



IISUABJO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA BENITO JUÁREZ DE OAXACA
Instituto de Investigaciones Sociológicas

***DIÁLOGOS INTERCOMUNITARIOS CON PERSPECTIVA DE
GÉNERO, PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE PAZ EN
COMUNIDADES INDÍGENAS DE OAXACA***

**TESINA PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN
ACCIÓN SOCIAL EN CONTEXTOS GLOBALES**

PRESENTA

LETICIA DOMÍNGUEZ BAUTISTA

OAXACA DE JUÁREZ, OAXACA; JUNIO DE 2020

Contenido

Agradecimientos	4
Prefacio.....	5
Para iniciar	6
Introducción.....	7
Capítulo 1. La postura ética política: mi perspectiva de vida antes de la profesionalización ..	11
1.1 Cómo llegué a ser abogada indígena feminista.....	11
1.2 Facilitadora de talleres sobre derechos de las mujeres, derechos de pueblos y comunidades indígenas.....	15
1.3 Acompañamiento jurídico a comunidades indígenas y mujeres.....	18
Capítulo 2. El contexto de la acción social: San Juan Tabaá, Villa Alta, Oaxaca.....	20
2.1 El contexto de la comunidad	20
2.2 Los sistemas normativos indígenas de San Juan Tabaá	22
2.3 Las autoridades comunitarias (los cargos y servicios)	24
2.4 La toma de posesión	25
2.5 Los grupos de actores en comunidad	27
2.6 Los grupos religiosos.....	28
2.7 El grupo de migrantes	31
2.8 El grupo de mujeres activas.....	31
2.9 El grupo de mujeres casadas	33
2.10 El grupo de <i>caracterizados</i> o consejo de ancianos	33
2.11 El grupo de las autoridades comunitarias	34
2.12 El grupo de la asamblea general de ciudadanos	34
2.13 La radio comunitaria	35
2.14 El grupo de profesionistas.....	35
2.14 Relaciones de poder de los grupos dentro de la comunidad	35
Capítulo 3. Marco teórico conceptual para comprender las condiciones de violencia desde una perspectiva de género y decolonial.....	39

3.1 La perspectiva de género y la violencia contra la mujer	39
3.2 La violencia estructural y la violencia de género: relación y efectos.....	43
3.3 La perspectiva decolonial	45
3.4 Los sistemas normativos indígenas: componentes o instituciones comunitarias y características en el caso de San Juan Tabaá	47
Capítulo 4. La acción social en comunidades indígenas de Oaxaca	52
4.1 La acción social con una perspectiva de género y decolonial	52
4.2 La propuesta de acción social: el diálogo intercomunitario.....	55
4.3 La justicia comunitaria	57
4.4 Los operadores de la justicia comunitaria en San Juan Tabaá	58
4.5 La educación comunitaria	61
Capítulo 5. El camino recorrido para alcanzar la profesionalización en la acción social.....	66
5.1 La importancia de fungir como traductora jurídica entre la justicia comunitaria y del Estado.....	66
5.2 Porqué del trabajo en los derechos humanos de las mujeres	67
5.3 El giro del trabajo hacia la investigación acción participativa (IAP).....	71
5.4 Fortalezas, debilidades y oportunidades del aprendizaje en la maestría	74
5.5 La experiencia de aprendizaje en la Alice Salomon Hochschule Berlín (ASH).....	75
Conclusiones	83
Anexos	86
Tabla1	86
Tabla 2.....	87
Bibliografía.....	88

Agradecimientos

Gracias a cada una de las personas que en estas veredas de la vida me dieron la oportunidad de dialogar, opinar y aportar, que han confiado y debatido sobre lo que significa ser mujer en una comunidad indígena, qué es la justicia comunitaria y cómo lograr el bien común. Estos debates me invitan a mejorar mi quehacer profesional.

Gracias a mi madre por cada enseñanza que me dejó como legado, las cuales atesoro en el corazón. A mi padre, porque de él aprendí a levantarme con la mirada de frente en cada derrota y a tener la perspectiva de que las cosas son fáciles cuando uno las desea.

A mis hermanos y hermana, que con sus ejemplos y ánimos alentaron mis luchas. Sus palabras ayudaron a espantar los fantasmas del miedo y las inseguridades que muchas veces buscaron detenerme.

A mi compañero de vida, por alentarme a volar hasta donde la vida y mis deseos quieran llevarme.

A Diana, Santiago y Jesús, mis hijos e hija, quienes me han enseñado a vivir la vida sin culpa, a soñar, a no parar; son mi gran motivación para continuar en este ejercicio de profesionalización, porque son los más sinceros jueces.

A mi padre y madre celestial, que a cada momento me iluminan e inspiran a dar lo mejor de mí al prójimo.

Gracias al núcleo académico de la maestría en Oaxaca, Berlín y Colombia que compartieron sus saberes, alentaron y confiaron en mi trabajo. Me motivan con su ejemplo a continuar mi profesionalización.

Al doctor Édgar Ardila Amaya, por sus aportaciones y palabras de motivación que resignifican mi forma de ser y de actuar.

A mi directora de tesina, la doctora Leticia Briseño Maas, por su paciencia y las habilidades de enseñanza que me motivaron a mejorar. Muchas gracias.

Prefacio

Nos han enseñado que “el amor debe doler”, que “la letra con sangre entra”; creemos que la educación y las relaciones personales de “valor” se construyen con dolor y violencia. Se puede aprender y convivir desde el amor, respetando a la otra persona en la diferencia. Escribir esta tesina fue desde la libertad, el respeto y el amor de parte de mi directora de tesis. Los momentos difíciles de mi vida los re-signifiqué como aprendizajes que hoy me dan fuerza. Gracias por la guía amorosa que me ayudó a reconstruirme desde los “pedazos” de mi historia de vida, algunos escondidos por el dolor, pero que son hitos importantes de mi vida que dan forma y fuerza a la mujer que soy.

Para iniciar

Deseo que el presente documento se pueda nutrir con otras experiencias comunitarias que amplíen y allanen los caminos y veredas en la construcción de diálogos intercomunitarios. Se espera lograr que en las comunidades indígenas de Oaxaca no se lastime a las mujeres por la mera idea de que es natural hacerlo. Es necesario y apremiante, por el bien de la vida comunitaria, respetarlas, reconocerlas y valorarlas en su justa dimensión. Esto significaría el respeto a sus voces, que expresan anhelos y sueños de una vida con dignidad, sin sumisión ni discriminación.

Si se quiere continuar existiendo como herederos de los saberes comunitarios de nuestros ancestros y ancestras es imprescindible reconocer que las mujeres son las guardianas, cuya sabiduría muchas veces ha sido silenciada. Es forzoso escucharlas, para el bien y progreso de la vida en comunidad.

La experiencia de acompañamiento jurídico y facilitación a mujeres y autoridades de comunidades indígenas en Oaxaca fue de aprendizaje. En cada conversación me henchido con su sabiduría y experiencias comunitarias.

Este trabajo no es posible sin la autorización de los guardianes y ancestros que resguardan cada comunidad que acompañé. Su legado es parte de la vida de cada comunidad y en cada acción comunitaria piden ser honrados y no ser olvidados. Mejorar las prácticas comunitarias será una forma de honrar sus sacrificios y preservar su herencia cultural.

Introducción

En un ejercicio dialógico para analizar las normas del Estado y las normas comunitarias es necesario encontrar similitudes, al igual que contradicciones. Resolver el sentimiento de contradicción entre las normas indígenas y del Estado es posible a través del diálogo y la crítica, que permiten encontrar un punto de equilibrio o de menor daño en nuestras acciones profesionales como abogados o abogadas al aplicar las normas del Estado o las normas comunitarias en la práctica cotidiana.

San Juan Tabaá es el tercer territorio que habito y me habita, es el lugar donde mi descendencia tiene sus raíces y en donde seguramente continuarán a través del tiempo. Vivo con una persona que nació en una comunidad indígena, migró para buscar una mejor forma de vida por medio del estudio y a su regreso fue reconocido por su labor como abogado al interior de su comunidad. Como familia, al compartir la vida comunitaria de nuestras poblaciones de origen, descubrimos similitudes y diferencias en la forma que cada uno las vive. Sin embargo, existen puntos de acuerdo y diálogo que nos permitieron hacer sinergias en la diferencia étnica, lo que contribuyó en el trabajo profesional comunitario desarrollado en conjunto al interior de las comunidades.

Lo anterior me permitió comprender la importancia de establecer procesos de diálogo que contemplaran a todos, incluyendo a las mujeres de esas comunidades, quienes han sido invisibilizadas y violentadas en sus derechos. De tal manera que estimé pertinente hacer la promoción de estos diálogos para conocer la cosmovisión de todas las personas de las comunidades indígenas en donde realicé mi quehacer profesional, y así urdir referente a lo que consideran *justicia comunitaria*, desde una perspectiva no occidental, y de esta forma alcanzar una cultura de paz que sea incluyente y con perspectiva de género.

Por lo tanto, el presente trabajo tiene como objetivo la búsqueda y conocimiento de los elementos que componen la justicia comunitaria en una comunidad indígena de Oaxaca, México, que se caracteriza por la violencia estructural y, sobre todo, por la violencia de género, desde la perspectiva de sus habitantes, hombres y mujeres, y sentar las bases que permitan la construcción de una cultura de paz con perspectiva de género al interior de la comunidad.

En cada capítulo hablo de la forma de trabajo profesional en comunidades del estado de Oaxaca, en específico, de la comunidad de San Juan Tabaá; además de la experiencia de aprendizaje en este quehacer de abogada indígena feminista y facilitadora.

En el capítulo uno, “La postura ética política: mi perspectiva de vida antes de la profesionalización”, se explica el proceso vivido para asumirme como mujer indígena mixe, además de posicionarme como abogada indígena feminista y facilitadora¹ de talleres.

En el capítulo dos, “El contexto de la acción social: San Juan Tabaá, Villa Alta, Oaxaca”, se describe el contexto de la comunidad indígena específica en donde se realizó trabajo de acompañamiento jurídico y de facilitación sobre derechos indígenas y de las mujeres. Se llevó a cabo el ejercicio de ser “traductora jurídica” entre la justicia indígena y del Estado, además de tener la postura de hacer valer los derechos de las comunidades indígenas que acompañé jurídicamente. Fue imprescindible usar la perspectiva de género en el quehacer profesional, para pugnar por los derechos de las mujeres de las comunidades donde trabajé como abogada.

En el capítulo tres, “Marco teórico conceptual para comprender las condiciones de violencia desde una perspectiva decolonial y de género”, se aborda cómo se relacionan los conceptos *violencia estructural* y *violencia de género*, además de la necesidad de hacerlo con perspectiva decolonial y de género. Asimismo, se hace una descripción de los componentes de los sistemas normativos indígenas de San Juan Tabaá, para inferir la forma de organización social de las comunidades indígenas de Oaxaca.

En el capítulo cuatro, “La acción social en comunidades indígenas de Oaxaca”, se analiza cómo una acción social debe abordarse desde una perspectiva decolonial² y de

¹ 1. m. y f. Cuba, Hond., R. Dom. Y Ven. Persona que se desempeña como instructor u orientador en una actividad. 2. m. y f. Ven. Profesor o maestro. (RAE, 2020).

² La perspectiva decolonial es un proceso de resignificación a largo plazo que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Grosfoguel, 2005). Aún es necesario desarrollar un nuevo lenguaje que dé cuenta de los procesos del sistema mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje heredado de las ciencias sociales decimonónicas; encontrar nuevos conceptos y lenguaje que abarquen la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema mundo. Se deben buscar fuera de paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimiento que ven al mundo como una totalidad en que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad. Se pretende avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico* (1993). El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que

género, para elaborar acciones comunitarias que disminuyan la situación de violencia y fomentar una cultura de paz. Se propone realizar diálogos intercomunitarios, donde las reflexiones de análisis y discusión deban enfocarse en los componentes de los sistemas normativos indígenas, que regulan la vida en comunidad, específicamente, en los componentes de la justicia y la educación comunitaria, para así construir acciones comunitarias de cambio que obedezcan a las necesidades locales.

En el capítulo cinco, “El camino recorrido para alcanzar la profesionalización en la acción social”, se explica el proceso seguido de la profesionalización en la maestría de Acción social en contextos globales, así como la forma en que se transformó la mirada como abogada feminista indígena. En un primer momento se hizo el análisis de las fortalezas y debilidades de los conocimientos previos, el cambio de la mirada del trabajo profesional en comunidad, reconociéndolo como una oportunidad para trabajar la *investigación acción participativa* (IAP). Además, se analizaron los aprendizajes de la maestría en Oaxaca comparada con la experiencia del intercambio académico en la Universidad Alice Salomon, de Berlín. Se habló del reto de vivir fuera de un contexto local a uno altamente globalizado y la forma en que los aprendizajes adquiridos durante el intercambio transformaron también la forma de percibir el mundo.

Este trabajo se realizó con las herramientas aprendidas en la maestría de Acción social en contextos globales. Se hizo uso de la investigación cualitativa, que es un proceso interpretativo de indagación basado en distintas tradiciones metodológicas –la biografía, la fenomenología, la teoría fundamentada en los datos, la etnografía y el estudio de casos- que examina un problema humano o social (Creswell, citado en Vasilachis, 2006, p. 24). Para la elaboración de esta tesina se usaron la etnografía y la autobiografía, que da lugar a historias de vida entre lo personal y lo comunitario. La observación participante³ realizada en la comunidad de San Juan Tabaá se dio al estar inmersa en la comunidad en la asesoría jurídica y capacitaciones. De éstas recuperé información archivada, como cartas descriptivas, relatorías, memorias, fotos y documentos que se presentaron como parte del

desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pp. 17-18).

³ La observación participante es un método interactivo de recogida de información que requiere de la implicación del observador en los acontecimientos observados, ya que permite obtener percepciones de la realidad estudiada (Rekalde, Vizcarra y Macazaga, 2014, p. 207).

acompañamiento jurídico. Aunado a lo anterior, se complementa con testimonios de las personas de las comunidades y de los grupos focales donde realicé trabajo profesional como abogada.

Capítulo 1. La postura ética política: mi perspectiva de vida antes de la profesionalización

“Muchas veces en tu camino no ves el destino hacia el cual vas, pero algún día verás que todo lo que buscabas en ti está y al presentirlo casi vas a oírlo. Es como una canción que llega al corazón, escucha y tú sabrás qué parte cantarás, con toda bella voz un coro se formó, y ahora ves, glorioso es.”
David Archuleta (2015)

1.1 Cómo llegué a ser abogada indígena feminista

Soy mixe. Mis padres me enseñaron día a día la cultura de mis ancestras y ancestros. Mi comunidad de origen es Santo Domingo Tepuxtepec, ubicada en la región de la Sierra Norte del estado de Oaxaca, donde se encuentra la etnia mixe. Nací en Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Durante mi infancia no tuve conciencia de mi origen indígena. Mi diferencia étnica se reveló al ingresar a la escuela primaria, cuando mis compañeras de escuela hacían comentarios racistas y discriminatorios por mi tono de piel y fisionomía al usar expresiones como *india*, *trenzuda* y *oaxaquita*.

