influyó para desarrollar discursos de género desde la perspectiva occidental, es decir, en un principio no partió desde la propia filosofía de vida, sino de textos académicos, folletos, libros entre otras que hablaban de las reflexiones sobre el género.

Es claro que la noción del concepto de género y temas específicos de mujeres, se fue dando, en un inicio, por la misma dinámica de interactuar con la gente dentro y fuera de la comunidad en diversos espacios, y sobre todo que los mensajes de la radio lo programan mujeres y hombres que también son parte de la subjetividad que define ideas, nociones, experiencias y perspectivas.

En los testimonios de mujeres y hombres colaboradores se muestra la noción de género comprendida de manera confusa, ajena a la lengua Ayuujk y a la vida de las comunidades mixes:

En ese entonces no era claro lo que entendíamos por género, equidad e igualdad de género y derechos de las mujeres, después lo fui entendiendo. Entiendo por género elementos o símbolos culturales en donde se visualizan las representaciones sociales de ambos sexos. Las organizaciones empezaron hablar de estos temas; no se reflexionó desde la radio (testimonio Anaaw, mayo 2013).

Cuando llegué a la radio ya se escuchaba lo que es el género, no lo entendía muy bien, porque no es en Ayuujk. Yo entiendo que es el reconocimiento y respeto de los trabajos entre mujeres y hombres. Pienso que eso es mas para la ciudad porque aquí a veces se dice que las mujeres no pueden rajar la leña, pero las mujeres lo hacen y cuando se habla de tener los mismos cargos que los hombres eso suena más para la ciudad (Testimonio Gabriel, mayo 2013).

Miramos entonces que el género se fue abordando en la barra programática de la radio sin reflexionarlo con todo el equipo de colaboradores. Las mujeres fueron las primeras en abordarlo desde sus experiencias de encuentro con otras mujeres no indígenas y con información narrada desde un lenguaje distinto al Ayuujk; configuró la noción de vida

entre mujeres y hombres Ayuujk basada en los procesos de aprendizaje familiar y comunitario –como se narra en el capítulo tres-.

Mientras en los hombres se fue dando a partir de lo que se escucha en la radio, ya que no participan en los talleres de formación como es el caso de las mujeres. Si bien en la radio no aparece una definición del concepto género, se menciona al momento de abordar la equidad e igualdad de género, por ello, percibo que a partir de estos discursos los hombres empiezan a percibir el género como un reconocimiento de trabajos. Pero también, se nota que no encaja en la noción y socialización de ser mujeres y hombres en la comunidad.

De esta manera, tanto en las mujeres y hombres colaboradores de la radio, la noción de género aparece confusa, el concepto como tal –definido académicamente- no existe en la vida de los colaboradores de la radio. Esto no quiere decir que no tienen noción de lo que es ser mujeres y hombres; es claro, más bien, que la misma palabra no encaja en el lenguaje y vida de la comunidad. Mas aun cuando se confunde con los derechos de mujeres y hombres.

Considero que por esta razón, dentro de la radio empezaron las tensiones sobre el tema de género, feminismos y derechos entre mujeres y hombres colaboradores por la poca claridad del tema y también porque los discursos de género llegaron de golpe en la vida de los hombres; es decir nunca se había escuchado en un medio de comunicación los cuestionamiento de los desequilibrios de la vida entre mujeres y hombres, en la familia y comunidad, menos los discursos de género y de los derechos de las mujeres en espacio que trasciende a espacios públicos.

Dentro del mismo proceso, en la comunidad, las personas seguían fortaleciendo lazos comunitarios con la radio, pues en el primer aniversario de la radio se mostró el acompañamiento. Preparar la fiesta, expresar sus sentimientos, palabras, opiniones respecto al contenido y fortalecimiento de la radio.

Por ello, las mujeres colaboradoras de la radio participaron de cerca con las mujeres de la comunidad en la organización de la fiesta, entre pláticas construían sus deseos y expectativas de lo que les gustaría escuchar en la radio:

Así celebramos nuestro primer aniversario, y en los espacios de interacción como en el caso de las mujeres en la cocina, al momento de preparar los tamales escuchamos la inquietud de las mujeres: “Quisiéramos que en Jënpoj se hablara de nuestras inquietudes”, y entre broma y broma (la verdad se asoma) las mujeres se decían presidentas, síndicas y secretarias y de nuevo entendíamos que así somos, reservados, no queremos decirles a todos lo que queremos porque tal vez piensen que

son sueños guajiros, pero también sabemos que siempre habrá alguien que nos escuche y retome nuestras ideas; como dicen, si hablamos Dios podrá oírnos. En el caso de los hombres era otro asunto. Como andaban más en la calle y en el rollo de estar sirviendo bebidas, pues también hubo reclamos, ahora decían: “Qué pasó, ustedes están diciendo que las mujeres tienen derecho a decirnos no cuando nosotros queremos hacer eso, y por tu culpa mi mujer ya no quiere dormir conmigo”, y más opiniones en ese y otros sentidos; entonces poco a poco nos dábamos cuenta de que la radio iba modificando conductas, pero aún esas expresiones nos dejaban más tareas y compromisos de trabajo (Pérez, 2007:135).

El hecho de que las mujeres escuchen hablar a otras en la radio -mujeres jóvenes, principalmente- implicó una transformación de su representatividad “tradicional” – aunque en un principio en el testimonio aparece de manera discursiva, hoy en día existen mujeres Presidentas y Síndicas- ya no son las mismas de antes, construye un imaginario, sueños, y a la vez una afirmación positiva de sí mismas, incremento de autoestima, mayor confianza, situación que permitió cuestionar su condición de ser mujeres en la familia y comunidad.

También es una muestra de que la radio como espacio de visibilidad y participación de las mujeres permite fortalecer las ideas de las mujeres de la comunidad, de redimensionar la oralidad desde sus propias voces, narrando sus historias, anécdotas, experiencias y sueños.

Algunas mujeres y hombres pensaron en cómo seguir abordando el tema de mujeres y hombres; y a la vez fortalecer la participación de las mujeres en la radio, para que desde sus propias voces, pensamientos y palabras expresaran su sentir. Trabajo que implicó considerar desde los recursos económicos hasta el equipo humano que pudiera darle seguimiento.

En el año 2007, se realiza el primer taller radiofónico de mujeres mixtas, coordinada por las mismas mujeres jóvenes integrantes de la radio. La finalidad de este primer taller fue:

Generar un diálogo intergeneracional entre mujeres en búsqueda de nuestra propia historia como mujeres, preguntarnos en cómo ha sido la vida de nuestras abuelas, madres y cómo estamos nosotras las mujeres jóvenes; qué es lo que nos caracteriza como mujeres y hombres Ayuujk.

Como resultado de este diálogo encontramos muchas cosas que padecemos las mujeres como la discriminación al interior y fuera de nuestra comunidad que desencadena un sin número de condiciones desfavorables hacia nosotras.

Dentro de este proyecto se contemplaron crear un programa radiofónico en el formato de revista; el aporte de las participantes fue trascendental para

ayudarnos a construir en cómo se tiene que visibilizar los pensamientos, palabras, inquietudes, ideas y sueños de las mujeres de las comunidades Ayuujk; nos dieron ideas de no confrontarnos con los compañeros hombres, pues tenemos tradiciones buenas que podemos darle otro valor, un valor más humano, reconociendo capacidades de las mujeres y hombres. Las participantes del taller reconocieron que sólo hemos sido relegadas y no hemos tenido la oportunidad de demostrarlo, pues en algunas comunidades como Tlahuitoltepec la mujer puede ocupar cargos comunitarios, pueden ser profesionistas, prepararse, estudiar y llegar a ser mejores personas que contribuyan con sus conocimientos y experiencias (testimonio Carolina en Pérez, 2012:11-12).

Si bien en este proceso el objetivo era mirar y construir contenidos para la programación de la radio, también nos facilitó conocer el panorama de las mujeres en torno a la percepción de diversos temas como violencia de género y discriminación, sobre todo nos permitió conocer y comprender la noción de género que tienen las mujeres de la comunidad.

Miramos que la trayectoria de algunas mujeres y dados los procesos de trabajo con otras mujeres no mixtes y organizaciones de mujeres fuera de la comunidad, permitió que se empezaran a ejercitar otros discursos basados en los temas y conceptos de género contruidos fuera de la comunidad.

Por otro lado también es necesario señalar que la reconfiguración de las nociones de género en la vida de las mujeres también se fue dando porque en años anteriores hubo procesos organizativos de las mujeres con organizaciones internas y externas a la comunidad, en donde la participación de mujeres claves –autoridades, ex autoridades- fue importante para empezar a reflexionar la situación de las mujeres, participando en talleres, foros, encuentros, entre otros.

En este escenario, que no era tan evidente, la radio impulsó en talleres, cápsulas y programas radiales, los procesos que las mujeres de la comunidad venían trabajando, visibilizando voces, trabajos e historias de ellas mismas.