A los nueve años de edad conocí Santo Domingo Tepuxtepec, con motivo de la fiesta patronal. Viajamos en familia. En la comunidad escuché asombrada hablar mixe a mis padres de forma natural con otras personas. Después me enteré que mi padre acordó con mi madre no enseñarnos mixe para evitar una mayor discriminación al usar la lengua, por lo que de manera cotidiana sólo nos hablaban en español y, entre ellos, hablaban a escondidas o en voz baja su lengua materna. En cada comida de fin de semana en México mi madre preparaba comidas como machucado, caldo mixe, tamales de frijol molido enrollados, tamales de amarillito de res y de pollo... al llegar a Santo Domingo Tepuxtepec vi que eran parte de la cultura gastronómica mixe.

La estancia en Tepuxtepec se prolongó a seis meses. Esta decisión me generó alegría que después se diluyó al escuchar a las personas que hacían referencia de mí como *kich agatz*, que en mixe significa *niña de fuera*. De nuevo me sentí excluida, se hacía una diferencia al igual que en Ciudad de México. Con esta experiencia surgieron las preguntas:

¿a dónde pertenezco?, ¿soy *chilanga*⁴ o mixe? No las podía contestar porque ni unos ni otros me reconocían como parte de ellos. Durante mi infancia y adolescencia vivimos por temporadas entre Ciudad de México y Tepuxtepec.

Cuando vivimos en Santo Domingo Tepuxtepec mi padre desempeñó el servicio de presidente del comité de padres de familia de la escuela primaria y también el cargo de suplente del síndico municipal (los suplentes están junto con el propietario resolviendo los asuntos que llegan a la sindicatura⁵). Al ser la hija mayor tuve que ayudar a mi madre en los quehaceres del hogar porque ella, como esposa, debía estar a cargo del hogar y de suplir las actividades de mi padre para no distraerlo de su asignación comunitaria.

En 1998 llegué a la ciudad de Oaxaca. En 2004 ingresé a la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. A través de foros, talleres y conferencias que promovían organizaciones de la sociedad civil conocí sobre los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres. Conceptos como *autoadscripción* y *perspectiva de género* cambiaron mi perspectiva de la vida: el primero resolvió el dilema de a dónde pertenezco, porque tiene como principio la conciencia de la identidad indígena, es “el acto voluntario de personas o comunidades que, teniendo un vínculo cultural, histórico, político, lingüístico o de otro tipo, que deciden identificarse como miembros de un pueblo indígena reconocido por el Estado nacional y que se identifican como tal” (Nieto, 2016, p. 61). El segundo me ayudó a comprender que la situación de discriminación, injusticia y violencia de género no sólo me sucedían a mí, entendí que son parte de un sistema patriarcal que afecta a todas las mujeres.

Reconocerme como mujer indígena mixe, perteneciente a la comunidad de Santo Domingo Tepuxtepec, fue un proceso de autorreconocimiento y aceptación, aunque no aprendí a hablar y entender el mixe al cien por ciento, me reconocí como tal. Pero, también, me reconozco como *chilanga*, porque no somos únicamente lo que adquirimos de nuestros progenitores, de nuestra cultura de origen, sino también del territorio que habitamos, que

⁴ Término utilizado para nombrar a una persona que ha nacido en el área metropolitana de la Ciudad de México y el Estado de México.

⁵La sindicatura municipal de Santo Domingo Tepuxtepec está integrada por el síndico y el alcalde único constitucional, con sus respectivos suplentes. Cuando las personas de la comunidad tienen conflictos acuden para que la autoridad determine a quién asiste la razón y, en su caso, se sancione o se repare el daño.

nos va construyendo socialmente, y donde recreamos nuestra cultura de origen junto con la cultura local. Virginia Reyes (2010, p. 24) denomina como *región migratoria*:

Al espacio físico y simbólico estructurado a partir de la identidad de sus pobladores, quienes buscan acceder al desarrollo a través del intercambio de bienes y servicios, dentro de un patrón de alta movilidad territorial en la que diversos espacios sociales y geográficos se integran en un solo espacio común, en una lógica de mercados globales y competitivos.

La misma autora señala que en “la vida cotidiana sujeto y espacio son inseparables y aunque se cambie de territorio, el sujeto tenderá a rehacerlo”. A partir de este concepto se puede decir que el espacio representa lo que la persona es cuando está en ese lugar, y en mi caso, aunque al migrar no tengo la experiencia material, sí tengo mi propio proyecto de vida, lo que me permite crear y recrear los espacios en los cuales me desenvuelvo. Por ejemplo, como migrantes, la vida se organiza como se aprende de la cultura de origen. Esta recreación es para darle sentido al nuevo espacio físico, es decir, se reconstruye el territorio simbólico al reproducir formas de comportamientos, comidas, enseres domésticos, vestimenta y la relación con la naturaleza.

El proceso de autoadscripción no sólo es sentir, también se debe actuar. Como parte de este proceso, en 2014 tomé la decisión de ser capitana en la fiesta patronal de Santo Domingo Tepuxtepec. Entre las responsabilidades se encuentra la de atender a la banda de músicos visitante en su alimentación durante tres días. Esta aportación se equipara a dar un cargo o servicio en la comunidad y, en consecuencia, ser considerada como ciudadana desde esta fecha. Por lo tanto, es mi deber acatar las formas de organización interna, así como sus sistemas normativos indígenas, pero siempre pugnando por respetar la dignidad de las personas, particularmente la de las mujeres.

Cada sociedad es diferente en la construcción social de cómo ser hombre o mujer. Sin embargo, en cualquier contexto, las mujeres viven situaciones de desventaja en relación con los hombres. Es así que el concepto *perspectiva de género* cobra relevancia en mi vida personal y profesional. Por tanto, al trabajar con las comunidades indígenas, no sólo debí

mirar las desventajas construidas en ellas, producto de la colonización y las políticas de asimilación del Estado mexicano, sino que utilicé en mi quehacer profesional la perspectiva de género como herramienta metodológica que ayudó a identificar, cuestionar y visibilizar la discriminación y desigualdad de las mujeres en las comunidades. Estas asimetrías muchas veces son justificadas en las diferencias biológicas de la dicotomía hombre-mujer. Para Joan Scott (1996, p. 23):

El género es un elemento constituido de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones de poder.

Esta herramienta metodológica evidencia las situaciones de desventaja en la vida de las mujeres con relación a los hombres. Ellas tienen una clara restricción del ejercicio de su libre determinación tanto en lo público como en lo privado. En el ejercicio de mi profesión, observé cómo en la organización social comunitaria y del Estado mexicano las mujeres siempre tenemos desventajas que nos colocan en una situación de violencia directa, ocasionada por una violencia cultural y una violencia estructural (La Parra-Casado y Tortosa, 2003, p. 57). De igual forma que en el proceso de autoadscripción, que influyó para reconocermé como mixe, para asumirme como feminista fue necesario un proceso en el cual tenía que conciliar el sentir-pensar de mujer mixe con las corrientes del feminismo. Fue así que empezó a tener sentido el concepto *feminismo comunitario*.

De la lectura de Lorena Cabnal, indígena maya xinca de Guatemala, conocí este feminismo, el cual explica de la siguiente manera:

Para mí, el feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, desde dentro del mundo indígena. Como feminista comunitaria quiero contribuir con mis pensamientos a los caminos de astucia donde las mujeres estamos aportando desde

diferentes lugares. Yo lo hago desde esta identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita no sólo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa, sino que me permite abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque anti patriarcal comunitario. Esta propuesta ha sido elaborada desde el pensamiento y sentir de mujeres indígenas que nos asumimos feministas comunitarias para aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del *continuum* de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental (2010, pp. 11-12).

La forma de expresar su sentir-pensar me permite explorar más sobre el feminismo comunitario. Por el trabajo de Lorena Cabnal conocí a Julieta Paredes, quien desarrolló la categoría de feminismo comunitario como “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (2014, p. 26). Este feminismo “nos permite reconocernos hijas y nietas de nuestras propias tatarabuelas... nos ubica como hermanas de otras feministas en el mundo y nos posiciona políticamente frente al feminismo hegemónico occidental” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 26). Esta postura me permite asumirme como feminista comunitaria, pues mi sentir y pensar pueden estar en sintonía con mi vida personal y profesional. Asumirme indígena y feminista comunitaria me da la pauta para pugnar no sólo por los derechos de pueblos y comunidades indígenas, sino además por los derechos de las mujeres dentro y fuera de las mismas.

1.2 Facilitadora de talleres sobre derechos de las mujeres, derechos de pueblos y comunidades indígenas

Este proceso inicia con la experiencia en el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), organismo del gobierno federal que atiende a comunidades de muy alto rezago educativo por medio de cursos comunitarios. La decisión de ingresar significó

un hito en mi vida (Del Valle, 1999, p. 22) al romper con roles y estereotipos de género existentes en mi núcleo familiar. Esta determinación generó miedos y dudas, pues tenía 24 años y apenas contaba con estudios de secundaria. En CONAFE fui instructora comunitaria, capacitadora tutora y asistente educativo⁶ (las capacitaciones en Ciudad de México y Jalapa, Veracruz, me proporcionaron herramientas y habilidades que uso hasta el día de hoy). Estas figuras docentes las realicé primero en la comunidad de Tres Ocotes, San Sebastián Río Hondo, Miahuatlán. Después, tuve a mi cargo la microrregional de Ocotlán de Morelos atendiendo a ocho comunidades. Por último, estuve adscrita a la Coordinación Regional de Oaxaca. La experiencia me ayudó a desarrollar habilidades de capacitación a grupos; también fueron los inicios del trabajo en comunidades indígenas del estado.

Como parte de las actividades tenía que hacer reuniones con los padres de familia y con el comité de la asociación de padres de familia⁷ de las escuelas de CONAFE que visitaba. Aquí se trataban los avances educativos del alumnado y elaboraba escritos para solicitar despensas, la construcción de aulas, agua potable, mobiliario, becas, medicinas, etc. El quehacer como figura docente del CONAFE no se limitaba a la labor en las aulas, también era importante apoyar en las necesidades de la comunidad.

En el 2013 ingresé al Instituto de la Mujer Oaxaqueña (IMO) para formar parte de la Unidad Móvil. Como abogada de la Unidad di capacitaciones sobre temas de derechos humanos de las mujeres, violencia de género y abuso sexual infantil a municipios de los Valles Centrales. Una queja que escuché de forma reiterada de las mujeres que asistían a las pláticas y talleres (y hasta el día de hoy la escucho en otras comunidades) la puedo resumir de la siguiente manera: “de qué sirve tanta capacitación para nosotras, si cuando denunciemos, las autoridades no nos hacen caso, nos culpan de lo que nos pasa y la justicia nunca llega. Capacítenlos a ellos. Para no atender la denuncia nos dicen que nosotras tenemos la culpa porque somos unas revoltosas y que por eso nos golpean nuestros maridos”.

Escuchar la misma narrativa me hizo pensar en por qué no se ha capacitado a las autoridades comunitarias, ¿quién capacita a las autoridades municipales, encargadas de

⁶ Se le denomina *instructora* a quien da clases en comunidad. Después, me ascendieron para capacitar a los instructores y ayudarles en comunidad, de ser necesario. Como asistente educativo tenía bajo mi responsabilidad a los capacitadores e instructores, apoyándolos en cuestiones logísticas y pedagógicas.

⁷ Equivalente al comité de padres de familia de las escuelas de la Secretaría de Educación Pública.

recibir las denuncias de violencia contra una mujer? Aunque en el IMO existía un área encargada de capacitar a las autoridades, como Unidad Móvil no podíamos capacitar a las autoridades municipales y comunitarias, los recursos humanos y económicos tampoco eran suficientes para atender todos los municipios del estado. Pese a esto, realizamos talleres con algunas autoridades de los cabildos municipales en temas de violencia de género a petición de las mujeres.

En 2014 comencé de manera independiente la capacitación a las autoridades de pueblos y comunidades indígenas de algunas comunidades del sector Zoogocho y en una comunidad de la Sierra Sur que fue Santa María Zaniza. Los temas impartidos fueron sobre sistemas normativos indígenas (usos y costumbres), la justicia en la comunidad, la autonomía y libre determinación, solicitados por las mismas autoridades comunitarias. Deseaban saber cómo defenderse y prevenir quejas ante la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca, rendir informes previos y justificados en los juicios de amparo por abuso de autoridad, privación ilegal de la libertad, elaborar escritos de intervención para conocer si existían órdenes de aprehensión en su contra por abuso de autoridad, etc. A decir de ellos:

Las autoridades judiciales del estado están rompiendo nuestra forma de organización interna. Nos da miedo conocer de los asuntos por el temor de ir a la cárcel. Con uno que no respete las decisiones de la autoridad los demás ya no lo quieren obedecer, esto es una vergüenza para nosotros, porque entonces ya nadie nos respeta (Testimonio de autoridad comunitaria, habitante de una comunidad del sector zoogocho, hablante de lengua zapoteca).

También decían lo siguiente:

Nos preocupan las mujeres que son golpeadas por sus parejas, porque no encontramos cómo hacer justicia: si castigamos al hombre con la cárcel y lo multamos, al rato viene ella misma a rogar llorando que lo dejemos libre. Esto sucede en varias ocasiones. Hay veces que, después de la tercera vez, ya le decimos que ella tiene la

culpa, que de nada sirve que intentemos castigarlo si ella misma después viene a rogar o a pelear con nosotros que lo dejemos libre [...]. A veces tenemos la intención de hacer justicia cuando el hombre golpea a su mujer, pero tenemos miedo de castigarlo con nuestra forma de justicia, porque nos amenaza con acusarnos de abuso de autoridad, nos dice que nadie debe meterse en su relación conyugal porque es un asunto privado, entonces mejor no intervenimos, porque no queremos meternos en problemas (Testimonio de autoridad municipal de San Juan Tabaá, hablante de lengua zapoteca).

Estas narrativas me generaron la inquietud de capacitar a las personas, en especial a las autoridades de las comunidades, en derechos de pueblos y comunidades indígenas, así como en derechos de las mujeres y la violencia de género, abordándolo desde la justicia comunitaria (Ardila, 2008, p. 3).

Para mejorar las habilidades de capacitación, en 2016 realicé el diplomado en Formación de facilitadoras/es de grupos, convocado por una asociación civil⁸. A pesar de contar con nuevas herramientas existían necesidades de conocimiento que nacieron al observar la vida en las comunidades indígenas. Deseaba entender las relaciones de poder y sus consecuencias en la vida de las personas, entre hombres y mujeres, entre indígenas y no indígenas, inquietud que quedó pendiente de resolver, pero que era necesario responder y comprender de manera pertinente.

1.3 Acompañamiento jurídico a comunidades indígenas y mujeres

En la búsqueda de mi identidad indígena adquirí conocimientos y destrezas que me permitieron acercarme con mayor sensibilidad a las personas y autoridades de comunidades

⁸ El objetivo del diplomado es formar personas capaces de diseñar e impartir diversas actividades educativas de forma eficaz, respetando los procesos grupales y la diversidad (étnica, de género, edad, orientación sexual, nivel socioeconómico, estado civil, situación de discapacidad, entre otras) que existen en los grupos. Impulsan que las y los asistentes logren consolidar una ética y valores que, independientemente de los temas que manejen y espacios formales o informales en que se desenvuelvan, sean capaces de abonar en la construcción de una sociedad crítica, democrática, diversa e incluyente. Además de incorporar en su práctica profesional herramientas y habilidades de trabajo frente a grupo (Consortio Oaxaca, 2020).

indígenas para asesorarlas y acompañarlas legalmente. En este quehacer fungí como “traductora jurídica”, explicando las diferencias entre la justicia del Estado y las prácticas de la justicia comunitaria. Entre algunos ejemplos del acompañamiento legal puedo citar conflictos agrarios, conflictos internos con ciudadanos en riesgo de ser expulsados por estar en contra de prácticas comunitarias, etc. Respecto al acompañamiento, no era mi objetivo utilizar únicamente el derecho positivo como herramienta en la solución del conflicto, sino que incorporé formas de solución de la justicia comunitaria, como la mediación y el consenso. También utilicé algunos elementos de la metodología de los círculos de paz⁹, adaptándolo al contexto de las comunidades indígenas.

De forma paralela comencé a proporcionar asesoría legal a mujeres en situación de violencia de género en la Unidad Móvil, del Instituto de la Mujer Oaxaqueña (hoy Secretaría de las Mujeres de Oaxaca). Posteriormente, me incorporé a la Unidad de Atención a Mujeres en Situación de Violencia de Género, del IMO. A la Unidad acudían mujeres de las ocho regiones del estado, de otros estados con residencia en la entidad, incluso atendí el caso de una colombiana con residencia en la república mexicana. Las mujeres eran de distintas edades, estatus socioeconómico, escolaridad, etnia, religión, ideología política, etc. Esta diversidad hacía compleja la actividad de asesorar y acompañar jurídicamente. Los conocimientos básicos de género y derecho ya no fueron suficientes para responder estas necesidades. Cursar el diplomado de Estudios de las mujeres feministas y descolonización¹⁰ obedeció a esta necesidad de mayores conocimientos y habilidades de acompañamiento.

Como trabajo final del diplomado realicé un diagnóstico con mujeres de la Asociación Fraternal Tabaëña. Los datos obtenidos de las entrevistas iniciaron la idea de trabajar el tema de derechos humanos de las mujeres en San Juan Tabaá, incluyendo autoridades y juventudes indígenas. El diplomado me acercó a los conceptos *feminismo comunitario* y *descolonización*; también generó la necesidad de profundizarlos para dar respuesta a contradicciones que observaba en la vida comunitaria.

⁹ El círculo de paz es un proceso que reúne a personas que desean resolver un conflicto, reconstruir vínculos, sanar, brindar apoyo, tomar decisiones o realizar otras acciones en las cuales la comunicación honesta, el desarrollo de los vínculos y fortalecimiento comunitario son parte esencial de los resultados esperados. Círculos de paz es el uso más genérico (Pranis, s. f., p. 7).

¹⁰ El diplomado es realizado por Luna del Sur, A. C., organización feminista del estado de Oaxaca.

Capítulo 2. El contexto de la acción social: San Juan Tabaá, Villa Alta, Oaxaca

“La idealización de la vida comunitaria, las visiones que nos hablan de armonía y de consenso en la reproducción social de las comunidades. Sin embargo, se ha observado que ésta, como cualquier otra, tiene sus imperfecciones y contradicciones, aunque se asegure que la participación de la gente se da de manera “cristalina” y con la participación de las mujeres”.
Concepción Silvia Núñez Miranda(2012)

2.1 El contexto de la comunidad

San Juan Tabaá es una comunidad que se ubica en la región de la Sierra Norte de Oaxaca¹¹ y forma parte de la etnia zapoteca. Está situada en una zona montañosa, parte de la Sierra Madre Oriental, al noroeste del Valle de Oaxaca. Cuando se llega a la comunidad se aprecia desde lo alto del cerro de Santo Domingo Yojovi la iglesia católica que fue construida en la época colonial. Frente a ella se encuentra el curato y en el patio una frondosa palmera que desde la distancia pareciera tener la misma altura que la iglesia. A lado del curato se ubica la clínica de salud, que se distingue por los materiales prefabricados con los que fue construida. Este diseño lo utilizó el programa IMSS-Coplamar en todas las clínicas que construyó en las diferentes comunidades de Oaxaca.

Detrás del templo católico apenas se alcanza a ver el palacio municipal, que consta de dos niveles, construido con materiales de concreto. Frente a éste se encuentra la cancha de básquetbol; del lado izquierdo, un edificio de dos plantas alberga el museo comunitario, la biblioteca multimedia y la radio comunitaria “Radio Maíz”. Enfrente hay una pequeña plaza con techado; en la planta baja está la casa del pueblo, donde se realizan las asambleas comunitarias. Al fondo del paisaje descrito hay un cerro con árboles de ocotal conocido como el *cerrito de Tabaá*; es un sitio sagrado donde se encuentran las cuatro tumbas de los

¹¹ Las regiones de Oaxaca son Valles Centrales, Istmo, Cañada, Costa, Sierra Norte, Sierra Sur, Cuenca del Papaloapan y Mixteca.

fundadores de la comunidad y que le da nombre a la misma. En la actualidad, ahí se continúan realizando los pedimentos (rituales) para el bienestar y salud de la comunidad.

Abundan los platanares, los árboles de aguacates o de naranja y el ambiente es cálido-húmedo. Destacan las casas hechas de adobe con techos de tejas que sobreviven a la modernidad de las viviendas construidas con materiales de concreto. Se distinguen en algunas de ellas las ventanas y balcones de herrería; sobre los techos no puede faltar la antena de la televisión por cable, ya sea de color amarillo o azul. Al incorporarse a la comunidad se observa a los pobladores de diversas edades sentados en las banquetas de la calle principal, concentrados en su teléfono celular para contestar una llamada telefónica, mandar un mensaje o consultar las redes sociales. Es común verlos cerca de las tiendas donde venden datos para señal de wifi. En esta comunidad existe la telefonía celular rural, lo cual facilita el acceso a este tipo de medios de comunicación.

La comunidad pertenece a la etnia zapoteca, hablan su lengua materna las personas adultas y jóvenes. Inmersa en la comunidad, observé que los niños menores de seis años no hablan de manera cotidiana el zapoteco. Le pregunté a algunos padres por qué sus hijos no hablan zapoteco y explicaron que los niños ya no quieren hablarlo y no saben por qué si ellos les hablan en zapoteco les contestan en español. Contestaron lo siguiente: “sí lo entienden, pero no quieren hablarlo”, “en el preescolar este año sólo dos niños hablan zapoteco”, “los niños de la primaria bilingüe, cuando hacen los exámenes de zapoteco escrito, muchos niños reprueban”.

El nombre de la comunidad es una palabra compuesta en zapoteco. Pregunté por el significado y una persona me explicó que “Tabaá significa cuatro tumbas; taa es cuatro y Baa es tumba, haciendo la traducción sería ‘Lugar de cuatro tumbas’”. En la comunidad existe un lienzo que narra la historia de la comunidad, lo llaman *Lienzo de Tabaá*. Se encuentra en resguardo de las autoridades comunitarias y presenta la genealogía anterior a la conquista de la Sierra Norte, donde se describe que Bilade laladao es el fundador de Tabaá.

El lienzo consta de dos partes. La primera muestra la genealogía representada por parejas de caciques con sus nombres y la segunda define los linderos y eventos que tuvieron lugar en sitios concretos (Oudijk, 2003, p. 300) pero, además, cuenta cómo se cambia de caciques zapotecos a coloniales. A pesar de ser parte de la historia de la

comunidad algunas personas no saben qué dice exactamente porque está escrito en zapoteco antiguo y eso dificulta leerlo, pero también refieren que no lo conocen.

En el estatuto comunal de San Juan Tabaá se indican las colindancias con los pueblos vecinos de San Francisco Yateé, Santo Domingo Yojovi, San Miguel Tálea de Castro, San Cristóbal Lachirioag, San Juan Juquila Vijanos y San Andrés Solaga. El número de habitantes es de 1312, de los cuales 625 son hombres y 687 son mujeres (Sedesol, 2013). Para la Secretaría de Desarrollo Social existen dos localidades en el municipio: San Juan Tabaá y El Calvario, pero el sistema normativo escrito de San Juan Tabaá menciona cuatro barrios: La Asunción, San Pedro, La Natividad y La Purificación. La comunidad cuentan con servicios de agua potable, drenaje y luz eléctrica. Existe un molino municipal que está abierto desde las cuatro y media de la mañana, el servicio termina a las siete de la mañana, aproximadamente.

En una conversación, una mujer de la comunidad relata que hay otro molino del pueblo pero no está en funcionamiento porque hay muchos servicios y los ciudadanos ya no se dan abasto para cumplir con todos los servicios. Ella cuenta que para las mujeres es muy importante que el otro molino dé servicio porque el molino del centro está retirado para las mujeres que viven del lado del barrio de El Calvario. Considera como una alternativa que las mismas mujeres puedan dar el servicio de comité del molino, ya que es una necesidad apremiante para la alimentación en sus hogares.

2.2 Los sistemas normativos indígenas de San Juan Tabaá

En su forma de organización social interna se rige bajo sistema normativos indígenas, conocido comúnmente como *usos y costumbres*. Existen tres formas de nombrar a los sistemas normativos: en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* aparecen como *sistemas normativos*; la *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* y la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca* los definen como *sistemas normativos internos* y la *Ley de Instituciones y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca* los denomina *sistemas normativos indígenas*. Los tres términos son lo mismo, la diferencia es cómo lo identifica cada una de

las leyes mencionadas. En lo particular se retoma el nombre de sistemas normativos indígenas (SNI).

En los sistemas normativos indígenas se encuentran la forma de organización social, económica, cultural y política de una comunidad indígena. En la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades indígenas del Estado de Oaxaca* se definen como “el conjunto de normas jurídicas orales de carácter consuetudinario, que los pueblos y comunidades indígenas reconocen como válidas y utilizan para regular sus actos públicos y sus autoridades aplican para la resolución de sus conflictos”. Esta misma ley define a las autoridades municipales como “aquellas que están expresamente reconocidas en la Constitución Política del Estado, en la Ley Orgánica Municipal del Estado, en el libro IV del Código¹² de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca”. Las autoridades comunitarias se definen como “aquellas que los pueblos y comunidades indígenas reconocen como tales en base a sus sistemas normativos internos, las cuales pueden o no coincidir con las municipales. Dentro de éstas se encuentran las que administran justicia”.

El sistema normativo indígena de San Juan Tabaá fue sistematizado entre los años 2009 y 2011 en quince sesiones de trabajo. Para realizarlo se nombró en asamblea general comunitaria una comisión de caracterizados de la comunidad y de las mesas directivas¹³ conformada por migrantes de la comunidad radicados en las ciudades de México y Oaxaca. A los migrantes de Los Ángeles, California, Estados Unidos, se les enviaron por correo electrónico los avances y sistematización del SNI. El 19 de noviembre de 2011 fue aprobado en asamblea general de ciudadanos (San Juan Tabaá, 2011, p. 73).

La pertinencia para escribir la norma oral tuvo relevancia porque fue una forma que las personas mayores pudieron transmitir parte de los saberes comunitarios. Esta actividad generó cambios que se consideraron onerosos realizarlos, por ejemplo, la obligación del mayordomo de pagar solo los gastos de comida en honor al santo patrono.

¹² En la página del Congreso del Estado se encuentran como *Ley de Instituciones y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca*, aunque en la *Constitución* aparece todavía con el nombre de *Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca*.

¹³ La mesa directiva se conforma por un presidente, un secretario y un tesorero. Está integrada por migrantes de San Juan Tabaá en tres ciudades: Oaxaca de Juárez, Ciudad de México y Los Ángeles, California, en Estados Unidos. La finalidad es continuar el vínculo con la comunidad.

Las autoridades comunitarias usaron el sistema normativo indígena escrito los primeros años para sustentar sus resoluciones. Sin embargo, las dinámicas de la comunidad cambian constantemente y de igual manera lo hacen las normas comunitarias. La forma de tomar una nueva decisión es mediante la asamblea general de ciudadanos. Los cambios emanados en asamblea comunitaria se acatan, aunque no estén escritas en el sistema normativo. Otras razones son las necesidades administrativas, por este motivo se crearon las regidurías de Enlace, Cultura y Recreación y de Equidad de Género¹⁴, que no aparecen en el sistema normativo escrito. Además, en este documento tampoco aparece el nombre de la organización de Mujeres Activas ni de su forma de organización interna, sólo se habla de mujeres viudas, divorciadas y madres solteras.

2.3 Las autoridades comunitarias (los cargos y servicios)

Las autoridades comunitarias están conformadas por las personas que desempeñan los cargos y servicios dentro de la comunidad. Los cargos pueden ser municipales, religiosos y agrarios; los servicios lo conforman los diferentes comités (Anexo 1). De acuerdo al SNI de la comunidad, la forma de elegir a estas autoridades es a través de la asamblea general de ciudadanos, convocada por las autoridades municipales, por medio de la visita de los *topiles*¹⁵ a la casa donde habita cada ciudadano. La fecha para realizar la asamblea de elección de las autoridades comunitarias es el segundo domingo de octubre de cada año (Morales, 2015, p. 70).

La elección se desarrolla de la siguiente manera: el voto se emite por boletas electorales que son entregadas a cada ciudadano. Después de anotar los nombres de manera directa y el cargo, los depositan en las dos urnas que se colocan en el salón de la asamblea. La autoridad municipal nombra a funcionarios de casilla, quienes deben saber leer y escribir. La autoridad municipal tiene el carácter de consejo electoral municipal; los funcionarios de casilla hacen el recuento de los votos y dan a conocer a la asamblea general los resultados. Los servicios son los diferentes comités, como escuelas, luz, entre otros,

¹⁴ Estos cargos se encuentran descritos en el acuerdo IEEPCO-CG-SNI-55/2018, página 5.

¹⁵ Esta figura, dentro de la comunidad, puede asemejarse a un policía municipal, pero en algunas comunidades que se rigen por sistemas normativos indígenas se le conocen como *topil*.

propuestos por el presidente municipal, y se presentan a la asamblea general comunitaria para que sean ratificados (San Juan Tabaá, 2011, p. 7). Todos los cargos y servicios los desempeñan ciudadanos nativos y con residencia en la comunidad, sin obtener remuneración, a pesar de que existe el Ramo 28 para pagar la dieta¹⁶. Por lo general, este recurso se aprovecha para dar solución a otras necesidades de la comunidad y que la asamblea general autorice.

2.4 La toma de posesión

En el SNI escrito se describe cómo debe hacerse la toma de posesión de las autoridades comunitarias: A primera hora del día 1 de enero se realiza el acto solemne de entrega-recepción de los tres bastones de mando y la toma de protesta al presidente municipal, síndico municipal y alcalde único constitucional. Este bastón lo entregan las autoridades salientes a las nuevas autoridades y simboliza el poder que se transfiere para mandar obedeciendo, esto es, lo que el pueblo diga en asamblea debe ser acatado por las autoridades comunitarias. El autor Melitón Bautista, originario de San Juan Tabaá, hace referencia de este bastón de mando como vara de juramento:

Para la autoridad municipal que se rige realmente por el sistema normativo indígena decimos en lengua materna zapoteca: Llua vara juramento guzi lo nhao binha gonexoen (“Ante la vara de juramento acepto la gran responsabilidad). En las comunidades de la Sierra existen tres varas de juramento: la del presidente, la del síndico municipal y la del alcalde único constitucional. En un foro el 2007 le dieron el nombre de *bastón de servicio* y no *de mando* (2010, p. 31).