Las mujeres participantes en el taller invitaron a seguir abordando temas relacionados con la vida de las mujeres, puesto que es la primera vez que se tuvo la oportunidad de hablar desde nuestras propias voces en un medio de comunicación, algo en un principio parecía imposible soñar. Hito histórico en la vida de las mujeres, y del pueblo Ayuujk, puesto que los espacios de diálogo y reuniones no quedó solo en las fiestas, en la casa, sino que trascendió a través de un medio, la radio, donde otro/as podían escuchar sus voces.

De esta manera, las colaboradoras de la radio realizaron una serie de producciones radiofónicas desde la voz de las mujeres participantes en el taller. En esta etapa, en la radio empezaron a sonar las palabras de las mujeres adultas con temas que las aquejan, dentro de estos el tema de la equidad de género, derechos de las mujeres empezó a sonar con mayor frecuencia desde la voz de las mujeres ayuujk.

Fue interesante escuchar la noción de vida entre mujeres y mujeres pues las palabras de las mujeres adultas fueron encaminando a mirar la vida en comunidad, sin dejar de lado a los hombres. Pero, también había una conjugación de elementos propios –en ayuujk- y no propios –castellano- que cuestionaba las condiciones de discriminación, la violencia, salud y participación política de las mujeres.

Esto llevó a mostrar la reconfiguración de los discursos de ser mujeres y hombres en la familia y comunidad, pues los elementos y roles asignados para cada género no parecía algo natural sino un proceso de aprendizaje constante que no siempre eran bueno o malo, sino que permitía dialogar sobre elementos que ayudan para mejorar la vida entre mujeres y hombres.

En este primer acercamiento, desde la radio, con las mujeres fue una gran responsabilidad para las mujeres jóvenes colaboradoras y en sí de la misma radio; pues también recalcaron que los proyectos o actividades que se inicia se tiene que dar continuidad; por ello, había que dar seguimiento al trabajo de la radio con las mujeres, sobre todo ante el cuestionamiento de que muchas de las organizaciones que llegan a las comunidades pocas veces le dan continuidad a sus trabajos, dejando el sentimiento de que a las mujeres se les anima y al final se quedan solas.

En este sentido, siempre que las mujeres demandan seguimiento a los temas de interés significa que existe la necesidad de atender las problemáticas que se enfrentan en la familia, en comunidad o fuera de ella. De alguna manera esta demanda de seguimiento refleja la necesidad de decir en sus propias palabras lo que no han tenido oportunidad de hacer en otros espacios, así como visibilizar sus pensamientos, trabajos y procesos de participación en sus comunidades desde sus propias voces.

Mientras tanto, la investigación, producción, difusión y recursos para abordar temas en la radio implicó una demanda de recursos, humanos, económicos y equipo técnico. El seguimiento en la producción radial, no era posible lograrlo solo con las mujeres colaboradoras de la radio, porque gran parte de estos temas eran relegados para las locutoras. Probablemente porque las iniciativas de hablar sobre el género fueron

desde las mujeres colaboradoras de la radio. Y además, porque los discursos se enfocaban en un principio solo en mujeres.

Esto dio paso, a que las colaboradoras de la radio, específicamente una de las compañeras locutoras, en ese momento buscara alianzas con organizaciones civiles externas a la comunidad, quienes también venían trabajando en Tlahuitoltepec. Como lo afirma el siguiente testimonio:

Se abrió un espacio con el tema “compartiendo caminos, hacia una vida libre de violencia” en coproducción con Consorcio para el Diálogo parlamentario y la equidad, y así poco a poco se integró el tema de género. Además, fuera del aire, en talleres, empezamos a organizarnos con las señoras y jóvenes mujeres que cuestionan su situación actual y que proponen una mayor apertura para los espacios de participación de la mujer (Pérez, 2007:136).

De esta manera el tema de género, violencia de género, derechos de las mujeres a la salud materna, sexual y reproductiva producida por organizaciones externas empezaron a formar parte de la barra programática de la radio.

Muchas de las producciones, la mayoría eran en español, aunque en un principio, las conductoras de los espacios comentaban los contenidos en la lengua materna. Sin embargo, las producciones que se retomaron para hablar de género, no mencionaron en ningún parte la filosofía de la comunidad. Hasta aquí no aparecen producciones basadas en la propia filosofía de vida.

Considero que hasta aquí es poca la reflexión de la condición de género desde la filosofía ayuujk, pues gran parte de los contenidos eran producidos por organizaciones externas a la comunidad. En Tlahuitoltepec los intereses y necesidades de las mujeres eran inmediatas –algunas mujeres acudían a la radio a pedir apoyo y acompañamiento-, es decir la mayoría buscaban una atención y solución de sus problemas, principalmente relacionados con la violencia de género.

Por ello, las locutoras, colaboradoras de la radio empezaron a buscar instancias en donde esto se podría canalizar, pues algunas mujeres al escuchar la información sobre la violencia de género, acudían a la radio a pedir apoyo. Así las organizaciones civiles como Consorcio para el diálogo parlamentario y la equidad Oaxaca A.C. y Servicios del Pueblo mixe A.C. empezaron a trabajar en talleres, foros, pláticas y consultas con las mujeres de la comunidad. También seguían enviando spots, cápsulas radiofónicas para su programación en la radio.

Día internacional de las mujeres en los vientos de fuego

Después de la primera experiencia de abordar el tema de mujeres en la radio, el trabajo con las mujeres continuó en coordinación con las autoridades comunitarias y con organizaciones civiles externas a la comunidad, así en el año 2007:

La Radio comunitaria Mixe Jēnpoj, en coordinación con las autoridades municipales y el centro de salud, conmemoran el día internacional de la mujer en una convivencia deportiva y en pláticas. La idea de esta celebración fue organizar actividades como mesas de trabajo para conocer la realidad de cada mujer que vive en este municipio para poder abordar estos temas en la comunicación, realizar el análisis desde la realidad comunitaria y la cotidianidad en que se vive (Pérez, 2012: 12).

Como en otras comunidades de los pueblos originarios, el tema del ocho de marzo suena en las organizaciones civiles de mujeres, mixtos, en los movimientos sociales, entre otras. Una conmemoración con muchos mitos y realidades – por ejemplo, es una idea que no considera a los hombres, mujeres que se oponen al matrimonio, entre otras-. Nosotras, por el contrario, reflexionábamos en qué sentido tiene esta conmemoración en la vida de las mujeres Ayuujk en Tlahuitoltepec

Un 8 de marzo no decimos felicidades por ser mujer, si no reconocemos el trabajo de la mujer en su casa y en la comunidad y toda nuestra programación es de invitadas que han sobresalido en estos espacios de trabajo y participación. Es reconocer su labor para motivar a las demás a seguir su ejemplo y animarlas a afrontar retos que la vida nos depara como mujeres (Pérez, 2007:141).

Esta fecha conmemorativa ha sido pretexto para organizar, construir agendas de las mujeres en Tlahuitoltepec, en donde la radio empezó a tener el espacio intermediario para la organización de pláticas, foros, encuentros y una mayor visibilidad de mujeres en la vida comunitaria, puesto que son las mismas mujeres quienes empezaron a tomar la palabra en su propia lengua, para difundir de los temas y actividades en estos días.

Así un 8 de marzo en el año 2008 continuamos con la reflexión del “día internacional de la mujer”. Se abrió un programa especial, participaron mujeres jóvenes, madres, estudiantes de antropología y psicología, para hablar del sentido de la historia del ocho de marzo respecto a la vida de las mujeres Ayuujk. A continuación se presentan algunos testimonios:

Compañeras quienes escuchan este programa es bueno, hoy hablemos de este día, lo que se denomina 8 de marzo día internacional de la mujer, pues no es un día de festejos, sino de conmemorar la voz, los pensamientos de

las mujeres que alzaron la voz para pedirle al gobierno que se les reconozca su trabajo, su cuerpo, su horario de trabajo; mujeres que trabajaban en las fábricas lucharon por sus derechos a un trabajo digno. Pero la respuesta del gobierno no fue lo que se esperaba, las mujeres se organizaron para tomar la fábrica. Lo que hizo el gobierno, primero cerró las puertas de la fábrica para no dejar salir las mujeres trabajadoras, segundo, incendiaron la fábrica, luego desaparecieron a mujeres. Es por eso que a las mujeres de diferentes puntos del mundo, mujeres que también trabajan, empezaron a organizarse para visibilizar la voz y trabajo de las mujeres. Luego en Estado Unidos, en Francia, las mujeres empezaron a escribir y difundir que todas las mujeres del mundo tenemos el espacio de participar, que merecemos el respeto. Estas mujeres quienes escribieron se dieron cuenta que en los documentos, donde se hablan de los derechos, no aparecen las mujeres. Ellas cuestionaron el porque no aparecen las mujeres. Así fue pasando la historia, las mujeres quienes sabían leer y escribir empezaron a escribir de sus derechos hasta lograrlo incluir en las leyes de sus países, en convenios que poco a poco empezó a reconocer a las mujeres para que tengan derechos a la educación. Es por eso que en México aún existen mujeres que no van a la escuela, que no participan en la política, y también se sigue cuestionando el porque las mujeres tenemos que seguir pidiendo y abriendo espacios para nuestra participación (Liliana, audio Jënpoj 8 de marzo 2008).

Considero que el acceso a la información de las mujeres jóvenes en las universidades permite conocer el proceso de lucha de las mujeres –sobre todo de mujeres no indígenas– por sus derechos laborales y civiles en diversos puntos del mundo; pero también provoca pensar sobre el sentido que adquieren dichos procesos en contextos de las mujeres indígenas, en este caso de las mujeres Ayuujk.

Como menciona la compañera este día no solo la experiencia de vivir violencia o discriminación se da en un solo lugar, sino también en otros. Nosotras como mujeres de Tlahuitoltepec no solo dentro de nuestras comunidades sufrimos de discriminación, cuando no nos toman en cuenta en las asambleas, en los cargos comunitarios; sino también fuera de nuestras comunidades, por ejemplo cuando vamos a las instituciones de gobierno o cuando viajamos a las ciudades nos discriminan por ser mujer Ayuujk.

Pues como hemos escuchado en otros espacios, es necesario que las mujeres tengan acceso a la escuela, tengan espacios de participación para desenvolver sus habilidades y capacidades. También se apoyen a las mujeres quienes tengan iniciativas de trabajo para que así también aporten en el desarrollo de sus comunidades y se les reconozcan que cuentan con capacidades. Nosotras que vivimos en las comunidades Ayuujk también tenemos el derecho de pensar como queremos vivir con la familia y comunidad. Cómo queremos abordar estos temas, lo que hoy toca compartir.

Considero que esta idea del ocho de marzo toca a mujeres y hombres, porque lo que buscamos es una relación armoniosa en nuestras comunidades, en donde nos apoyemos desde nuestras palabras, pensamientos, trabajos. Antes, pues no se veía una participación de las

mujeres, pero recientemente se empezó a ver que las mujeres también entraron en las discusiones sobre las problemáticas y necesidades de las comunidades. Entonces aquí es donde sale la idea de que nosotras tenemos que seguir participando y no decir que no podemos, sino al contrario fortalecer nuestras habilidades (Naty, audio Jënpoj 8 de marzo 2008).

Además de esto, las mujeres jóvenes locutoras y colaboradoras de la radio empezaron a tener mayor visibilidad en la comunidad, algunas de ellas fueron nombradas como autoridades en el sistema de cargos, entre el año 2009-2011. El argumento que utilizaron las autoridades, para solicitar el servicio de las mujeres, fue que si bien se habla de los derechos de las mujeres en la radio, éste debía ser en la práctica asumiendo un cargo en el cabildo municipal.

Este proceso, permitió seguir fortaleciendo actividades en el interior del cabildo, pues entre el año 2009-2010 se impulsaron actividades coordinadas con las autoridades, organizaciones, mujeres autoridades y la radio.

Así empezaron a convocar para reflexionar la situación de las mujeres en la comunidad, en la participación política, en la salud, entre otros. Hasta dejar una demanda propias de mujeres de la comunidad que debería ser conmemorada cada año, por iniciativa de las autoridades, en foros, pláticas y actividades deportivas.

En la actualidad, el ocho de marzo es un tema –además de otros cuando tiene que ver con las mujeres- que inquieta a hombres⁸ y también algunas mujeres, por ser un acontecimiento e historia ajena a la vida de las mujeres indígenas y sobre todo de las mujeres de Tlahuitoltepec.

Por ello, se debería de reflexionar sobre el tema “ya que muchas instituciones llegan a la comunidad a plantear que se festejen las mujeres, pidiendo que las autoridades organicen la convivencia – sobre todo alimentación- con los recursos del municipio, cuando estas actividades no están presupuestadas” (Notas de campo, marzo 2013).

Es así como nos damos cuenta que es un tema que se encuentra en el proceso de ser discutido, nada sencillo de abordarlo en una comunidad indígena en donde el sentido de pertenencia colectiva es complejo. Existe una identidad común, la lengua y filosofía de vida.

Sin embargo, a pesar de la tensión, las mujeres que hemos retomado dicha conmemoración apuntan a un punto de coincidencia con la lucha de las mujeres, plural

⁸ Justamente en el inicio de mi trabajo de campo, marzo 2013, se conmemoró el ocho de marzo; y en ese entonces organizaciones civiles, instituciones de gobierno llegaron a la comunidad para conmemorar el día internacional de la mujer pidiendo a las autoridades recursos económicos para celebrar dicha fecha. Finalmente se realizó en una pequeña reunión por iniciativa de la regiduría de Educación.

y diversas, -feministas, trabajadoras, mujeres indígenas del ejercito zapatista de liberación nacional (EZLN), entre otras- quienes también plantean demandas y apuestan a una transformación de las desigualdades de género. Aunque existe una clara diferencia que demanda precisar cuando se habla de mujeres en distintos contextos, y por ello –en la actualidad- la conmemoración de las fechas en este caso del ocho de marzo genera tensión en la vida comunitaria.

Área de mujeres Jēnpoj

Posterior a estos procesos y experiencias de articulación, trabajo y difusión en temas relacionados con la vida de las mujeres surge la necesidad de reflexionar en el interior de la radio. Puesto que, abordar estos temas no era nada fácil, gran parte la responsabilidad era para las mujeres colaboradoras de la radio, además de ser un tema difícil de abordarlo en el interior de la radio pues existía el cuestionamiento de los compañeros sobre por qué se tiene que hablar y tener un espacio de y para las mujeres, y sobre todo hablar de los derechos a la participación política comunitaria.

Esto provocó la necesidad de reflexionar desde nosotras mismas, en el interior de la radio. Así, en el año 2009, surge el espacio específico para mujeres plurales y diversas en la radio, desde niñas de 5 años a mujeres adultas, casadas, solteras y jóvenes, se involucran para consolidar, fortalecer la participación, capacitación, el equipo de mujeres comunicadoras y, sobre todo, producir en el interior de la radio.

No solamente se tiene la idea de reproducir los temas de derechos como están escritos en la legislación o en los acuerdos internacionales; salud, economía comunitaria, entre otros. Sino, reflexionarlos desde el contexto comunitario y proponer las formas de abordar estos temas desde de la cosmovisión Ayuujk y la filosofía de vida, usando y fortaleciendo la oralidad de la lengua originaria, recrear una forma de comunicación usando un medio pero teniendo el eco y esperando una respuesta de la audiencia, desde las críticas constructivas a las palabras de apoyo que la gente manifiesta en diversos espacios como las fiestas comunitarias, cuando visitan la Radio, en las asambleas comunitarias (Pérez, 2012:21).

Evidentemente el interés de tener un espacio se basa desde las experiencias adquiridas con las mujeres de la comunidad, de la necesidad de reflexionar con nuestros propios elementos filosóficos para cuestionar los desequilibrios de género que se vive en la comunidad.

Con la participación directa de las mujeres en la construcción y consolidación de este proyecto, se busca la incidencia en la toma de decisiones. La participación se da en la locución de programas radiofónicos, la producción de cápsulas y de spots en las lenguas Ayuujk y castellana, siempre priorizando el uso de la primera.

Nuestro trabajo está orientado a promover la participación de las mujeres, la equidad en la toma de decisiones y la incorporación activa en la vida comunitaria del pueblo ayuujk. Se busca la visibilidad y reconocimiento de las mujeres ayuujk a través de este medio de comunicación, expresando nuestras ideas y sueños desde la palabra hablada (Pérez, 2012:14-17).

En estos argumentos encontramos que la radio es un espacio de reflexión colectiva sobre la vida en la comunidad, la experiencia de mujeres y hombres dentro y fuera de la comunidad permite mirar las diversas problemáticas que se enfrentan –discriminación, violencia, invisibilidad de su memoria e historia oral-. También, sobre los elementos negativos de la comunidad que desestabiliza la vida y equilibrio entre mujeres y hombres.

Asimismo, el área de mujeres ha tenido un proceso interno para construir sus objetivos, acciones, cuestionamientos, que ha llevado a tensiones con los compañeros de la radio, pues estar

dentro de un proyecto de comunicación que cuestiona y transforma prácticas tradicionales de género que en un tiempo no vivieron nuestras abuelas, madres y hermanas mayores se convierte en un desafío, un gran reto a generar los mecanismos de diálogo en equipo, sin que los compañeros consideren nuestro accionar como objeto de “deslegitimación” de su papel y colaboración en la radio, sino de construir prácticas respetuosas que a su vez ayuden a mejorar las relaciones humanas en la familia y en la comunidad (Pérez, 2012:22).

Así las mujeres integrantes de la radio son generadoras de nuevos discursos sobre las relaciones de género que reinventan el discurso de la tradición oral para mejorar su posición respecto a la relación con los hombres y en las actividades comunitarias. Las mujeres de Tlahuitoltepec se han apropiado de la radio comunitaria para hablar de su cultura, su lengua, su historia oral e identidad. Generando propuestas de diálogo y trato digno entre mujeres y hombres de la comunidad.