Este acto se conoce también como *toma de posesión*. Existen datos de que esta práctica se realizaba antes de la colonización. En las pictografías y códices se hace

¹⁶ Dieta: Partida presupuestal que sale del Ramo 28 para pagar a las personas que desempeñan algún cargo público dentro de un municipio.

referencia que el bastón de mando fue utilizado por los gobernantes para representar su poder y linaje.

La legitimación del poder mesoamericano está íntimamente asociada con cultos ancestrales y relaciones genealógicas. Los documentos pictográficos trataban principalmente de la legitimación de los señores y sus territorios, razón por la cual un lector narraba la historia contenida en aquellos libros o telas, se refería a antiguas fuentes de poder bien conocidas. Los patrones históricos que justificaban la posición de los señores fueron de esta manera repetidos una y otra vez a lo largo del tiempo, mostrando una considerable continuidad de acuerdo con la necesidad de incluir uno u otro elemento de legitimación. La así llamada *toma de posesión* puede ser considerada el momento supremo del proceso de legitimación de un señor y por lo tanto un motivo central (un arquetipo en historias arquetípicas) (Oudijk, 2002, p. 97).

La importancia de la toma de posesión y del bastón de mando forma parte de las culturas de Mesoamérica. En ellos se representan el origen del poder que ha sido conferido, el cual no sólo es político sino además religioso.

Tanto en Mesoamérica como en otras partes del mundo uno de los principales atributos del gobernante es representado por el cetro, pues a nivel universal el cetro simboliza el eje del mundo y el centro del cosmos; de tal modo, el soberano que lo porta se constituye a sí mismo como eje rector de ese universo. Según nos dice Mercedes de la Garza: “El cetro es, a nivel universal, un modelo reducido del bastón de mando, símbolo vertical que representa primero al hombre y después al hombre poderoso, el poder recibido de los dioses” (Hermann, 2007, p.79).

La toma de posesión se realizó desde antes de la colonización de los españoles, aunque hoy en día tiene elementos de hibridación cultural (García, 1990, p. 362), es decir, entre lo ancestral, la colonización y lo actual. En San Juan Tabaá el acto de toma de posesión comienza a las seis de la mañana del día primero de enero. La asamblea general

de ciudadanos se reúne en la explanada del palacio municipal para llevar a cabo el protocolo de presentación de la nueva autoridad, acompañado de los fiscales¹⁷ de la iglesia católica. A continuación, inicia una convivencia social, acompañada de la banda municipal. La población se traslada a la casa del presidente municipal; después, a la casa del síndico municipal, donde se ofrece de comer a todos los presentes y se baila al son de la banda filarmónica (San Juan Tabaá, 2011, p. 8).

La importancia de la presencia de los fiscales de la iglesia en el acto de toma de posesión tiene que ver con la cosmovisión indígena de San Juan Tabaá. Las autoridades municipales no sólo se encargan de velar por la buena administración de los recursos, sino también de la parte espiritual. En este sentido, para que la armonía y salud de la comunidad prevalezcan, deben estar al pendiente de hacer los rituales necesarios junto con las autoridades comunitarias religiosas, quienes tienen la misma relevancia. Hay referencias de esta práctica en la época de la conquista, cuando le costó la vida a un fiscal.

Por la historia oral sabemos que los españoles en una ocasión, al sospechar que uno de los siete ancianos realizaba pedimentos en los lugares sagrados y ante los dioses de la naturaleza para el bienestar familiar o del pueblo, fueron contra él para castigarlo cruelmente. Era Yagchaha (Sha Cha'a) quien realizaba pedimentos, ya que tenía el cargo de fiscal, la máxima autoridad religiosa del pueblo. Él pensaba servir a su pueblo bajo el amparo de la ciudadanía, pero no fue así, la justicia y el mandato había quedado en manos de los españoles (Bautista, 2010, p. 48).

2.5 Los grupos de actores en comunidad

Mediante la observación participante identifiqué a los grupos de actores dentro de la comunidad, los cuales ocupan posiciones de relevancia dentro de ella. Los organicé con base en las relaciones de poder y cercanía dentro de la comunidad. Los grupos son religiosos, ciudadanos y ciudadanas migrantes, mujeres activas, mujeres casadas,

¹⁷ Los fiscales son parte de la autoridad religiosa, ya que en la comunidad no hay una separación entre lo político y lo religioso.

caracterizados o consejo de ancianos, autoridades comunitarias, asamblea general de ciudadanos, radio comunitaria y grupo de profesionistas, mismos que se describen a continuación.

2.6 Los grupos religiosos

En la comunidad existen dos grupos religiosos: los católicos y los evangélicos. En el sistema normativo indígena de San Juan Tabaá se hace una definición de *religión*:

Toda aquella relación espiritual personal o colectiva con el ser supremo, materializada a través de cultivos, rezos o festividades según el criterio de cada integrante de la comunidad. Por lo tanto, los habitantes de esta comunidad tienen el derecho de practicar o pertenecer a la religión que elijan, siempre y cuando sean de las ya existentes (San Juan Tabaá, 2011, p. 20).

Los pueblos originarios, como parte de su cosmovisión, consideran que religión y política están muy relacionadas. Durante la colonización española se impuso la religión católica de forma tan violenta que en muchas ocasiones finalizaba con la muerte de quien se negaba a profesarla. A lo largo de más de cuatrocientos años se instituyó como única en la comunidad, con componentes religiosos de los pueblos originarios y del cristianismo, formando una hibridación que la caracteriza hasta hoy. Melitón Bautista, en su libro *Memoria histórica de Tapa-baa*, dice:

Los frailes consideraban la religión original del pueblo como idolatría porque nunca entendieron su valor. Los españoles los obligaban a entregar todos los ídolos que adoraban y ante sus ojos los hacían pedazos; aquéllos que eran sorprendidos realizando sus pedimentos se les azotaba hasta la muerte y eran quemados sus cuerpos (2010, p. 20).

La llegada de la religión evangélica a la comunidad derivó en diferencias por la forma de organización interna, estrechamente vinculada con la católica. Éstas iniciaron cuando el templo católico necesitó reparación, pues las vigas del techo se encontraban en muy mal estado y existía el peligro de que colapsara. Como es costumbre en la comunidad, se convocó a un tequio para hacer los trabajos necesarios de reparación y mejorar las condiciones del edificio. Dicha actividad generó oposición por parte de algunas personas del grupo religioso evangélico bajo el argumento de que debió ser reparado por los católicos, además, al no usarlo, se les debía eximir de la obligación de dar tequio para la reparación.

Como consecuencia, se desencadenó un conflicto interno, álgido durante un par de años, que dividió al pueblo en dos bandos. Al final se lograron conciliar las diferencias por el bien de la unidad comunitaria, con el acuerdo de respetar las formas de organización. El templo católico es un edificio que sus antepasados construyeron y forma parte del legado histórico de la comunidad. Esto los obligan a hacer tequios y desempeñar los cargos independientemente del credo religioso que se profese, en aras de privilegiar la unidad. El sistema normativo dice al respecto:

La libertad de culto merece el respeto de las autoridades y los habitantes de la comunidad. La religión católica es la primera que se estableció en esta comunidad, pero merece igual respeto la religión evangélica siempre y cuando no atenten contra los principios de la comunalidad tales como el tequio, las cooperaciones económicas, servicio de cargos religiosos, la identidad cultural propia de esta comunidad y los derechos de terceros. No se permitirá la entrada a más sectas religiosas en esta comunidad de las ya existentes (San Juan Tabaá, 2011, p. 20).

Las personas del grupo religioso evangélico han desempeñado diferentes cargos y servicios en la comunidad como autoridades municipales, comunales o religiosas (del templo católico). Sin embargo, dentro de la comunidad se busca inhibir el matrimonio entre personas de diferente credo religioso. Para lograrlo se redactó lo siguiente en el sistema normativo:

Queda prohibido contraer nupcias entre personas de religión distinta a no ser que se conviertan al catolicismo o pagar la sanción que establece el presente sistema normativo. El ciudadano o ciudadana que contraiga matrimonio con miembros de religiones distintas será sancionado con \$30,000.00 de multa respetando la aplicación actual de esta sanción acordada en asamblea general (San Juan Tabaá, 2011, pp. 21-25).

Como toda norma, su obligatoriedad dista mucho de ser cumplida a cabalidad. Su rigidez no ha tenido la fuerza para hacerla eficaz ante los habitantes de la comunidad. Escuché de las personas adultas que los jóvenes contraen matrimonio sin respetar esta restricción. A veces, por recomendación de sus familiares, pasan al municipio a pagar la multa pero otros, por falta de dinero, no lo hacen o simplemente lo consideran arbitrario. Quienes vivieron el conflicto temen que la comunalidad se trastoque con el aumento de los matrimonios entre personas de diferente religión. Benjamín Maldonado señaló lo siguiente en la presentación del libro de Martínez Luna:

La descomunalización -la renuncia a la voluntad de seguir siendo comunidad- debe producir efectos profundos en la identidad y viceversa; cuando se observan procesos de pérdida de identidad hay que buscar sus efectos o causas en la descomunalización y no sólo en la comunidad (2013, p. 8).

Entonces, más que pensar en si las personas desean casarse con alguien de otra religión, es importante averiguar si les interesa seguir formando parte de la comunalidad, al entenderse no individual sino colectivo. Algunas personas consideran el catolicismo parte de la espiritualidad ancestral y que no reconocerlo podría llevar a la descomunalización. Sin embargo la negación a vivir de manera comunal puede ser resultado de la globalización, el sistema capitalista voraz, el neoliberalismo y el pensamiento colonizador que han debilitado la comunalidad, desplazando los principios del bien común o colectivo por el derecho a la libertad individual (Harvey, 2007, p. 11).

2.7 El grupo de migrantes

Este grupo lo conforman mujeres y hombres que nacieron en la comunidad y migraron a la ciudad por trabajo o estudio. Se organizan en tres mesas directivas estructuradas de manera interna por un presidente, un tesorero y un secretario, con sedes en Oaxaca, México y Los Ángeles, California. Las autoridades municipales, al inicio de cada año, tienen como costumbre acudir a las ciudades de Oaxaca y México para hacer una presentación formal y platicar los planes y acciones de su anualidad. Las mesas directivas aportan y pagan en efectivo el cuarenta por ciento de los tequios realizados en la comunidad durante el año, así como un porcentaje para la realización de la fiesta patronal. También ayudan en actividades que la autoridad municipal les solicite y son solidarios con los miembros de la comunidad dándoles alojamiento y comida cuando llegan de visita en alguna de estas ciudades.

2.8 El grupo de mujeres activas

Las mujeres son parte fundamental de cualquier comunidad. Mediante la observación participante identifiqué dos grupos: las mujeres casadas y mujeres que son jefas de familia. Las mujeres jefas de familia son mujeres que tienen hijos e hijas que por alguna razón no tienen como pareja a un hombre. Las mujeres jefas de familia deben integrarse al grupo de mujeres activas, que desde el 2015 toma este nombre. Este grupo está representado por una presidenta y sus vocales; en el sistema normativo se les refiere de la siguiente manera:

Las mujeres menores de sesenta años que se hayan separado de su cónyuge, sean madres solteras o viudas, participarán en el corte de café anualmente, para esta actividad podrán hacerlo en forma personal o enviar a alguien en su representación. Para el caso de inasistencia se les cobrará como máximo una cantidad equivalente a un día de tequio normal entre los ciudadanos por cada falta y que en ningún momento lo

podrá exceder. Las mujeres que hace referencia el párrafo primero de este artículo una vez cumplido los sesenta años de edad realizarán esta misma actividad sólo en la zona urbana de la comunidad. La mujer que desempeñó con su cónyuge todos los cargos municipales queda exenta de tequios si éste llegase a fallecer independientemente de la edad (San Juan Tabaá, 2011, p. 18).

Algunas mujeres del comité refieren que las multas por no asistir a los tequios son más altas que las de los hombres. El propósito es desalentarlas de pagar y como consecuencia se dejan a pocas mujeres con la carga de cortar el café. Inmersa en la acción participante, algunos hombres mencionan estas decisiones: “las mujeres son muy drásticas”; “hasta entre ellas no se comprenden”; “la peor enemiga de una mujer es otra mujer, esa es la verdad” (Testimonio de hombre de la comunidad de San Juan Tabaá, hablante de lengua zapoteca, 2015).

Además del corte de café, como aportación a la comunidad, deben encargarse de preparar los alimentos en la casa de comisión en las fiestas del quince de enero y veinticuatro de junio. En este lugar se da de comer a las bandas filarmónicas visitantes, a los jugadores de básquetbol y todas las personas de las diferentes poblaciones que lo deseen. En las actividades también participan hombres, nombrados en comisiones por la asamblea comunitaria, quienes se encargan de repartir los platos de comida en las mesas y apoyar en todo lo necesario. Es interesante cómo hombres y mujeres realizan actividades consideradas exclusivamente femeninas como cocinar, servir comida, lavar los platos, etc. En 2015, la autoridad nombró a una mujer como regidora de equidad de género. Desde 2017, la asamblea del grupo de mujeres activas es quien la nombra y determina las condiciones para ser electa, entre ellas, haber desempeñado con anterioridad el servicio del comité. Después de ser regidora de equidad de género, la mujer formará parte de las *mujeres caracterizadas* (homólogo al grupo de *hombres caracterizados*), además del beneficio de hacer corte de café cerca de la comunidad.

2.9 El grupo de mujeres casadas

Las mujeres casadas contribuyen y participan en la comunidad de manera indirecta a través de la voz del esposo. Cuando los hombres son nombrados para prestar cargos y servicios comunitarios (durante un año), las esposas se encargan de los trabajos de cuidado: lavar, ir al molino, hacer tortillas, preparar los alimentos, cuidar de los menores y adultos mayores, así como cuidar de los animales, sembrar, cosechar y traer leña, trabajos que el jefe de familia deja de hacer por atender los deberes comunitarios. La mujer asume esta responsabilidad para que el hombre no se distraiga con las necesidades familiares y se ocupe de tiempo completo a las necesidades de la comunidad.

Si un hombre ha desempeñado un cargo con dignidad, este reconocimiento también es de la familia. Pero muchas veces la labor de la mujer, de desempeñar un doble rol en beneficio de la comunidad, no es reconocida en su justa dimensión. En los hechos, ellas no tienen el mismo derecho a los bienes que se han conseguido en familia. No se les trata con respeto, dignidad y sin discriminación al momento de querer acceder a la justicia comunitaria.

2.10 El grupo de *caracterizados* o consejo de ancianos

Está formado sólo por hombres, mayores de 60 años, que hayan fungido como presidentes, síndicos municipales, regidores o alcaldes. Ellos conocen de los asuntos que no resuelven las autoridades comunitarias. Dentro de algunas de sus responsabilidades están la de asistir a los rosarios en el templo católico, a las cinco de la mañana. Esta obligación no diferencia si el caracterizado profesa otra religión; si no se presenta, según el sistema normativo, se le impone una multa de cinco pesos (San Juan Tabaá, 2011, pp. 25-27).

La opinión de los caracterizados tiene gran peso, pues su palabra es respetada. Cuando se les pide, se encargan de discutir las problemáticas de la comunidad y sugieren soluciones antes de pasar los asuntos a la asamblea general comunitaria.

2.11 El grupo de las autoridades comunitarias

Este grupo se compone de las autoridades municipales, religiosas y agrarias electas cada año, en el caso de las municipales y religiosas, y de un año y medio las agrarias. Los cargos se desempeñan de manera escalafonaria, esto significa que la persona que ya fue presidente municipal, en otro año puede ser electo síndico, y en otro año puede ser presidente de bienes comunales. Según el desempeño del cargo, puede descansar un año y al siguiente se le nombra de nuevo si así lo determinan en la asamblea.

2.12 El grupo de la asamblea general de ciudadanos

La asamblea es el grupo donde se concentra el poder de la comunidad. Se considera la máxima autoridad y la conforman hombres casados, aunque sean menores de edad. Los solteros que participen serán quienes ya no estén estudiando. Únicamente asisten los hombres; no se permite el ingreso de mujeres u otras personas, a menos que hayan sido invitadas, con autorización previa de la autoridad municipal. Los ciudadanos migrantes no forman parte de este grupo, sólo quienes viven en la comunidad. Si los migrantes desean participar en una asamblea deben pedir a la autoridad municipal que se les permita agregar un punto en el orden del día para plantear su necesidad o problemática.

Existen días determinados para convocar la asamblea general, por ejemplo, en octubre se convoca para elegir nuevas autoridades o en los primeros días de enero, para la rendición de cuentas de las salientes (San Juan Tabaá, 2011, pp. 6-8). Hay otras que se convocan de manera extraordinaria para tratar asuntos relevantes que, a consideración de las autoridades municipales, ponen en riesgo la estabilidad social de la comunidad. Lo que se determina en la asamblea sólo se puede revocar por una nueva decisión de la misma.

2.13 La radio comunitaria

Las personas que integran la radio comunitaria son nativos, mujeres y hombres jóvenes sin estudios previos de comunicación motivados por la inquietud de aportar a su comunidad. El nombre es Radio MAIZ significa Movimiento Autónomo Indígena Zapoteca. Las transmisiones, que se realizan en zapoteco y español, fomentan rescatar y proteger la cultura, los conocimientos sobre la siembra tradicional, así como otros temas de interés. Esta frecuencia se sintoniza con facilidad y es común escuchar saludos, felicitaciones y, a veces, hasta recados. Durante las fiestas patronales de las localidades cercanas se transmiten en vivo los partidos de básquetbol de las diferentes categorías.

2.14 El grupo de profesionistas

Lo integran hombres y mujeres que han logrado realizar estudios técnicos y profesionales en distintas disciplinas como docencia, enfermería, derecho, contabilidad, ingenierías, agronomía, artes, sociología, etc. El grupo está disperso: se encuentran en las diferentes ciudades donde migraron para realizar los estudios. En muchos casos se han establecido allí por cuestiones laborales; algunos regresan para aportar sus conocimientos profesionales. Hay casos en que sus ideas han tenido eco, pero en otros se considera que ponen en riesgo el tejido social de la comunidad, por lo que se les impide continuar con sus acciones de intervención y cambio.

2.14 Relaciones de poder de los grupos dentro de la comunidad

Entre los grupos identificados en la comunidad existen relaciones de poder que muchas veces pasan desapercibidas en lo cotidiano que, sin embargo, generan repercusiones positivas o negativas. Comprender este impacto ayuda a entender cómo se encuentran las relaciones entre los miembros de la comunidad.

El poder es un conjunto de acciones sobre acciones posibles, opera sobre el campo de posibilidades y se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes. El poder siempre es una relación plural entre fuerzas diferenciadas que se afectan mutuamente para producir determinados efectos en los cuerpos y las subjetividades de los sujetos. Hay poder porque hay relaciones asimétricas de fuerzas. Es decir, existen relaciones desiguales que afectan positiva o negativamente a otra fuerza para producir en ellas un efecto determinado en su cuerpo, subjetividad y comportamiento (Sánchez, 2019, p. 53).

Una forma de mirar estas relaciones de poder es mapeándolo por medio de *networking*¹⁸. En el siguiente gráfico se representan los hallazgos encontrados:

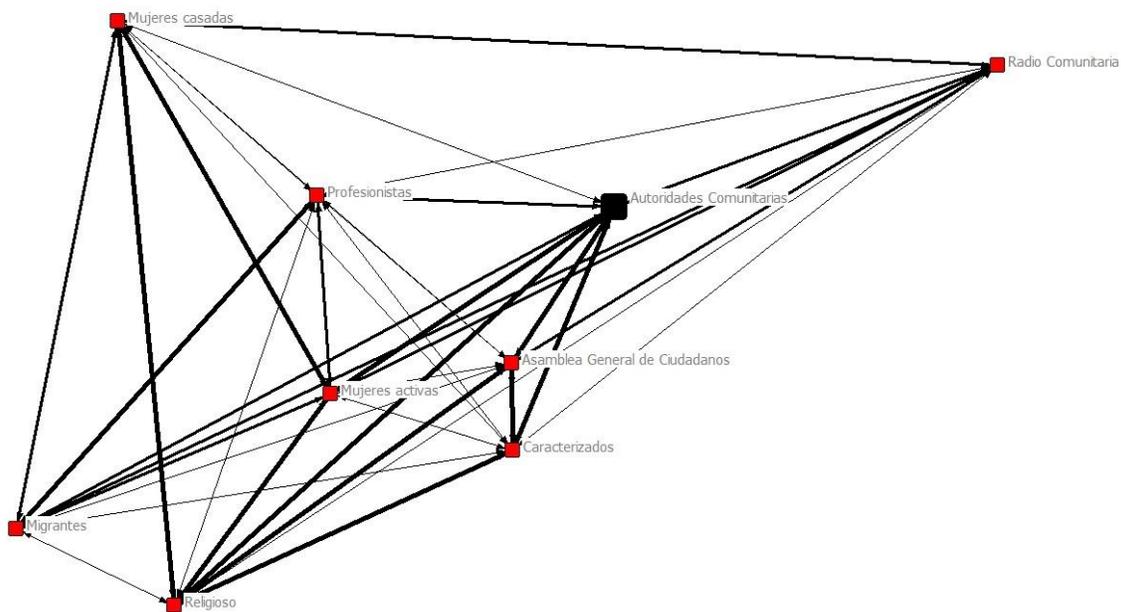


Gráfico 1. Datos obtenidos de la observación participante

Elaboración propia

¹⁸ Quien domina la capacidad de *networking* teoriza e interpreta las situaciones y personas como redes, es decir, las analiza mediante el estudio de las relaciones entre actores e, incluso, sabe construir y de-construir redes tras su teorización y análisis (Langa, Cárdenas y Kniffki, 2018, p. 4).

Para identificar las relaciones de poder que se establecen entre los actores utilicé la herramienta de análisis de redes, haciendo un mapeo de estas relaciones entre los grupos identificados y descritos en párrafos anteriores. Formulé una pregunta relacional de la siguiente manera: En una escala del 1 al 3 (donde el 1 es poco a casi nada, el 2 es con frecuencia y 3 con mucha frecuencia), ¿a qué grupo recurre un actor de otro grupo para consultar o resolver un conflicto?

Se inicia con el grupo ego, que es la autoridad comunitaria. Con la observación participante se obtuvo información para contestar la pregunta. Como se aprecia en el gráfico 1 del mapa de la red, existe cierta cohesión entre los grupos, todos tienen relación entre sí con diferentes densidades.

Las autoridades comunitarias son el grupo que tiene centralidad, un estatus que le da jerarquía dentro de la red por contar con un mayor número de vínculos fuertes. Además, existen grupos como el de las autoridades comunitarias, la asamblea general de ciudadanos y los caracterizados que tienen una relación mucho más estrecha entre ellos y son los principales en la toma de decisión en la comunidad. Esta triada hace que el poder de la comunidad se centre en ellos.

El grupo de mujeres casadas se encuentra alejado de los grupos de poder (considerando que el tomar decisiones implica poder). En cambio, las mujeres activas tienen una relación un poco más cercana con las autoridades municipales porque en ocasiones se les toma en cuenta para opinar en torno a ellas por ser las jefas de familia.

Los migrantes y profesionistas tienen vínculos débiles con los grupos religioso, asamblea comunitaria y caracterizados. Después de las autoridades comunitarias, el grupo religioso es el que tiene más vínculos fuertes. Analizar los vínculos de las redes permite ver la fortaleza o debilidad de la comunidad, de los aliados y opositores de una acción social. Kadushin afirma que “analizar las redes es hacer visible aquello que no es evidente a simple vista” (2013, p. 263):

Un colectivo es estructuralmente cohesivo en la medida en que las relaciones sociales de sus miembros lo mantienen unido. Es más: un grupo es estructuralmente cohesivo en la medida que los múltiples caminos relacionales independientes entre

todos los pares de miembros lo mantienen unido. Los grupos más cohesivos son aquellos en los que cada persona está directamente conectada con todas las demás camarillas. La cohesión de un grupo puede estimarse prestando atención a dos procesos que son complementarios entre sí. En primer lugar, un grupo es cohesivo en la medida en que sus miembros se unen cuando se enfrentan a fuerzas perturbadoras. Por otra parte, la cohesión puede medirse viendo lo que ocurre con la desconexión de un grupo cuando uno o más miembros (nodos) son eliminados del mismo. El primero es cohesión y lo segundo adhesión. Estas dos medidas son equivalentes (p. 83).

Cada grupo es importante, cada nodo en la red identifica su centralidad, poder y su interrelación en la comunidad. Este medio de análisis de redes sociales también arroja información de las posiciones de los nodos, identifica su estatus, brinda información de la jerarquía de los aliados. Con estas redes se hace evidente la cohesión de la comunidad y la centralidad del poder.

De los grupos de actores en la comunidad de San Juan Tabaá es evidente que el poder se concentra en los grupos de caracterizados, asamblea de ciudadanos y autoridades comunitarias, constituidos por hombres. Debido a que las leyes hacen obligatoria la participación de las mujeres en los cargos públicos se les ha incorporado en los cabildos municipales, pero los avances son mínimos. Hasta 2019 sólo una mujer forma parte del cabildo municipal como regidora de equidad de género, a quien no se le ve en el municipio junto con las demás autoridades municipales porque se considera que no es indispensable su presencia y porque es una carga para ella estar todo el día ahí. Es necesario atender estas dos situaciones como comunidad para cambiarlas.

Capítulo 3. Marco teórico conceptual para comprender las condiciones de violencia desde una perspectiva de género y decolonial

“La violencia de género es una problemática silenciosa, pero que se vive con escandalosa impunidad, negación y complicidad, sobre todo si consideramos que responde a un imaginario colectivo en que las mujeres ocupan un lugar subordinado y desvalorizado en la sociedad”.
María Leticia Briseño Maas, Eduardo Bautista Martínez e Iván Israel Juárez López (2017)

3.1 La perspectiva de género y la violencia contra la mujer

Para analizar la violencia hacia las mujeres indígenas en Oaxaca es imprescindible tener presente lo ancestral (la historia que se construye a lo largo del tiempo), lo colonial (la historia impuesta que es necesario deconstruir bajo nuevos esquemas) y las desigualdades étnicas y de género (que derivan en discriminación y violencia). Desde esta perspectiva se deja la idea de que las mujeres de comunidades indígenas son las más violentadas por sus prácticas ancestrales, parte del “atraso por ser pueblos incivilizados”.

Las mujeres indígenas viven una doble dominación patriarcal: la ancestral y la colonial, manifestada por medio de la violencia por razones de género. No obstante, antes de la llegada de los españoles también existían formas de opresión patriarcales en las comunidades indígenas de México que no estaban basadas en la sumisión y abnegación total de las mujeres como en la actualidad. Parte de esta construcción de estereotipos de género surge de dos figuras: la Malinche (Malintzin) y la virgen de Guadalupe (Tonantzin).

Malintzin es la representación clara de la opresión indígena. Al ser mujer y no tener el amparo de la madre (fallecida), su padre la vende como esclava a un señor maya. Esto hace que desarrolle la habilidad de hablar náhuatl y maya. Después, la ofrecen como regalo a Cortés, quien la toma como manceba y luego como su concubina. La Malinche no es la representación de la traición, sino el reflejo del sometimiento de la mujer en dos culturas

distintas, pero coincidentes en su raíz patriarcal. Es tratada como objeto a disposición de los requerimientos de la sociedad androcéntrica (Pérez, 2012, p. 209).

Seguido de la conquista armada comienza la conquista espiritual. La aparición de la virgen de Guadalupe ocurre en el lugar sagrado de la diosa Tonantzin, considerado sagrado para los indígenas, a donde acudían de diferentes lugares para adorarla. Aquí comienza la ideología mexicana de la madre compasiva, sin mancha alguna, digna de todo tipo de alabanzas.

Estos personajes representan la idea de mala o buena mujer en el imaginario mexicano. Ser una mala mujer es ser como la Malinche, una mujer que es usada, desechada y que no dice nada ante la violencia de la que es objeto porque no encuentra una forma de salir de esa situación. En cambio, los atributos de una buena mujer mexicana deben ser como los de una santa, que todo lo soporta, abnegada, casta, piadosa pero, sobre todo, ser la madre que vive al servicio y cuidado de los otros. A fin de cuentas es una visión cristiana patriarcal (Pérez, 2012, pp. 209-211) que hasta la fecha justifica la violencia de género contra las mujeres en todo México.

La violencia de género es una problemática silenciosa que se vive con escandalosa impunidad, negación y complicidad. Responde a un imaginario colectivo en el que las mujeres ocupan un lugar subordinado y desvalorizado en la sociedad (Briseño, Bautista y Juárez, 2017, p. 155), lo que provoca condiciones de desventaja sociales e injusticia. Lo masculino significa razón. El hombre se ubica en el espacio público como quien piensa, quien toma las decisiones importantes o quien manda. Lo femenino significa cuerpo. La mujer pare a los hijos; lo biológico hace la desigualdad y la ubica en el mundo de lo privado (Núñez, 2012, p. 23). A pesar de su importancia en la reproducción de la unidad doméstica su fuerza de trabajo no es valorada. No se trata de descalificar a las comunidades indígenas, pero no se puede negar la condición de subordinación y opresión de género que viven las mujeres en las comunidades indígenas de Oaxaca (pp. 24-29).

La violencia por razón de género afecta a todas las mujeres del mundo por el simple hecho de ser mujer. Se vive de diferentes maneras, dependiendo de la construcción social de cómo se debe ser hombre o mujer. En el caso de las mujeres indígenas de Oaxaca se consideran la etnia, clase, colonización, edad, etc.

A nivel internacional hasta 1979 en la Asamblea General de las Naciones Unidas se comenzó hablar de la situación de violencia contra la mujer. Al principio, se le nombró *discriminación hacia la mujer*. Se crearon diferentes instrumentos internacionales de derechos humanos que buscaban la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, por lo que crearon un organismo especializado para lograrlo.