En suma, el área de mujeres busca compartir y reflexionar con mujeres y hombres al interior y fuera de la radio las necesidades, demandas y responsabilidades de los roles de género que se construyen en la familia y en la comunidad. Y así mismo:

Fortalecen el contenido de la Radio Comunitaria Jënpoj, permite ejercer lo que pensamos y lo que soñamos como mujeres; estas actividades permiten, también, la puesta en práctica del ejercicio de la libre expresión para el desarrollo cultural y educativo, reivindicando la oralidad como la forma de

comunicación de los pueblos en su propia lengua. Reconociendo que aún queda mucho por hacer (Pérez, 2012:22).

De manera general hemos abordado el proceso de participación de las mujeres de Tlahuitoltepec en la radio. Mujeres jóvenes que empezaron a dialogar, visibilizar procesos, historias de las mujeres Ayuujk en la comunidad. Finalmente pasos que poco a poco va tomando caminos y transformando realidades, reafirmando la palabra y pensamiento de las mujeres mixes, sin olvidar los grandes retos y caminos por recorrer.

El papel de la radio en la reconfiguración del discurso de género

Al inicio del capítulo hablamos de los contenidos de la radio que se estructuran en tres ejes, *nakyäjpxwějě*, *natyukmatowě* y *kajpxyě'yěn*; centrales para el análisis de los contenidos de la radio y que permite indagar los procesos de elaboración, es decir desde dónde y cómo se producen dichos ejes de programación.

En estos ejes nace justamente mi reflexión sobre el tema de género, más aun cuando la radio comunitaria permite y genera el diálogo con la pluralidad de pensamientos y voces; es un espacio de reflexión y aprendizaje constante, experiencias e ideales de mujeres y hombres colaboradores que van construyendo el contenido y sentido de los temas a través de la programación de la radio.

A lo largo del tiempo, de estar en la radio, se aprende a mirarnos como personas con una identidad Ayuujk, con retos y con grandes responsabilidades por la forma y el contenido de los mensajes que se emite. Por ello, me pregunto ¿cómo se reproduce la noción de lo femenino y masculino? Y ¿Desde dónde hemos partido las mujeres y hombres ayuujk para cuestionar los desequilibrios de género?

A lo largo de los procesos de explicación sobre inserción y participación de las mujeres en la radio se ha notado que el abordaje del tema de género ha sido colocado en la radio por el interés, demanda de las mismas mujeres y sobre todo por la agenda de organizaciones civiles de mujeres, colectivos entre otros que trabajan en la comunidad o en la región mixe.

Luego de conocer el proceso de participación de las mujeres en la radio, se buscó en las diversas producciones que realiza la radio. Dentro de la programación de los fines de semana se seleccionaron cápsulas radiofónicas que organiza y programa el área de mujeres Jënpoj.

Son las mujeres –área de mujeres- responsables de los fines de semana y de organizar la barra programática de la radio; por ello, en los días sábados y domingos predomina, en la programación, gran parte de los temas de género y derechos de las mujeres; al contrario, esto no se aprecia en la programación de lunes a viernes.

Los sábados y domingos son los días en que las mujeres disponen de su tiempo para colaborar de manera voluntaria en la radio ya que por su condición de estudiantes, “profesionistas académicamente”, madres solteras y trabajadoras no les permite estar de tiempo completo en la radio.

En la programación de los fines de semana no existe un horario específico en donde se aborden temas concretos de género, sino que dentro de las programaciones existen una duración de espacios entre 30 a 60 minutos para la colocación de las cápsulas radiales.

Los momentos de la emisión de las cápsulas radiales se escuchan a media mañana, medio día, media tarde y noche, por lo general, la programación de los temas de género prevalece en los contenidos de *kajpxyë'yën* -espacios informativos, campañas radiales-, fechas conmemorativas, y con mayor frecuencia en espacios musicales.

En la programación del año 2009-2010 aparecen producciones y programas - Maxän tu'u (camino de los dioses)- conducidos por el área de mujeres Jënpoj, también aparecen varias series de cápsulas producidas por organizaciones civiles externas a la comunidad.

Por ello, tracé una muestra de análisis, de la noción de lo femenino, masculino y género, en las cápsulas radiales por un lado producidas por la organización de mujeres feministas “Consortio Oaxaca⁹” y por el área de mujeres Jënpoj en el año 2009-2010.

Las cápsulas que se escogieron como corpus de análisis son destinadas, mayormente, para la población femenina, es decir información destinada intencionalmente para las mujeres.

Para el caso de las organizaciones se seleccionó una serie de cápsulas denominada: “Porque soy muy mixe...merezco una vida sin violencia” una campaña radial hacia las mujeres y las niñas, elaborado por Consortio Oaxaca y Diversidades.

⁹ “una organización civil feminista que promueve el respeto de los derechos humanos de las mujeres, la equidad de género y la igualdad de oportunidades” (consorcioaxaca.org.mx) fueron las primeras organizaciones de mujeres quienes colocaron, en la programación de la radio, temas relacionadas a la vida de las mujeres, de la violencia de género, participación política de las mujeres mixes, entre otros.

En cada serie de las once cápsulas forma parte de una problemática global, es decir, experiencias y problemas en la vida de las mujeres indígenas y no indígenas. Por ejemplo, veamos el contenido de una de las cápsulas:

Permíteme que me presente, mi nombre es Crisóforo, y llevo días que no me calienta ni el sol. Estoy confundido, ya no sé ni que pensar, se me ha ocurrido dejar de hacer lo que siempre he hecho, lo que hacemos muchos hombres, que ¿qué es eso?, ya les platicaré:

El fin de semana pasado mi esposa participó en un encuentro de mujeres, cuando regresó estaba muy cambiada, de su boca salían palabras nuevas y sus ojos miraban diferente. Quería platicarme lo que aprendió. Pero, la mera verdad pues ni ganas de escucharlas también; más bien estaba enojada porque me había dejado solo con los niños. Me daba coraje ver ese brillo en sus ojos, y para mostrarle quien es el que manda en casa, pues que le levanto la voz exigiendo comida, exigiendo que se callara y que me dejará en paz. Pero ella no hizo caso, me decía:

Oye, si solo quiero compartir contigo lo que aprendí y que eso nos pueda servir para mejorar nuestra vida.

Eso sí, me enchiló, y que le digo:

Pues que cosas te hacen falta, qué no te gusta. Trabajo como burro para darles de comer, y ahora tú quieres venir a enseñarme. Pero como lo vas hacer, si eres una burra. Cuando levanté la mano para comenzar a golpearla, sentí el miedo en los ojos de mis hijos.

Mi esposa no se movió ni agachó la cabeza, solo me miró fijamente y me dijo:

Ya no quiero que me pegues, me lástimas.

Eso me dio más coraje, busqué el cincho y así gritando y buscando, vi la cara de mi hija e hijo y estaban abrazados con mucho miedo y coraje. Entonces algo pasó dentro de mí. Recordé cuando yo era niño y volví a vivir el miedo y coraje que sentía hacia mi padre cuando insultaba, golpeaba a mi madre, le daba tan duro que la dejaba en el suelo, llorando y temblando (...) Como lo estaba haciendo, ahora, con mi esposa.

También me di cuenta del miedo, coraje, y odio que sentía de mi padre (...), nunca entendí porque nos pegaba, si decía que nos quería (...), fue así como entendí que no quería que mis hijos me miraran de esa manera (...). Nos han enseñado que esto nos hace más hombres, pero no es cierto, desde entonces escucho lo que aprende mi esposa, pienso y platico con ella y mis hijos e hijas. Si algo no entiendo pregunto y doy mi punto de vista, pues también tengo cosas que decir. Ahora se que siempre es mejor hablar que lastimar (serie núm. 2. Archivo Jēnpoj 2010).

De esta manera, cada una de las cápsulas remite a varios aspectos de la vida de las mujeres. Uno de los elementos principales que se mencionan y destacan, en la serie de

cápsulas, son las condiciones de discriminación y violencia hacia las niñas y las mujeres, asignación de roles de género, relaciones de género, violencia de género. También, transformaciones en las relaciones intergeneracionales y derechos humanos de las mujeres.

Las nociones de género que se presenta en las cápsulas radiales se basan en las relaciones en mujeres y hombres a partir de la distinción de sus identidades de género que son asignados, tradicionalmente, al nacer. Se trataba de sensibilizar a las mujeres, que lo biológico y natural no es el destino, sino que las relaciones de género son un aprendizaje constante en la familia y comunidad, es decir desde la educación.

Si bien, no se hace mención de la noción de lo femenino y masculino, sino que las ideas de género se manifiestan solo en torno a la relación de mujeres y hombres, una noción dicotómica, por lo general, fundada en la distinción anatómica y a partir de ello se cuestionan la desigualdad, inequidad, discriminación y violencia hacia las mujeres.