Recordando que la discriminación contra la mujer viola los principios de la igualdad de derechos y del respeto de la dignidad humana, que dificulta la participación de la mujer, en las mismas condiciones que el hombre, en la vida política, social, económica y cultural de su país, que constituye un obstáculo para el aumento del bienestar de la sociedad y de la familia y que entorpece el pleno desarrollo de las posibilidades de la mujer para prestar servicio a su país y a la humanidad (SAI, 2013, p. 211).

Hasta 1994 se reconoció que la situación de las mujeres no era sólo un acto de discriminación, sino que existía violencia en su contra. Este concepto se instaura en la Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer:

Artículo 1. Cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como privado; Artículo 2. Se entenderá que violencia contra la mujer incluye la violencia física, sexual y psicológica: a. que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprenda, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual; b. que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar y c. que sea perpetrada o tolerada por el estado o sus agentes, donde quiera que ocurra (Convención Belém do Pará, 1995).

Al hablar de género este trabajo se refiere específicamente a la construcción social de cómo ser hombre o mujer. El concepto surge en el ámbito de la psicología, que descubría como un elemento clave la identidad de lo femenino o masculino.

Por la década de los sesenta del siglo XX surgió el concepto género dentro del ámbito de la psicología en su corriente médica, para destacar un acontecimiento hasta entonces no valorado: existía algo fuera del sexo biológico que determinaba la identidad y el comportamiento. Tal fue el hallazgo de Robert Stoller (1964), quien estudiaba trastornos de la identidad sexual en aquellas personas en que la asignación sexual falló, dada la confusión de los aspectos externos que sus genitales producían. Los casos estudiados condujeron a Stoller a suponer que el peso y la influencia de las asignaciones socioculturales a los hombres y mujeres, a través de entre otros los ritos y las costumbres, y la experiencia personal constituían los factores que determinaban la identidad y el comportamiento femenino o masculino (Hernández, 2006, p. 2).

Las académicas norteamericanas feministas recuperan esta categoría, a través de las ciencias sociales, para estudiar al sujeto mujer, que evolucionó a *estudios de la mujer* en la década de los 70 y después a *estudios de género* en los 80. Se buscaba comprender la posición de las mujeres en diversas sociedades y cómo este constructo varía en cada cultura. Se comenzaron a utilizar las palabras *androcentrismo* y *patriarcado* como elementos para explicar las situaciones de desigualdad o desventaja social en las mujeres. La Organización Mundial de la Salud define al género como:

Las características socialmente construidas de las mujeres y los hombres, como normas, roles y relaciones entre grupos de las mujeres y los hombres. Varían de una sociedad a otra y puede cambiar. Si bien la mayoría de las personas nacen ya sea de sexo masculino o femenino, se les enseñan normas y comportamientos apropiados, que incluyen cómo deben de interactuar con otras personas del mismo sexo u opuesto dentro de los hogares, las comunidades y los lugares de trabajo. Cuando los individuos no se “ajustan” a las normas de género establecidas, a menudo se enfrentan al estigma,

las prácticas discriminatorias o la exclusión social, todo lo cual afecta negativamente la salud (OMS, 2018).

El género es un concepto creado socialmente que atribuye diferentes roles sociales e identidades a mujeres y hombres. En la mayoría de las culturas es una forma de estratificación social (Briseño Maas, 2012, p. 134). La perspectiva de género permite comprender las relaciones que nacen de estos roles y estereotipos. Implica reconocer entre la diferencia sexual y los atributos, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyeron, tomando como referencia esa diferencia sexual (Lamas, 2017, p. 223). Visibiliza las desigualdades en las relaciones cotidianas y la violencia que existe contra las mujeres en lugares específicos, como en las comunidades indígenas de Oaxaca.

3.2 La violencia estructural y la violencia de género: relación y efectos

La violencia por razón de género somete a las mujeres a vivir de acuerdo con las conductas socialmente construidas y permitidas. Estas reproducciones sociales de comportamiento las sitúan en condiciones de desventaja y desigualdad al obligarlas, por medio de la violencia, a comportarse según los roles y estereotipos de género. Las estadísticas revelan que en condiciones de mayor precariedad y desventajas se encuentran las mujeres indígenas (Briseño, 2015, p. 99), producto de una violencia estructural. A pesar de no existir un actor identificable que la provoque es explicable a partir de estructuras sociales que producen distribuciones inequitativas del poder y de los recursos (Wigert, citado en La Parra-Casado y Tortosa, 2003, p. 70).

La violencia estructural en muchas ocasiones finaliza con manifestaciones de violencia directa (de género), aunque es menos perceptible porque se normaliza y naturaliza a través de la violencia cultural (Galtung, 2003, p. 8). Las mujeres la viven a través de la desigualdad por clase, etnia, precariedad de trabajo, falta de servicios básicos, injusticia. Estructuras sociales como familia, escuela, medicina y dogmas religiosos hacen que este sistema funcione. La educación recibida tiene la finalidad de volver dóciles los cuerpos femeninos, para ser sometidos a las necesidades de una sociedad machista y patriarcal.

Algunas mujeres, aun viviendo situaciones de violencia extrema, callan y aceptan esta situación porque se les ha enseñado que es normal y natural. Foucault señala que “la teoría general de la educación utiliza la noción de ‘docilidad’, que une el cuerpo analizable al cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (2002, p. 125).

La violencia estructural es un andamiaje que perpetúa las desigualdades y la violencia de género y provoca muchas formas de opresión. De Sousa refiere que la pobreza y las asimetrías de las relaciones sociales son la otra fase de la alienación y del desequilibrio interior de los individuos. Estas formas de opresión afectan a una sociedad en su todo. Sobrepasan las relaciones de producción por medio de la guerra, la contaminación, el machismo, el racismo o el productivismo. Lo anterior repercute no sólo en cómo se trabaja o se produce, sino también en el modo de descansar o vivir (2001, p. 178). Esta conjugación entre las violencias estructural y de género (directa) hace que las múltiples opresiones coloquen en situaciones de desventaja y marginación a las mujeres en relación con los hombres.

Por más que la igualdad entre mujeres y hombres esté consagrada en el artículo 4º de nuestra Constitución es necesario reconocer que una sociedad desigual tiende a repetir la desigualdad en todas sus instituciones. Las desigualdades entre los sexos no se pueden rectificar si no se tienen en cuenta los efectos generados por la división ámbito privado-femenino y ámbito público-masculino. La prolongada situación de marginación de las mujeres, la valoración inferior de los trabajos femeninos, su responsabilidad del trabajo doméstico, su constante abandono del mercado de trabajo en años esenciales del ciclo de vida, su insuficiente formación profesional, la introyección de un modelo único de femineidad y el hecho de que, en muchos casos, ellas mismas no reconozcan su estatus de víctimas de la discriminación, todo esto requiere una perspectiva de análisis que explique la existencia de la injusticia, su persistencia y la complicidad de las propias víctimas en su perpetuación (Lamas, 2017, pp. 216-217).

Para realizar una acción social local que busque cambiar la situación de violencia estructural y de género no basta con el deseo y la lucha de las mujeres que se revelan a tal situación. Es imprescindible que los diversos grupos de actores dentro de una comunidad se involucren e inicien una interlocución donde todos y todas puedan buscar, de manera conjunta y consensada, propuestas de solución que impacten a toda la comunidad. Propiciar cambios desde lo local puede contribuir a transformar la realidad de la comunidad y avanzar hacia una cultura de paz que pueda permear a lo global.

3.3 La perspectiva decolonial

En la propuesta de acción social en comunidades indígenas de Oaxaca regidas bajo SNI debe considerarse la perspectiva del pensamiento decolonial (Mignolio, citado en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 29). Éste surgió a partir de la colonización de América y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de y para Europa, y desde ahí para el mundo. Reconocer que los saberes ancestrales tienen formas coloniales motiva a realizar una genealogía de conductas, saberes y relaciones de género en lo local. La perspectiva decolonial ayudará a desmontar la idea de que los SNI o usos y costumbres son de origen puramente indígena. Esto contribuirá a construir diálogos que permitan proponer nuevas formas de relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas de Oaxaca.

La propuesta no apunta a tener una sola mirada o desechar los conocimientos de otros, contruidos a lo largo de quinientos años de historia, sino a hacer uso de la ecología de saberes (De Sousa. 2010, p. 50). Conceptos como *violencia estructural*, *violencia de género* y *decolonialidad* permiten comprender las relaciones de poder producto de la colonización española. La decolonización afirma que a las mujeres indígenas de América no sólo las oprime el patriarcado ancestral, también el patriarcado colonizador, unidos desde 1492. Este pacto desigual forma parte de una categoría planteada por el feminismo comunitario que la define como *entronque patriarcal* (Paredes y Guzmán, 2014, pp. 24 y 77). El patriarcado es “un sistema donde se unen todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad

(hombres, mujeres, intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida, sobre los cuerpos de las mujeres”.

Entonces, este concepto, construido desde una perspectiva decolonial y violencia estructural del pensamiento crítico europeo, hace sinergia en una ecología de saberes, que explica las complejidades de las formas de violencia que se viven en las comunidades indígenas. Las prácticas discriminatorias y las asimetrías en relaciones de poder y de género son complejas en una comunidad indígena. Dicha complejidad nace de un abigarramiento cultural, que dificulta hacerlas visibles, nombrarlas y atenderlas.

El entronque patriarcal surge como una categoría de análisis para nombrar las opresiones y la violencia generada de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, producto del patriarcado colonial y del patriarcado ancestral unidos para oprimir a las mujeres indígenas. “Este pacto desigual entre hombres españoles (los invasores) y hombres indígenas (invadido) se logró porque los hombres, que eran autoridades indígenas, ocuparon un lugar en la estructura del poder colonial. Como parte del pacto, se les permitió un espacio en lo público, del cual las mujeres fueron relegadas” (Paredes, 2008, p. 24). Somos cómplices inconscientes al continuar reproduciendo relaciones injustas que lastiman, violentan y que muchas veces matan a las mujeres de las comunidades indígenas de Oaxaca. La violencia cultural normaliza y protege estos actos con la idea de preservar las tradiciones y la cultura ancestral en cada comunidad.

Anzaldúa (1988) afirma “yo no veo a los pueblos tercermundistas y a las mujeres como opresores sino como cómplices inconscientes de la opresión, legando a nuestros hijos y a nuestros amigos las ideologías de nuestros opresores” (p. 166). Es necesario revisar de manera crítica cada componente de los sistemas normativos indígenas y, en la historia local, las relaciones de poder entre hombres y mujeres que son producto del abigarramiento cultural que Tapia (2010) define como la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad (p. 10).

Las herramientas de la perspectiva de género, violencia estructural y decolonialidad son categorías que servirán en el análisis de los sistemas normativos indígenas de una

comunidad para identificar las prácticas comunitarias que deban ser cambiadas para el beneficio colectivo.

3.4 Los sistemas normativos indígenas: componentes o instituciones comunitarias y características en el caso de San Juan Tabaá

La Oficina en México del Alto Comisionado para los Derechos Humanos define los sistemas normativos indígenas como “el conjunto de normas, procedimientos, autoridades, principios, sanciones y cosmovisión que utilizan las comunidades y pueblos indígenas para regular su vida interna y para resolver sus conflictos” (s. f., p. 38). Al explorar en sus componentes se conoce la organización de la comunidad. En ellos se ven las formas en que se expresan las relaciones entre hombres y mujeres. Con la perspectiva de género se hacen visibles las relaciones de poder y las desigualdades. De la observación participante y la sistematización de la información del trabajo realizado en las comunidades de trabajo profesional describo de la siguiente manera los componentes de los sistemas normativos indígenas en la comunidad de San Juan Tabaá, Villa Alta, Oaxaca.

Asamblea general comunitaria: La máxima autoridad en la toma de decisiones de la comunidad tiene como principio el bien común. Sólo los hombres asisten y es obligatorio, de lo contrario, pagan una multa. Las mujeres jefas de familia de igual forma tienen asamblea donde se toman acuerdos en relación a ellas. Las casadas no asisten a ninguna de las dos. Al preguntar por la falta de mujeres en la asamblea general la respuesta fue “los esposos son los que tienen esa obligación, las mujeres no”.

Cargos y servicios: Lo conforman las autoridades civiles, agrarias y religiosas, quienes deben cumplir con el principio de escalafón para ocupar el cargo (éste se realiza de manera honorífica). Hasta 2016 únicamente lo ocupaban hombres; a partir de ese año una mujer ocupa el cargo de regidora de equidad de género, elegida por el grupo de mujeres activas (jefas de familia). A quienes son designadas se les dificulta cumplir con la responsabilidad de la misma forma que un hombre porque, al ser jefas de familia, se encargan de un doble rol como cuidadoras y proveedoras. Observé que, al principio, la electa se muestra entusiasmada, pero con el paso del tiempo enfrenta dificultades como

discriminación por parte de sus pares autoridades hombres y, por las mujeres, críticas al estar en el municipio, lugar considerado exclusivo de los hombres para ejercer cargos en esta comunidad. Aunado a esto, no hay quien le ayude con los trabajos del hogar y de proveer. Todos los hombres deben realizar los servicios de topil, mayor de vara, comité de escuelas, salud y del molino; las mujeres no dan estos servicios para llegar a la regiduría.

Tequios: Trabajo en beneficio de la comunidad que tiene como principio fundamental el bien común. Se realiza sin una remuneración económica. Algunos ejemplos: limpieza de las brechas de colindancia, pavimentación de calles, apertura y limpieza de caminos, construcción de alguna obra pública, acarreo de materiales para construcción, acarreo de leña, arena, piedra. Los hombres hacen estos trabajos y las autoridades comunitarias tienen que poner el ejemplo bajo la frase que dice “mandar obedeciendo”. Las mujeres jefas de familia dan tequio al cosechar los cafetales de la comunidad y preparar los alimentos en la casa de comisión. Las beneficiarias del programa Oportunidades¹⁹ realizan la limpieza de los caminos principales de la comunidad; dichas mujeres pueden estar casadas o ser jefas de familia.

Fiesta comunal/ritos y ceremonias: La convivencia comunitaria, social y espiritual tiene como principio fundamental el bienestar corporal y espiritual de los habitantes, además de la reciprocidad entre comunidades vecinas. Es importante destacar que la comisión de festejos está integrada por hombres (ciudadanos activos) y mujeres (jefas de familia), organizados bajo la dirección de la autoridad municipal. Todos y todas se organizan para que la fiesta comunitaria tenga el mínimo de errores. Las mujeres jefas de familia preparan los alimentos que se dan en la casa de comisión; las casadas colaboran dando tortillas, tamales, panela y pan. En la casa de comisión hay hombres que se encargan de pasar la comida a las mesas, limpian y recogen los platos, cortan leña. También se encargan de la vigilancia para la seguridad de los visitantes durante los festejos. Todos los ciudadanos cooperan con veinte rajas de leña para la preparación de los alimentos. La comunidad logra derribar roles y estereotipos de género para lograr que su fiesta sea la mejor cada año en la casa de comisión. En el caso de los ritos, en la observación

¹⁹ Programa del Gobierno Federal que brinda apoyos económicos, que en el caso de las mujeres que lo reciben deben acudir a reuniones mensuales donde las capacitan en diversos temas de salud y cuidado personal. Además como parte de los compromisos de tener el apoyo económico deben realizar la limpieza de la comunidad, como parte del compromiso de vivir en un ambiente sano y limpio.

participante identifiqué que los hombres los hacen en casos que tienen que ver con la comunidad y familiares. Sólo algunos pueden hacer las ceremonias de prestigio, como la toma de posesión. Las mujeres usan los ritos para la salud familiar y en el uso de la medicina tradicional, como la preparación de tés o limpias con chichicastle o mala mujer²⁰. El uso de ritos como parte de la medicina tradicional todavía se utiliza, pero a veces no es suficiente ante enfermedades como cáncer u obesidad, cuyo origen viene del consumo de alimentos procesados y los denominados *chatarra*.

Aportaciones económicas o en especie: Se otorgan con la finalidad de agradecer por las bendiciones materiales recibidas. Es un orgullo hacerlo y lo que se recibe es el reconocimiento de las personas de su lugar de origen. Por lo general, las realizan hombres y mujeres migrantes que desean apoyar a su comunidad, aunque también las hacen quienes viven ahí. Las aportaciones en especie son muy diversas: pan, tortilla, ropa, materiales para construcción, comida, recuerdos.

Tierra, territorio y recursos naturales: Es parte fundamental de la comunidad. Existe el respeto por la naturaleza, a la que se le denomina *madre tierra*. Es parte del legado de los antepasados y, por ende, les corresponde cuidarla a todas las personas de la comunidad. Tanto hombres y mujeres pueden poseer una parcela o terreno para vivienda. Se hereda de hombres a hombres y mujeres a mujeres. Una problemática existente es que los predios y parcelas del centro se han dividido tanto que ya no es posible hacerlo más. Las personas prefieren terrenos que estén cerca del centro de la comunidad por los servicios públicos, pero ya no existen terrenos para asentamiento humano dentro de ella. También existen casos en que ciertos grupos de familias no cuentan con terrenos de parcela, pero se les proporciona por medio del barrio al que pertenecen exclusivo para uso y disfrute, sin que esto signifique que son de su propiedad y los puedan heredar. En la lista de padrón de comuneros las mujeres no están incluidas, aunque tengan tierras en posesión. Todavía existe una dualidad en cómo atender los asuntos de las parcelas y terrenos. De manera interna, el alcalde sigue conociendo de los asuntos de apeo y deslinde y de sucesión parcelaria, pero fuera de la comunidad, quienes tratan los asuntos relacionados a la tenencia de la tierra, son el comisariado de bienes comunales y el consejo de vigilancia. El

²⁰ Plantas que se usan para curar un susto, que es la causa de muchas enfermedades de acuerdo con los saberes de la comunidad.

comisariado no conoce de conflictos de tierras, él se dedica a las cuestiones relativas al territorio, al bosque y a los materiales pétreos del río.

Justicia comunitaria: Es la forma en que se regulan los conflictos al interior de la comunidad reconocida por los propios habitantes. Se conforma por el presidente municipal, síndico municipal, alcalde único constitucional, cabildo municipal, consejo de ancianos o caracterizados y, como última instancia, la asamblea general comunitaria. Es el componente más complejo ya que la forma de administración de justicia por parte de los operadores no siempre es lo que se espera. Hay que considerar la capacidad, saberes acumulados, creencias y prejuicios de quien lo lleva a cabo. Muchas veces depende si es hombre o mujer, exautoridad o una persona considerada *problemática*, percepción que se da porque no está de acuerdo con los roles y estereotipos de género. Algunas mujeres consideran que su voz no es escuchada cuando buscan justicia comunitaria ya que se les culpa si son golpeadas por sus parejas, por lo que prefieren el silencio. Si viven violencia sexual optan por no denunciar por temor a ser exhibidas. Existen contados casos en que se hizo justicia a mujeres que denunciaron violencia sexual, pero aún así son señaladas como mentirosas por ciertas personas de la comunidad o las culpan por lo sucedido.

Educación comunitaria: Este componente reproduce los conocimientos y saberes de la comunidad por medio de la oralidad y la observación. Por ejemplo, se aprende cómo realizar una asamblea, el método de elección de los cargos y servicios, los lugares y formas para llevar a cabo los tequios, las fiestas religiosas y las ceremonias tradicionales, dónde se encuentran los lugares sagrados, cómo hacer las aportaciones, el respeto de la naturaleza y la siembra de los cultivos de la región, la administración de la justicia comunitaria, la medicina ancestral y la construcción de casas con adobe y teja. La educación comunitaria ha sido desplazada por la impartida por el Estado. Hombres y mujeres acuden a las escuelas sin restricción alguna. En la comunidad existe educación preescolar, primaria, secundaria y bachillerato. En el caso de la educación comunitaria se hacen diferencias: a los hombres se les forma en los saberes de la vida pública (cargos y servicios, asamblea comunitaria, tequios y justicia comunitaria) y a las mujeres se les forma para los trabajos del hogar (lo privado). Esta exclusión dificulta la incursión de la vida pública comunitaria para las mujeres. Los saberes de ritos y la medicina tradicional se consideran un conocimiento de segunda. Muchas veces las personas de entre 40 años, al contar con estudios mínimos de

secundaria, instruidas dentro de un conocimiento occidental, demeritan los saberes locales. No hay partería ni médicas tradicionales en la comunidad; sólo algunos hombres ejercen la medicina tradicional. Los saberes que las mujeres poseen se van perdiendo porque su voz es poco escuchada, incluso en el ámbito familiar.

Los componentes de los sistemas normativos indígenas se relacionan y vinculan entre sí. Comprenderlo contribuye a identificar en cuál se podría iniciar una acción social que responda a las necesidades locales sin vulnerar las instituciones comunitarias, pero sí cambie las formas asimétricas de relacionarse entre hombres y mujeres.

Capítulo 4. La acción social en comunidades indígenas de Oaxaca

“El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social.”
Pierre Bourdieu (1998)

4.1 La acción social con una perspectiva de género y decolonial

Para una acción social en comunidades indígenas de Oaxaca es imprescindible que se incorpore la perspectiva decolonial y de género. Es buscar nuevas formas de justicia social, sin importar condiciones de género, preferencia política, condición étnica, credo religioso o posición socioeconómica. La acción social debe contar con una visión desde los contextos locales con un enfoque decolonial, pensar en una acción social crítica y descolonizadora de los sistemas del saber y poder en los que han vivido por más de quinientos años (Reyes, 2019, p. 12). Se deben construir marcos epistémicos propios, recuperando los saberes locales de las comunidades que llevan siglos en resistencia frente a la dominación colonial y la urgencia de validar y visibilizar los propios saberes comunitarios.

Una de las dificultades para implementar acción social en comunidades indígenas es pensarlas en clave occidental, es decir, se desea comprender las dinámicas de organización social comunitaria desde una perspectiva hegemónica. Es forzoso decir que las comunidades que se rigen bajo sistemas normativos indígenas tienen instituciones o componentes que se desarrollan bajo una lógica comunitaria, con la premisa fundamental del bien común, aunque sólo sea en el discurso. Estas instituciones o componentes se han abigarrado con prácticas coloniales y ancestrales difíciles de distinguir. Al estar inmersa en comunidades indígenas de Oaxaca, al observar y vivir esta lógica comunitaria, percibí que

tienen un potencial en su organización interna, por ejemplo, la asamblea general, la justicia y la educación comunitaria.

Para identificar las formas de violencia hacia la mujer en una comunidad indígena se debe realizar un análisis con perspectiva de género de cómo se manifiesta dentro de cada componente del SNI y nombrarlas. Para identificar qué prácticas comunitarias son patriarcales ancestrales o coloniales es necesaria la perspectiva decolonial, lo cual implica hacer una arqueología de los saberes, prácticas y formas de organización antes, durante y después de la colonización española.

Indagar es un ejercicio que permite el conocimiento de uno mismo, discernir y valorar lo que se es y lo que se puede llegar a ser. Es necesario desmontar la idea de que los sistemas normativos son puramente indígenas y que no han sido trastocados culturalmente. La importancia radica en que éste el principal argumento para no modificar las prácticas comunitarias que sitúan a las mujeres a situaciones de discriminación e injusticia. Los defensores de este razonamiento consideran que hacerlo destruiría o debilitaría las costumbres ancestrales y, por lo tanto, sería una embestida a la identidad indígena. De acuerdo con el análisis de redes del capítulo dos se observó que en los sistemas normativos de San Juan Tabaá los hombres tienen la centralidad del poder en cargos y servicios (autoridades comunitarias y caracterizados) y en la asamblea general de ciudadanos, componentes importantes porque en ellos se toman las decisiones de la comunidad. El poder centrado en los hombres es un privilegio que favorece las desigualdades en la comunidad y deja sin voz a las mujeres.

Observé que en otras comunidades indígenas de Oaxaca, donde realicé trabajo profesional como abogada, se repite la misma dinámica de centralización del poder de los hombres en los cargos y servicios y en la asamblea comunitaria. La propuesta para hacer acción social en San Juan Tabaá puede ser útil también en otras comunidades.

Los sistemas tienen como principio fundamental el bien común, que considera a las personas (hombres, mujeres, niños, niñas y adolescentes), la tierra y la naturaleza, importante para hacer de las prácticas comunitarias una realidad, pensarse en común con el otro y la otra, escuchar las voces de todos y todas. Otro argumento para no escuchar a las mujeres en una asamblea comunitaria o ejercer cargos comunitarios es la diferencia

corporal. En la observación participante escuché comentarios de hombres que resumo de la siguiente manera: “Las mujeres no tienen la misma capacidad que los hombres para hacer los trabajos pesados que hacemos los hombres. Cuando damos un cargo, ellas no podría hacerlo. Están acostumbradas estar en su casa y sería muy pesado para ellas venir al municipio a hacerlo, ¿quién se quedaría en la casa si ella sale? Sería un desastre obligarlas a atender la casa y los asuntos del municipio”.

Esta narrativa se expresa en una lógica machista porque se dice que si las mujeres quieren participar en una asamblea o en los cargos tendrían una doble carga. No se argumenta, desde la lógica que se pregona, que los cargos se desempeñan en familia. Es decir, si un hombre es nombrado autoridad comunitaria, la esposa debe realizar las actividades en la casa que normalmente hacía el hombre; en consecuencia, si una mujer tiene cargo comunitario, el esposo tendría que hacer el doble rol en la casa la de proveer y cuidar, como lo hace la mujer. Motivada por estas afirmaciones, en una reunión de mujeres indígenas pedí a una de ellas, quien junto con su esposo han desempeñado todos los cargos en su comunidad, que me diera su opinión sobre la afirmación de que las mujeres no tienen la capacidad para realizar un cargo comunitario. Me respondió lo siguiente:

Las mujeres tenemos capacidad para hacer los cargos comunitarios, ¡nosotras podemos! Lo que pasa es que los hombres no aguantarían que nosotras salgamos de nuestras casas porque es mucho sufrimiento, tenemos que trabajar doble y, en muchas ocasiones, soportar ver cómo [ellos] se van con otra mujer, cuando están en el municipio, ¡eso es lo más doloroso! Porque la infidelidad duele, pero hay que aguantarla porque si no, él no podría terminar su cargo y sería una vergüenza como familia, entonces tenemos que aguantarnos. Hoy las mujeres más jóvenes no aguantan mucho y se van luego si no las tratan bien. Esta es la razón por la cual no nos dejan participar, porque no quieren vivir lo mismo que nosotras, tener que encargarse solos de la casa porque nosotras estamos fuera, haciendo un cargo en el municipio (Testimonio de mujer indígena zapoteca, habitante de una comunidad perteneciente al sector zoogocho, 2019).

Si la mujer está enmarcada únicamente en los trabajos de cuidado y no está considerada en todos los componentes de los sistemas normativos indígenas, se le está excluyendo. Es imprescindible que su voz sea escuchada para fortalecer la vida en comunidad. La estratificación colonial contribuyó a que las personas de las comunidades indígenas crearan un nuevo orden social, basado en tareas a beneficio de la colonia que instalaron a los hombres en los trabajos de las minas (lo público) y a las mujeres en el tejido de las telas y los trabajos de cuidado (lo privado) (Martínez, 2016, p. 235). Hace falta analizar desde lo propio las formas de convivencia y cómo se modificaron en la comunidad y en la región desde la llegada de la colonización española.

Los SNI tienen un gran potencial en su principio fundamental del bien común, aunque está diluido dentro de las formas de organización interna y debe ser fortalecido hasta que sea una realidad innegable. Al analizar los componentes con perspectiva de género se pueden lograr cambios con acciones comunitarias en situaciones de discriminación y de injusticia hacia las mujeres. Es importante el diálogo para crear acuerdos internos (Santos, 2015, p. 77). Esta forma de llegar a consensos fortalecería a la población, ya que el bienestar de mujeres, niñas, hombres y niños se aseguraría al estar dentro del modelo de gobierno comunitario, puesto que las soluciones o justicia externa difícilmente se basarán en la realidad y necesidades propias.

4.2 La propuesta de acción social: el diálogo intercomunitario

En las comunidades indígenas existe una práctica recurrente que utilizan para resolver un problema complejo, un conflicto o para hacer justicia conocida como *acuerdos internos*: al no encontrar una solución en una primera instancia (autoridad comunitaria o caracterizados) el asunto se turna a la asamblea general de ciudadanos. La determinación que se realiza tiene obligatoriedad si es dictada para una persona o para la colectividad. Estos acuerdos internos son posibles si la autoridad convoca a asamblea comunitaria y lo trata como un asunto relevante. Ésta sería una primera dificultad para colocar un punto sobre las mujeres, ya que no se considera importante hacerlo.

Desde la perspectiva del bien común y una cultura de paz es posible escuchar las voces de hombres, mujeres, jóvenes, adultos mayores y niñez en comunidades que se rigen bajo SNI en Oaxaca. En San Juan Tabaá se puede iniciar atendiendo las dos problemáticas que se identificaron en el diagnóstico sobre la situación de violencia de las mujeres, que fueron el acceso a la justicia comunitaria y la pérdida de valores comunitarios.

Instituir estos diálogos internos posibilitan la recuperación de la identidad cultural construida en tiempos ancestrales, como lo llaman los habitantes de la comunidad, velados por el transcurrir del tiempo y la colonización, donde la mujer jugaba un papel preponderante de fuerza y respeto que perdió con el paso del tiempo. Se busca incluir las voces de mujeres, juventudes y niñez en las decisiones comunitarias. Las conductas que son precisas cambiar en San Juan Tabaá son la exclusión de las mujeres en la participación de los asuntos comunitarios, la naturalización del maltrato, el pensamiento machista que coloca a la mujer como una persona inferior en relación al hombre, la exclusión de los jóvenes en las decisiones comunitarias, además de crear procedimientos comunitarios para atender conflictos por posesión de tierra y la pérdida de los valores comunitarios, entre otros.

Además, el diálogo impulsará el resurgimiento de la educación comunitaria como un pilar fundamental para la reproducción y producción de principios, valores y saberes comunitarios que, como producto de la colonización, se ha enmarcado exclusivamente en el ámbito familiar. La sobrevaloración de la educación formal del Estado-nación ha permitido que lo propio pase a un segundo plano. Ésta es una de las causas que generó la pérdida de los principios, valores y saberes comunitarios, al sustituirlos por los de una educación occidentalizada.