Los ámbitos a los que se refiere las relaciones de género son en contextos distintos y lo que se escucha es la conjugación de visiones y de situación de las mujeres y hombres tanto en la vida rural y urbana.

Aunque, en la información que predomina en la producción radial de la organización feminista –consorcio- gran parte de los contenidos son basados en contextos diferentes a los pueblos originarios. Por ejemplo la narración es en español, uso de lenguajes y conceptos no Ayuujk, como lo expresa el siguiente testimonio.

Al principio, la información sobre género, que se empezó a programar en la radio, empezó desde las organizaciones de mujeres que no son de la comunidad, por lo general era de las leyes que protege los derechos de las mujeres. La mayoría de los contenidos, eran en español, y no en mixe. Se hablaban de otros espacios, de la ciudad, la diferencia biológica de los cuerpos de mujeres y hombre. Aunque había otras voces de mujeres, mixes, quienes hablaban también de la equidad de género. Pero lo que daban a entender es que no era igual lo que nosotras entendemos por awitsy'ajtën, ëy'ajtën, tsuj'ajtën –equilibrio, bienestar entre mujeres y hombres con su entorno- es diferente lo que las cápsulas daban entender porque no es lo mismo hablarlo desde nuestra lengua que en español (Testimonio Anaaw, mayo 2013).

De esta manera, es claro que la noción de género que se tiene en la vida Ayuujk desde la oralidad y en la propia conceptualización del ser y estar de las mujeres en la familia y comunidad - como se presentó en el capítulo tres- complejiza la información que se transmite en las cápsulas radiales. Ya que las relaciones de género son mucho más complejas que la caracterización de mujeres y hombres diferenciadas anatómicamente.

Por otra parte, dentro de la misma programación de la radio encontramos cápsulas radiales producidas por la misma radio, específicamente el área de mujeres. En la realización se destaca la “perspectiva de género desde la cosmovisión indígena Mixe, caso Tlahuitoltepec” es una producción que retoma la tradición oral narrada en la lengua Ayuujk por mujeres y hombres de la comunidad. Veamos un ejemplo muy sencillo:

Cuentan que cuando nace un niño y una niña la naturaleza siente. Cuando es niño suenan, lloran las plantas, árboles y piedras. Las plantas empiezan a conversar y dicen: cuando nace un niño, crecerá y tendrá que cortarnos. Mientras los pájaros se alegran cantando, porque el niño tiene que labrar la tierra y los pájaros tendrán alimento, gracias a que el hombre tendrá que trabajar la tierra y sembrar, los pájaros siempre tendrán comida.

Cuando nace una niña suena el metate, las ollas de barro; también lloran y conversar diciendo: nació una niña, ella nos va tocar, usar. Es la mujer quien va manipular la tierra para construir la olla... así es como cuentan. (Archivo, área de mujeres Jënpoj, 2010).

La serie de cápsulas presenta la noción de lo femenino y masculino en la filosofía Ayuujk desde la voz de hombres y mujeres mixes. Los elementos sobrenaturales se conciben como partes de la vida de los seres humanos de manera dual con los elementos de la madre tierra.

Los contenidos de la cápsula que se mencionan se basan en el ritual de nacimiento del ser humano, sea de sexo masculino o femenino. Mujeres y hombres construyen elementos simbólicos en la naturaleza “con las cuales se nos adjudica y en ella se marcan los estereotipos de ser mujer y hombre en un determinado tiempo y espacio” (Pérez, 2012:21).

Algo interesante que ofrece la “perspectiva de género desde la cosmovisión indígena Mixe” son los elementos claves para cuestionar los desequilibrios de género en la vida interna entre mujeres y hombres. En la narración aparecen las mujeres en relación con la tierra, son las que manipulan y trabajan la tierra de manera equilibrada con los hombres. La violencia no se concibe en la tradición oral; entonces de ¿dónde sale la violencia hacia las mujeres?, no cabe duda que estas nociones de género permite ampliar muchas preguntas e indagaciones a futuro.

Luego en otras producciones que colocaron las mujeres en las programaciones de fines de semana son “mujeres mixes tejiendo historia” una serie de diez cápsulas narradas por las mismas mujeres de la comunidad, en donde rescatan datos históricos sobre la participación política comunitaria de las mujeres en diferentes tiempos y espacios. Por ejemplo:

Doña Lucina Franco Morales, nació en San Pedro y San Pablo Ayutla Mixes.

Desde su temprana juventud empezó a ser una de las personas caracterizadas no solo de su comunidad sino de toda la región, por eso en 1932 ante la insistencia del coronel Daniel Martínez asistió como embajadora del pueblo Mixe.

Atravesando la agreste montaña, caminando por el árido terreno de las albarradas y tomando el camino real hacia la Verde Antequera, después de un viaje de tres días la embajadora Mixe llegó a Oaxaca.

Después, Doña Lucina volvió su tierra entre las mujeres del pueblo facilitaba la autorización de los padres para que las hijas participaran en el encuentro anual de los lunes del cerro en la ciudad de Oaxaca (Serie 2, archivo Jënpo 2010).

Desde estos procesos históricos de la vida de las mujeres se empezó a cuestionar los desequilibrios de la vida entre mujeres y hombres, que viven en las familias y comunidades; ya que, conocer la historia permitió desarrollar otros contenidos que cuestiona el por qué de la violencia y discriminación de las mujeres. Comunicar algunos de los procesos históricos de la vida de las mujeres mixes fue fundamental para generar la construcción del diálogo, reconocimiento y respeto de los derechos individuales y colectivos de las mujeres.

La producción de estas series de cápsulas conjugó visiones de las relaciones de género, retomando elementos en la tradición oral y datos plasmados en diversas fuentes de investigación.

Aunado a esto, también se empezó a introducir información sobre los derechos civiles y políticos de las mujeres indígenas en contextos de vida comunitaria. Así, la apropiación de los discursos de la equidad, igualdad, la no violencia, discriminación y el derecho a la participación individual y colectiva de las mujeres empezaron a sonar la programación radial.

Hablar de los derechos individuales de las mujeres y con la conjugación del género a partir de elementos filosóficos de la vida Ayuujk, implicó grandes retos. Un trabajo que en la actualidad sigue siendo tema de discusión al interior de la radio para buscar las estrategias para abordar temas género de manera contextualizada.

Por lo expuesto en las dos presentaciones de los contenidos de las cápsulas radiales programadas en la radio comunitaria mixe Jënpoj, encontramos que la noción del género en la filosofía Ayuujk atraviesa una reconfiguración constante, dinámica y transformadora en la vida de las mujeres y hombres.

Dicha reconfiguración ha llevado a tensiones en la vida de las mujeres y hombres en la comunidad; por un lado¹⁰, las mujeres feministas quienes colocaron las primeras cápsulas radiales de género parten de un concepto “universal del género” que generaliza una visión dicotómica de las relaciones de género en contextos de los pueblos originarios. Distanciado elementos filosóficos y particularidades de las mujeres y hombres de las comunidades mixes.

Por otro lado, el concepto género ha sido abordado de manera muy generalizada y enfocado solo a las mujeres. También, dicho término no es común en la vida de las mujeres, al igual que para los hombres, por la lengua materna y la noción de vida compleja y amplia.

Esto implica la necesidad de una formación desde la práctica con perspectiva intercultural en donde la intersección histórica, filosófica de la vida ayuujk es necesaria para los cuestionamientos de los desequilibrios de género y de violencia que se viven en las comunidades. Así, llegar al diálogo y no en las tensiones ideológicas y pensamientos en la vida de las comunidades, puesto que las mismas relaciones entre mujeres y hombres no se configuran de la misma manera en determinados tiempos y espacios.

Conclusión

Hasta aquí hemos llegado a indagar los procesos de la redimensión de la oralidad y la transformación del discurso de género en la radio comunitaria Mixe Jënpoj, un escenario que permite la expresión de la pluralidad de pensamientos y palabras. Un medio que parecía imposible soñar en donde se exprese la palabra de las mujeres y hombres desde sus propias voces.

La radio como un recurso propio, a través de la información, discursos e ideologías producidas en programas y cápsulas radiales, se apropia, reivindica, fortalece, transforma, reinventa cotidianamente la oralidad de las comunidades, y las tradiciones orales de lo femenino y masculino, también, son transformadas, reconfiguradas a partir de los cuestionamientos de las relaciones entre mujeres y hombres en la comunidad.

¹⁰ Aunque históricamente las reconfiguraciones del discurso género siempre se ha presentado debido a otros factores que no se aborda en la tesis, sin embargo el auge de dicha reconfiguración parece ser que empezó manifestarse a raíz de ser abordado en la radio. Por la misma apropiación que se ha presentado en los discursos de las mujeres en diversos espacios visibles, como son en las asambleas, en los encuentros de mujeres, entre otros.

Al mismo tiempo, hemos mirado a la radio como escenarios de mayor visibilidad de la voz y palabras de las mujeres plurales y diversas con procesos históricos que llevan a la transformación del género a partir de la apropiación y conjugación de elementos propios y no propios. Elementos que también invitan a seguir dialogando entre mujeres y hombres.

También, miramos un contraste pero a la vez el intento de una conjugación de los contenidos de las cápsulas producidas por la organización de mujeres feministas que empezaron a colocar, en un primer momento, temas de género y derechos de las mujeres en la barra programática. Parten de un cuestionamiento del machismo y del rol masculino dominante, violento hacia la vida de las mujeres. Un cuestionamiento de un sistema jerárquico que otorga privilegios a los hombres. Una acción feminista que genera tensión, conflicto en las comunidades cuando no inician con un proceso de cuestionamiento profundo e histórico sobre la situación de vida, de las mujeres y hombres en contextos específicos.

Por ello, las relaciones desiguales y violencia entre mujeres y hombres me parece que no es posible transformar los desequilibrios de género si no se retoma la historia, la tradición oral que permite su reproducción y los elementos de la filosofía Ayuujk.

Finalmente, vemos potencialidad en las mujeres y hombres jóvenes –con el acompañamiento de abuelas y abuelos- que se insertan en la radio no solo para apropiarse del medio, pues al mismo tiempo es un espacio que permite reflexionar desde las propias experiencias, filosofías de vida de lo femenino y masculino, de cuestionar los desequilibrios de género y expresar las nuevas posibilidades de las relaciones entre mujeres y hombres en los espacios comunitarios.

Es posible transformar la historia de las mujeres y hombres Ayuujk a partir de la reconstrucción de la historia y tradición oral de las comunidades, retomando elementos filosóficos propios de las relaciones equilibradas entre los géneros, sin dejar del lado el sentido de pertenencia colectiva.

Otras historias, otros discursos –en los cuentos, leyendas, anécdotas- son posibles donde las mujeres y hombres tomen decisiones por igual. Otras historias con posibilidades de equilibrar la vida de las mujeres y hombres como los principios filosóficos del ser humano-pueblos con la madre tierra. Donde los conceptos ajenos a la lengua, como el género, no encasille la visión de la vida Ayuujk de manera dicotómica, binaria y alejada a la filosofía de vida.

Son posibles otras narraciones desde nuestra lengua materna, discursos simples, entendibles y prácticos. Con la apuesta a un dialogo y negociación de temas, políticas e ideologías sobre el género, para que ni un mundo -de pensamientos, conocimientos-, y ni otro mundo sea el que determine la vida de las mujeres y hombres en contextos indígenas puesto que ambos, también presentan contradicciones.

Finalmente, me parece que en un primer momento necesitamos hablar de las nociones de vida basada en la filosofía Ayuujk para incorporarlo en los cuestionamientos de los desequilibrios de género. Además de comprender que el filosofar del género Ayuujk no solo se reducen a una noción dicotómica, sino de una dualidad equilibrada y reciproca, que reconoce desequilibrios que provoca tensiones, conflictos, entre otros.

Desde la radio, se proyectan expectativas y retos el tema de género, pues como medio de intermediación para la expresión de pensamientos y palabras permite apostar a las transformaciones de las relaciones entre mujeres y hombres culturalmente situados que debe plantearse de cara a la propuesta filosófica de la comunidad.

CONCLUSIÓN

Hemos sostenido que históricamente la filosofía del pueblo Ayuujk ha sido un factor de la resistencia, de la continuación de la energía viva de las comunidades. Son sus elementos que cohesionan la vida en comunidad y emergen en lo diversos sexos y géneros que habitan en el ser humano-pueblo.

Pero también ha sido claro que las comunidades del pueblo mixe, en la época colonial, fueron invadidos, usados, y hasta cierto punto reconocieron estratégicamente nuestras raíces. Por ello, las instituciones de Estado e iglesia se instauraron en diversas estructuras de organización comunitaria.

Sin embargo en esta investigación se explicó, a partir de algunos elementos de la filosofía Ayuujk, la secuencia histórica y ontológica de un conocimiento milenario que emerge en gran parte en la vida de las mujeres y hombres de Tlahuitoltepec.

La existencia de una ontología con bases filosóficas son los que nos permiten seguir emergiendo en el conocimiento de nuestro mundo, lo que denominamos *tsenää'yën*, *tanää'yën* -donde nos paramos y vivimos como ser humano-pueblo-. Conocimientos heredados por nuestras abuelas, abuelos, a partir de las palabras del *Äp matyäky* –narración, diálogo-; centro del diálogo en los diferentes espacios de convivencia familiar y comunitaria. Pensamientos que siguen arrojando una complejidad de temas que aun resuenan y merecen ser indagados.

Hemos compartido los procesos de aprendizaje de los géneros en el *wejën kajën* -brotar, desenredar y aprender-. En donde la lengua maternas es el potencial de conocimiento para abordar las dimensiones de *ya'ajkïn* –el desarrollo biológico, natural y psicosocial-, el *wimää'ny* -pensamientos, conocimiento, saber-, *Jää'wën* – desarrollo psicoemocional y espiritual- con nuestro entorno natural, social, cultura y política, todo en base a una noción de filosofía de vida.

Para entender las nociones de género en la filosofía Ayuujk, practicada por el pueblo de Tlahuitoltepec, ha sido necesario develar los procesos históricos de mujeres y hombres Ayuujk con fuerte presencia de un pensamiento filosófico que a pesar de no haberse dado una invasión militar, la reconfiguración, apropiación conjugación de elementos instaurados por la evangelización del catolicismo dominico, frente a la filosofía de vida de las comunidades transformaron y conjugaron prácticas comunitarias.

Emergieron elementos que hasta la actualidad no han sido factor para olvidar nuestra historia y filosofía como pueblo Ayuujk, se mantiene una “conciencia” historia de

héroes –masculino, femenino- duales, recíprocos, que mantienen el equilibrio en la vida del ser humano-pueblo con la madre tierra. Personajes legendarios duales que en la actualidad rompen la dicotomía de los género masculinos y femeninos al momento de ser invocados en los rituales, en las ceremonias de las familias y comunitarias.

La historia oral recopilada en los testimonios de mujeres y hombres, de las narraciones, anécdotas y experiencias son una de las fuentes que permitió conocer las estructuras ontológicas de la vida del ser humano-pueblo en determinados géneros, en diversos espacios y tiempos, también son los elementos que permite comprender la dualidad y equilibrio entre géneros.

Es preciso señalar que la existencia de estas nociones de la dualidad de los géneros no siempre son permanentes y estructurantes; lo femenino y masculino no son una oposición son dialógicas y circulares. Pero hay momentos en que aparecen jerarquizadas cuando sufren de tensiones internas, es decir de diferenciación y de desequilibrios en ciertos espacios y tiempos, pero parten de un principio cíclico. Así el ciclo de la vida y la muerte parte de un principio dual. Y de allí existen otras raíces de la noción de la dualidad.

En Tlahuitoltepec seguimos manifestando procesos, con origen histórico, de transformación de los espacios de organización comunitaria. Sin embargo es clara la presencia de ontologías en las nociones de género. En el wejën kajën -brotar, desenredar y aprender- surgen las nociones duales en los rituales, ceremonias y acciones de lo femenino, masculino; roles, funciones con equilibrios y desequilibrios en los géneros en determinados espacios y tiempos.

En este elemento clave epistémico -wejën kajën- encontramos el sentido del tuknääh'äjten, jojtkujk'äjten –equilibrio, bienestar entre mujeres y hombres con su entorno-. Por ello, la oralidad son un medio de estrategias por las cuales se pueden cuestionar los desequilibrios de géneros, puesto que también encontramos tensiones internas que merecen ser cuestionadas con la misma oralidad y palabras que pueden ser posibles generadores de un buen equilibrio entre géneros.

De esta manera encontramos otras formas de concebir la vida, de conceptualizar las palabras que nombran y emergen en la subjetividad de las mujeres y hombres para ser manifestadas en ciertos espacios y tiempos.

También es claro los procesos de conjugación de elementos, de resistencia y búsqueda de diálogo de dos mundos, la occidental y el Ayuujk. Por ejemplo encontramos la noción de la complementariedad, se escuchan y son narrados por

hombres, mayormente, a partir de una noción cristiana, es decir desde la noción de la vida –las mujeres son el complemento del hombre- que instauró la religión católica en las comunidades mixas.

Mientras tanto encontramos, en los elementos de la filosofía Ayuujk, la noción de dualidad con énfasis en la cooperación y equilibrio sustentada en una raíz filosófica dialógica, de la relación del Kajpjää'y äjten -ser humano-pueblo- con -näjxwiin'nyët- la madre tierra.

En la filosofía Ayuujk se revelan palabras con desprendimiento epistémicos que aportan a los diálogos de conocimientos. Por ello, la oralidad son uno de los mecanismos por las cuales considero la resignificación constante de las palabras como: Tuknäax äjtën –equilibrio entre seres humanos, entre mujeres y hombres- joptkujk' äjtën, tsuj' äjtën –vivir en el equilibrio plenamente integral con nuestros semejantes y entorno natural- en el tsenää'yën, tanää'yën -donde nos paramos y vivimos como ser humano-pueblo-.

En suma, estos hallazgos son parte de la herencia milenaria e historia y tradición oral Ayuujk, elementos clave y central como punto de partida a seguir reflexionando desde nosotras y nosotros en nuestra comunidad y fuera de ella.

La dualidad en la comunidad: Tensiones encontradas

Así, las ontologías y la existencia de una epistemología de los pueblos originarios, y en el caso del pueblo Ayuujk apuesta a diálogos en las discusiones políticas y éticas de los feminismos, de la filosofía intercultural y de los estudios de género.

Pues, muchas veces al desdibujar estas ontologías epistémicas en los diversos estudios, específicamente en el estudio de las relaciones de género en los pueblos originarios trae implicaciones que merecen ser cuestionadas. Como apunta Marcos (2011):

La distinción entre género y sexo ha sido un instrumento analítico muy útil en la elaboración de la teoría feminista. Sin embargo, cuando se aplica a las relaciones de género, a las ideas sobre lo femenino y masculino que se encuentra en fuentes primarias, este instrumento puede llevar a distorsiones. Sus raíces en la dicotomía espíritu-cuerpo heredada de las tradiciones intelectuales clásicas que se han vuelto hegemónicas hacen que, frecuentemente, sea un obstáculo más que una contribución para la elucidación del género en Mesoamérica (Marcos, 1996:3 en Marcos, 2011:45).

Por ello, mostrar la secuencia histórica-ontológica situada y contextualiza como una evidencia de que existe otra forma de filosofar el género con un principio dual, provoca tensiones que invitan al diálogo de conocimientos, de pensamientos y filosofías situadas culturalmente.

Así mismo, en estas tensiones encontramos la existencia de un Estado que sigue permanente en la vida de las comunidades de los pueblos originarios, que promueve “nuevos” modelos de trato entre mujeres y hombres, en sus políticas y proyectos de desarrollo; muchas veces aterrizadas por organizaciones civiles, por partidos políticos que habitan fuera y dentro de las comunidades. A mi parecer encaja la mirada binaria y dicotómica de los géneros.

Aunado a esto, también, encontramos la continuidad histórica de una complementariedad cristiana. Que legitima ciertas normas que deben cumplir los géneros en la vida comunitaria. Continuando con la naturalización biológica, condiciones sociales y políticas de las mujeres.

Por otro lado, en el último capítulo de la tesis hemos intentado exponer y ejemplificar estas tensiones. Conflictos que nos ha llevado a reflexionar al interior de la comunidad, en un espacio de comunicación comunitaria, la radio Jënpoj, que al parecer en un principio parece ser un proyecto contra-hegemónico e intenta el dialogo y la conjugación de elementos filosóficos con elementos de las políticas de desarrollo que implementan diversas organizaciones civiles. Sin embargo sigue siendo una ardua tarea.

En estas tensiones ontológicas, primero se miró las estrategias de redimensionar la oralidad a través de la radio comunitaria Mixe Jënpoj, un espacio que permite la expresión de la pluralidad de pensamientos y palabras de mujeres y hombres Ayuujk, también abre el espacio para visibilizar la voz y la palabra de las autoridades quienes representan los diversos espacios de la organización comunitaria.

Un medio que transmite pensamientos, información, discursos e ideologías entre ellas las propias nociones de vida en las comunidades mixes desde nuestra lengua materna, el Ayuujk.

Al mismo tiempo, hemos notado que la reconfiguración de los discursos de género se ha dado a partir de la apropiación y conjugación de elementos propios y no propios. Pero al parecer uno tiende a dominar sobre la otra; las políticas de desarrollo con discursos de género, igualdad y derechos de las mujeres ha dejado de lado las ontologías que existen en la tradición oral de las comunidades, puesto que aparece una

ausencia de diálogo y esfuerzo de aterrizar las políticas de desarrollo de manera contextualizada.

Esto me lleva a una reflexión, pareciera ser que la práctica de la interculturalidad del género lo deja en manos de los habitantes y de los pueblos originarios quienes estamos en constante movimiento hablando y enfatizando de la necesidad de entablar un diálogo de conocimientos y pensamientos, entre ellas el filosofar del género en los pueblos originarios.

En los medios comunitarios, en especial en la radio, vemos una gran potencialidad de una práctica descolonizadora. Como lo afirma Rivera, “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera, 2010:62). La radio es un espacio que permite generar el diálogo y reflexión de pensamientos de vida de lo femenino y masculino, de cuestionar los desequilibrios de género y expresar las nuevas posibilidades de las relaciones entre mujeres y hombres en los espacios comunitarios.

No estamos hablando de volver al pasado, pensamos en despertar el interés de nombrar y reconocer lo diferente de ser mujeres y hombres, desde la oralidad y en la lengua materna, para ser parte de un mundo diverso, un mundo donde existen otras formas de filosofar del género.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, Denise Y. (1994). "Hacer al hombre a imagen de ella: Aspectos de género en los textiles de Qaqachaka (1)". *Revista Chungara*, volumen 26, número 1: Pp.80-115. La paz: Universidad de Tará.
- _____ (2007). "Ensayos sobre los orígenes del textil andino". En *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, Denise Y. ARNOLD; Juan de Dios Yapita; Elvira Espejo Ayca (Comp.): Pp. 49-84. La Paz: Plural Editores.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- ALAI, Latin America in Movement (2002). Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, declaración de Oaxaca, México. En <http://alainet.org/active/2843&lang=en>. Visitado noviembre 2013
- Ávila Coronel, F. (2005). *El cacicazgo de Luis Rodríguez en la Sierra Mixe, Oaxaca: Continuidades y rupturas*. Tesis de licenciatura. UNAM, México.
- Betancourt, Raúl F. (2004). *Crítica Intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Bonfil, Paloma (1993). "A 500 años. La gran ausencia", *Seminario Académico 500 años de patriarcado en el nuevo mundo*, Volumen 1: Pp.3-25. Santo Domingo: Centro de Investigaciones para la Acción femenina CIPAF: Red entre mujeres.
- Blancarte, Roberto J. González, José Luis, Casillas, Rodolfo (1993). "X. La influencia de las religiones cristianas". *Simbiosis de culturas. Los migrantes y su cultura en México*. Guillermo Bonfil Batalla (Comp.): Pp.517-556. México: Fondo de la cultura económica.
- Cachiguango, Luis Enrique "Katsa" (2010). "Sumak Kawsay: salud y enfermedad en los Andes". En Ministerio de Salud Pública, *Salud, Interculturalidad y Derechos: Claves para la Reconstrucción del Sumak Kawsay – Bien Vivir*. Pp. 67-79. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Carmagnani, Marcello (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca Siglo XVII y XVIII*. México: Fondo de la cultura económica.
- Carranza, Aguilar María Eugenia. "Antropología y género" (s/f). *Breve revisión del algunas ideas antropológicas sobre las mujeres*. En http://www.noticiasdelarebelion.info/b2lhart_env.php?p=3801 visitado diciembre10 del 2012.
- Centro mundial de pensamiento subalterno (Cemupesa) (2010). "Breve introducción al Pensamiento decolonial". (PDF) En http://cemupesa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=80:breve

[-introduccion-al-pensamiento-decolonial&catid=39:otros-articulos&Itemid=53&lang=es](#) visitado diciembre 10 2012.

- Curiel, Ochy (2007). “Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista”, (PDF). En: *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Revista NOMADAS. Núm. 26. pp. 92-101. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central.
- _____ (2010). “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano/* coordinado por Y. E. M. (coord.): pp. 69-76. Buenos Aires: En la frontera.
- Chance, John K (1998). *La conquista de la Sierra, Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la colonia*. Oaxaca. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Chávez Patricia, Dunia y Tania Quiroz (2012). “Despatriarcalizar para descolonizar, descolonizar para despatriarcalizar”, Hernández Castillo, Rosalba A., Canessa Andrew (editores): Pp. 61-80. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Abya Yala, IWGIA. Mesoamérica y Andes.
- Díaz, Ariane (2012). “Obligan a mujeres a trabajo comunitario para acceder a apoyos de Oportunidades”. La Jornada, agosto 8, Política.
- Díaz, Floriberto (2004). “Comunidad y comunalidad”. *Diálogos en la Acción*. Pág. 365-373. México. Culturas Populares e Indígenas (DGCPI).
- Díaz Ortiz, Filemón (2013). *Historia y vida de Santa María Tlahuitoltepec Mixe*. Oaxaca, México.
- Estermann, Josef (1998). “¿Cosmovisión, mito, pensamiento o filosofía?”. *Filosofía andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito Ecuador: Abya Yala.
- Franco, Damm A. (2012). “Vida, conocimiento, sabiduría, religiosidad y medicina en el camino del sol, los sabios –los doctos Ayuujk Jää’äy del Zempoaltépetl Mixe”. Tesis de Licenciatura. ENAH. México.
- Gallardo Vásquez, Crisóforo (2008). Los indios imaginarios somos realidad. La globalización factor de desencuentros en las población indígenas. En: http://www.filos.unam.mx/CNEPJ/categoriaA/LOS_INDIOS_IMAGINARIOS.pdf visitado julio 10 de 2013.
- Guerrero Arias, Patricio (2010). “El poder de la palabra frente a la palabra poder”. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*, Quito, Ecuador: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
- Granados Vega, Carmen (2003). *Perspectiva de género desde la cosmovisión indígena*. Pan para el Mundo y Xilotl, Servicios Comunitarios, S.C. México

- Hernández Castillo, Rosalba A. (2008). "Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo". Pp. 75-106. En Suarez L. y Hernández Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia.
- Hernández Castillo, Rosalba y Andrew Canessa (2012). "Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina". En *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Abya Yala.
- Hernández Cárdenas, Ana María (2009). Diagnostico: Participación política y comunitaria de mujeres mixes. Consorcio par a el Dialogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca. En <http://consorciooaxaca.org.mx/publicaciones/trabajo-comunitario/> visitado abril 20 2013.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello.
- INALI (2013). Catálogo de Lenguas Indígenas. En Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/> Visitado mayo 2 de 2013.
- INEGI (2013). Censo de Población y Vivienda 2010. En www.inegi.gob.mx. Visitado mayo 2 de 2013
- Kuroda, Etsuko (1975). "Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México". En <http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/simple-search?query=Kuroda&start=0> PDF. Visitado diciembre 2 de 2012
- _____ (1984). *Bajo el Zempoaltepectl: la sociedad Mixe de las tierras altas y sus rituales*, Oaxaca, México: CIESAS, IOC.
- _____ (1994). "Los Mixes ante la Civilización Universal: Reseña de las Observaciones y Reflexiones sobre los Cambios de la Sierra Mixe en los 1990s". En <http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/simple-search?query=Kuroda&start=0> PDF. Visitado diciembre 2 de 2013.
- _____ (1998). "Apuntes sobre el Pluralismo Religioso y los Protestantes en la Sierra Mixe y la Ciudad de Oaxaca". En <http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/simple-search?query=Kuroda&start=0> PDF. Visitado diciembre 2 de 2012.
- Lamas, Martha (1986). "La antropología feminista y la categoría género", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30: Pp. 173–198. México.
- _____ (2007). "Complejidad y claridad en torno al concepto género", en *¿Adónde va la antropología?*, Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.): Pp. 83–110. México: UAM/Juan Pablos/Tecnigraf.

León-Portilla, Miguel (1956). *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM. México.

_____ (2009). “Filosofía Náhuatl”, en: *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos/* editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bórhorquez. México: Siglo XXI: centro de cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y Caribe.

Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave Tojolabal*. México: Editorial Porrúa.

López, Vega D. (2012). “Cuarenta años de feminismo”. Otros artículos. En: http://www.debatefeminista.com/articulos.php?id_articulo=1364&id_volumen=106 Visitado diciembre 2 de 2012.

Lugones, María (2008). “Colonialidad y género” (PDF). En *Tabula Rasa*, Núm. 9: Pp. 73-101. Colombia Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Marcos, Sylvia (2010). *Cruzando fronteras, Mujeres indígenas y feminismo Abajo y a la Izquierda*. Chiapas, México: SCLC.

_____ (2011). *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Abya-Yala.

Méndez, Georgina (2009). *Uniendo y abriendo caminos: la actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano*. Tesis Maestría. Quito: FLACSO- Sede Ecuador.

Miller, Walter S. (1956). “Cuentos mixes”. *Floklor Indígena N.2*. Pp. 285. México: Instituto Nacional Indigenista.

Mohanty, Chandra Talpade (2008). “Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales”. Suarez L. y Hernández Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Pp. 404-467. Valencia: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia.

Moreno R, Hugo (2012). *Introducción a la Filosofía Indígena desde la perspectiva de Chimborazo*. CHACAMA. Riobamba Ecuador.

Pérez Gutiérrez, Zenaida (2007). “Oaxaca, Tlahuitoltepec: Vientos de fuego, Radio Comunitaria”, *Ciudadanía y Democracia. Sistematización de los Aportes e Incidencia de Organizaciones Civiles al Desarrollo Local*. Reygadas Robles Gil (coordinación): Pp.120-149. México: Rostros y Voces FDS, A.C.

Pérez Moreno, María Patricia (2012). *O'tan-o'tanil = Corazón: stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México = una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO- Sede Ecuador.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roig, Arturo A. (2004). "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana". En *Crítica Intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*, edición de Raúl Fonet-Betancourt. Editorial Trotta, pp. 16-176.
- Robles Hernández, Sofía, Rafael Cardoso (2007). *Floriberto Díaz. Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää' yën – ayuujkwënää'ny-ayuuikmëk'ájtën*. México Nación Multicultural, Servicios del Pueblos Mixe, Difusión Cultural UNAM. México D.F.
- Rens, Marjan (2003). *Mitad del mundo. Mujeres, identidad y simbolismo en Ecuador*. Abya-Yala. Quito Ecuador.
- Scott, Joan W. (1997). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Género. Conceptos básicos*. Programa de Estudios de Género. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Suarez L. y Aida Hernández (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia.
- Stolcke Verena (2003). *La mujer es puro cuento: La cultura del género*. En *Quaderns de l'Institut CATALA d'Antropologia*, serie monografías. No. 19, pp. 1-25.
- Stern, Steve J. (1999). *La historia secreta del género, mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México: Fondo de la cultura económica.
- Torres Cisneros, Gustavo (2003). *Mëj xëw: la gran fiesta del Señor de Alotepec*. México: CDI.
- _____, (2004). Mixes (Pueblos indígenas del México contemporáneo), México: CDI: PNUD. En: <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/mixes.pdf>. Visitado noviembre 2013
- Vargas Vásquez, Liliana (2011). *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)*. México: INMUJERES.
- Vargas Xaab, Palemón Vargas, Rigoberto Vásquez, Lilia Pérez (2008). *Wejën Kajën: Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comuna*. H. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca, México, Cabildo 2008.
- Vásquez García, Sócrates (2001). *Autogestión indígena en México: El caso de*

Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca. Tesis Licenciatura, Departamento de sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, México.

Vásquez García, Verónica (2012). "Gender, Ethnicity and Indigenous Self-Government in Oaxaca, México". En: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf>. Visitado noviembre 2013.

Vásquez Gutiérrez, Fortino (1982). *Cong Hoy. La memoria mixe*. Publicación de la Unidad Regional de Oaxaca de la Dirección de Culturas Populares, Oaxaca, México.

Vásquez Martínez, Floriberto (2009). *Radio Jēnpoj 107.9 MHz. FM.: Experiencia de radiodifusión comunitaria en Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México*. Tesis Licenciatura. Universidad de Veracruz, Xalapa. México.

Viveros, Mara (2011). "La diferencia: un concepto problemático para la antropología y el feminismo". Arango y Viveros (ed.) *El Género: una categoría útil para las ciencias sociales*". Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

ARCHIVO

Archivo Municipal, Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca.

- Carpeta Alcaldía, serie: Mayordomías, caja 4, año 1984-1989, Asunto: Nombramiento de mayordomos y cortes de caja de las fiestas.
- Carpeta Regiduría de Educación (REME 2000), serie: Cronología de la educación en Tlahuitoltepec, Mixe. Caja 19.

Archivo en audios

Radio Comunitaria Mixe, Jēnpoj, Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México.

- Cuentos Ayuujk, *Ii'pxyuukp*, archivo Jēnpoj, 2005
- Grabación Jēnpoj 8 de marzo 2008

Cápsulas radiales 2009-2010:

- "Porque soy muy mixe...merezco una vida sin violencia" una campaña radial hacia las mujeres y las niñas de Consorcio Oaxaca y Diversidades
- Perspectiva de género desde la cosmovisión indígena Mixe, caso Tlahuitoltepec
- Mujeres mixes tejiendo historia

Archivo personal Carolina Vásquez

Margarita, fragmento de su discurso el día 3 de octubre de 2010.

DOCUMENTOS

Vásquez Gutiérrez, Joel (2000). Jäämyajts pajt. Historia de la fundación de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México. Archivo personal. Folleto.

Pérez Díaz, Lilia (2013). Mujeres de la palabra florida en los vientos de fuego: Jënpoj Experiencia del área de mujeres en la radio comunitaria Mixe. Oaxaca, México. Archivo área de mujeres Jënpoj. Folleto.

TESTIMONIOS

Anaaw Vásquez, entrevista mayo 2013

Constantino Jiménez, (53 años) entrevista abril 2013

Celia Orozco Díaz, entrevista abril 2013

Flor Vásquez, entrevista mayo 2013

Sara Vásquez, (80 años) entrevista abril 2013

Sofía, (65 años) entrevista marzo 2013

Juan Gómez, (63 años) entrevista abril 2013

Joel Vásquez Gutiérrez, (66 años) entrevista abril 2013

Julia Pérez, (62 años) entrevista abril 2013

Gabriel Gutiérrez, entrevista mayo 2013