La propuesta es compleja, pues significa captar la esencia del principio de bien común como fundamental para la vida comunitaria, pasando de lo individual a lo colectivo. Estos componentes tienen el potencial de cambiar conductas culturalmente socializadas. La justicia comunitaria regula el comportamiento al interior de la comunidad; la educación comunitaria reproduce principios, valores y saberes propios. Al converger en los demás componentes del sistema normativo indígena influirán en los cambios necesarios para construir una cultura de paz y no violencia, en particular hacia las mujeres.

4.3 La justicia comunitaria

Es la forma en que los operadores de justicia de las comunidades indígenas resuelven las controversias generadas por conflictos, desde sus propias formas y procedimientos. Ardila la describe de la siguiente manera:

Por justicia comunitaria se entiende un conjunto de instancias y procedimientos mediante los cuales, para situaciones de controversia, se regulan los comportamientos legítimos a partir de normas propias de una comunidad o contexto cultural específico. Es administración de justicia desde la comunidad, a partir de sus propias reglas y principios. Es administración de justicia en tanto se desenvuelve en el ámbito de la regulación social: actúa sobre referentes normativos que la preceden y produce mandatos en los conflictos específicos. Es comunitaria en tanto su capacidad regulatoria deriva de dinámicas de identidad y pertenencia, tal sentimiento puede ser ocasionado por afectos o tradición (2008, p. 3).

La justicia comunitaria busca darle solución a un conflicto con la finalidad de que regrese la estabilidad. Cuando una autoridad comunitaria administra justicia tiene la convicción de que se involucra también a la comunidad, por las relaciones de parentesco existentes. Es de suma importancia disminuir los efectos negativos de una mala administración de justicia. Fortalecer la justicia comunitaria con la perspectiva de género ayudará a mejorar las condiciones de vida.

En algún momento las autoridades de San Juan Tabaá intentaron encontrar justicia con las instituciones del estado, como el agente del ministerio público y los jueces mixtos. La decepción llegó al darse cuenta que era un sistema de justicia que no conocían (y que hasta la fecha no comprenden) y a los obstáculos de lengua, distancia y recursos económicos, aunado a la corrupción del sistema de justicia estatal.

El testimonio de una autoridad municipal en la memoria del proceso de capacitación sobre los derechos de las mujeres en 2015 en San Juan Tabaá dice sobre el acceso a la justicia estatal:

...turnarlo a otra instancia, pero también sabemos que hay corrupción. En vez de que se castigue, al contrario, el ministerio público lo pone en libertad de inmediato. Más tardamos en trasladarlo a Villa Alta ante el ministerio público. En cuestión de minutos lo ponen en libertad. Entonces, nosotros, como autoridades, perdemos credibilidad ante nuestra comunidad. Mejor consideramos que se castigue conforme a nuestro sistema normativo (SAI-Oxfam México, 2016, p. 42).

La justicia del estado no es una opción viable dentro de una comunidad indígena. Presenta aún mayores obstáculos que la justicia comunitaria, por lo que es improrrogable fortalecerla mediante una perspectiva de género. Las mujeres indígenas de otros lugares han intentado hacerlo, pero lo cierto es que no sólo es un asunto de las mujeres, es un asunto comunitario. Son importantes la crítica y cuestionamiento de cómo se imparte, es repensar de una manera diferente las relaciones de género, sus deberes y obligaciones como mujeres indígenas, sin por ello renegar de su cultura (Sierra, 2009, p. 78).

4.4 Los operadores de la justicia comunitaria en San Juan Tabaá

El cabildo municipal, que es una figura colonial, tiene el control de la justicia comunitaria. Si bien la estructura es diferente a la forma de organización que ancestralmente existía, también es cierto que los principios de la comunidad están dentro de ella. Édgar Ardila lo apunta de la siguiente manera:

Al igual que la de figura de los jueces, el cabildo también fue una institución colonial que buscó sobreponerse a las instituciones propias de los pueblos existentes en el territorio, como una herramienta de homogenización y de control. Tras siglos de

aluvión cultural, hoy constituyen para muchos pueblos indígenas del continente el vértice de una estructura sincrética de autoridades desde los cuales reivindican sus derechos ancestrales, promueven un proyecto incluyente y sostenible de nación, resisten al capitalismo y al poscolonialismo. El formato ibérico se ha transformado gracias a las dinámicas locales. Obviamente, lo mismo que los jueces de paz, en manos de los comuneros, los cabildos llegaron a ser algo muy diferente de lo que se buscaba cuando se les implantó. Cobraron un sentido particular en tanto se convirtieron en herramienta para atender las necesidades, en la medida en que sus propios saberes contribuyeron a redefinirla y a enriquecerla y cuando fueron los vectores locales los que le imprimieron su direccionamiento (Ardila, 2016, p. 373).

En San Juan Tabaá, los operadores de la justicia comunitaria se desglosan así:

Presidente municipal: Es quien conoce de los conflictos comunitarios. Si a su consideración el asunto amerita la intervención del consejo de ancianos, lo convoca. También es el único que puede convocar a sesión de cabildo y al consejo de ancianos a petición del síndico y de los regidores.

Síndico municipal: Esta autoridad conoce de asuntos que afectan de manera individual a la persona, como robos, lesiones, riñas, accidentes, problemas familiares o de manera colectiva por incumplimiento de las responsabilidades comunitarias, como faltas a los tequios, a la asamblea comunitaria o del cumplimiento de un cargo o servicio. Funge como el enlace con autoridades de comunidades vecinas para resolver algún asunto que involucre personas de ambas comunidades.

Alcalde único constitucional: Conoce de los conflictos por colindancias, del apeo y deslinde de terrenos y la sucesión de bienes. Celebra contratos de compra venta, así como inconformidades por su incumplimiento. Esta figura se considera como la de mayor jerarquía en la toma de decisiones dentro del cabildo municipal, ya que quien desempeña este cargo ha realizado todos los cargos civiles, por lo que posee experiencia y sabiduría.

Cabildo municipal: Está compuesto por el presidente, síndico, alcalde y regidores. Conocen de los asuntos que han tomado relevancia por su complejidad y que no ha sido

posible encontrarles solución. De manera colegiada buscan encontrar solución al conflicto, sobre todo porque afecta los intereses o la estabilidad comunitaria.

Consejo de ancianos o caracterizados: Está integrado por hombres que han desempeñado los cargos civiles, agrarios y religiosos. Representa la sabiduría y experiencia acumulada, lo cual los enviste de poder y reconocimiento por parte de la comunidad. A esta instancia se llega cuando el cabildo no logra resolver el conflicto y es necesario de sus saberes para que den opciones de solución o, en su caso, sugieran que se turne a la asamblea comunitaria.

Asamblea general comunitaria: La conforman hombres considerados ciudadanos activos. En ella se turnan los asuntos de mayor relevancia y complejidad que no haya sido posible resolver. Al ser sesionada en asamblea, la resolución que surja es inapelable para las partes en conflicto. Es la última instancia dentro de la comunidad. Por lo regular, las personas no esperan llegar hasta este punto porque implica comparecer frente a la asamblea, exponer de manera general el conflicto y cómo fue atendido ante las instancias anteriores. Después de escuchar los argumentos de todos los involucrados viene el análisis y debate de los asambleístas. Estos pueden confirmar la propuesta de solución del consejo de ancianos o dar otra solución, inapelable para la comunidad. Esta resolución se valida mediante la confirmación de los asambleístas levantando la mano, que demuestra que la decisión se tomó en consenso.

La trascendencia de la perspectiva de género en la justicia comunitaria radica en que tiene una mirada androcéntrica, centrada desde el punto de vista masculino, porque únicamente los hombres son los operadores de la justicia comunitaria, lo cual le resta voz a la sabiduría de las mujeres, aunque también formen parte de la comunidad.

El proceso de incidir en un campo tan particular como lo es la justicia indígena, espacio masculino por excelencia, no ha sido fácil porque implica intervenir en las maneras tradicionales de resolver los conflictos y en el ejercicio de la autoridad y, por tanto, en sus procedimientos y en los sistemas normativos. Tal es el sentido de los acuerdos que caracterizan la justicia comunitaria basados en la conciliación: en muchas ocasiones, en aras de llegar a un acuerdo, se violentan los derechos de las mujeres, ya

que se tiende a reproducir jerarquías de género cuando, por ejemplo, una mujer que sufre violencia doméstica se ve obligada a regresar con el esposo bajo el simple compromiso de que “ya se portará bien”; o tiene que aceptar que la suegra se quede con el hijo cuando la pareja decide separarse y con ellos se separa también a los hijos (Sierra, 2009, p. 80).

El ejemplo de Sierra se repite en las comunidades indígenas de Oaxaca. De ahí nace la importancia de la perspectiva de género en la justicia comunitaria y en cada uno de los componentes de los sistemas normativos, para incluir la voz de las mujeres que ha sido negada. Paredes y Guzmán afirman que es necesario que los hombres entiendan que el mundo es par, son dos que tienen el mismo valor, son diferentes que valen lo mismo (2014, p. 32bis), es ser escuchadas y participar en el lugar que habitan: la comunidad.

4.5 La educación comunitaria

El diálogo al interior de la comunidad recupera y fortalece la educación comunitaria, da voz sin excluir a nadie, para otorgar valor a los saberes locales que se han excluido por los saberes hegemónicos. Convocar a las personas que integran la comunidad a iniciar diálogos y reflexiones intercomunitarios con una perspectiva de género y decolonial fortalecerá los sistemas normativos indígenas. La intención es analizar la cotidianidad de la vida comunitaria en un diálogo reflexivo conjunto. La perspectiva de género ayudará a identificar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, relaciones asimétricas que producen injusticias y afectan a las mujeres. Es tomar en cuenta al otro, como otro, desplazándome en que el otro me recibe, me interpela (Mignolio, 2002, p. 222). Se trata de un diálogo entre hombres y mujeres, donde ambas voces se escuchen, que puedan cuestionar su realidad, buscando el beneficio mutuo. Crear un mundo donde estén todos y todas, crear formas y alternativas distintas, hacer un paradigma otro, un pensamiento crítico, analítico y utopístico, sin ello la acción social es ciega, sin ética, sin esperanza (Sánchez, 2019).

Los jóvenes que participaron en los talleres sobre derechos humanos de las mujeres refirieron lo siguiente en plenaria: “los adultos nos callan cuando queremos opinar en una asamblea”, “los adultos no escuchan a la juventud porque consideran que no tenemos la experiencia para opinar”. Existe una brecha de incomunicación que limita la relación entre generaciones. Esto provoca que los jóvenes se sientan excluidos de su propia comunidad. Lo interesante es escuchar de los adultos que los jóvenes no respetan a los mayores y que están perdiendo los valores comunitarios. Es apremiante retomar la educación comunitaria como un espacio donde la oralidad dé paso a los diálogos en la comunidad de San Juan Tabaá. Los jóvenes no son ajenos a su forma de organización interna, pero no están de acuerdo con las formas en que se practican. A continuación se resume cómo los jóvenes ven la vida en la comunidad:

Asamblea

Fortalezas: Todos los ciudadanos tienen la oportunidad de participar. Las decisiones se toman en colectividad.

Debilidades: A veces se toman malas decisiones; aunque no todos estén de acuerdo, lo aceptan por miedo a opinar. Las mujeres no participan.

Propuestas: Dar cada uno su propuesta, no quedarse callados. Que las mujeres tengan participación para no perder los usos y costumbres.

Cargos y servicios

Fortalezas: Se dan de manera gratuita. Las autoridades velan por el bienestar de la comunidad. Los jóvenes adquieren responsabilidad al participar.

Debilidades: Eligen personas por envidia o maldad porque opinan en la asamblea o para afectarles. Las mujeres no participan en todos los cargos y servicios, les quita tiempo para atender asuntos personales.

Propuestas: Disminuir los cargos. Incluir la participación de las mujeres y que tengan cargos justos. Elegir a quien tenga la capacidad; analizar sus antecedentes, si es borracho o desobligado.

Fiestas

Fortalezas: Costumbres que se deben mantener para preservar la identidad, organización y convivencia comunitaria.

Debilidades: La venta excesiva de alcohol genera violencia y accidentes. Los jóvenes abusan del alcohol.

Propuestas: Más participación de los jóvenes en eventos culturales y deportivos. Prohibir la venta y consumo de alcohol en las fiestas. Prohibir la venta de alcohol a menores de edad.

Aportaciones económicas

Fortalezas: La comunidad lo hace de manera voluntaria. Cubren los gastos que implica participar en la danza y la música. Las mesas directivas apoyan económicamente. Las personas de la comunidad apoyan con alimentos.

Debilidades: Existen personas que no cooperan. Prioridad en obras y no en los jóvenes.

Propuestas: Generar incentivos para que todos cooperen. Apoyar a los jóvenes para desarrollar sus habilidades (danzas, deportes, música y talleres).

Tequio

Fortalezas: Se han logrado servicios públicos. Están limpios los caminos. La comunidad está limpia por el tequio de las mujeres en las calles.

Debilidades: Los jóvenes ya no quieren dar tequio. A veces no hay justicia porque a los más jóvenes les asignan trabajos muy pesados como una forma de castigo por no estudiar. Los jóvenes que no quieren ir al tequio se endeudan por las multas de inasistencias.

Propuestas: Trabajo equitativo. Que ya no participen los ancianos porque son trabajos muy pesados. No poner trabajos que un joven no pueda realizar. Quienes no participen en tequios realicen otras actividades, no sólo poner multas.

Tierra y territorio

Fortalezas: Cuidar y defender las tierras para que no caigan en manos de empresas extranjeras. Cuidan la tierra porque se la heredan. Cada familia tiene sus tierras para cultivar sus alimentos. Es patrimonio de la comunidad y no de empresas ni partidos políticos.

Debilidades: Interviene derechos humanos amenazando a las autoridades cuando hay problemas por tierra. Sólo heredan a los hombres en ocasiones. Se reparten de manera desigual los terrenos y surgen problemas.

Propuestas: Que hereden tanto hombres como mujeres. Repartir de igual manera a hijos e hijas (SAI-Oxfam México, 2016, pp. 50-54).

Los jóvenes no están perdiendo los valores comunitarios, lo que hacen es cuestionar y criticar las relaciones de poder, injusticia y desigualdades que viven. Ellos son los próximos encargados de continuar preservando la forma de organización interna, pero necesitan ser escuchados, al igual que las mujeres, para ser más fuerte como comunidad.

Los conflictos en la comunidad son diversos: violencia por razón de género, brecha de comunicación entre jóvenes y adultos, conflictos agrarios internos, falta de acceso efectivo a la justicia estatal o comunitaria, embarazos adolescentes, abuso de drogas y alcohol, corrupción y robos. Los conflictos, desde la percepción de algunas personas, ocurren por falta de diálogo. Una autoridad lo refirió así:

También no estamos preparados para tener familia. Los hijos ya no respetan a sus padres. Hace aproximadamente una semana encarcelé a un joven. Al ponerlo en libertad le pedí que pasara a la oficina de la sindicatura. Platiqué amablemente con él diciéndole que se comportara bien. Es un joven que tiene una vida por delante, le dije que algún día tendrá una familia y sería triste que él esté en la cárcel por su comportamiento y su familia necesitando de él. Estaba a punto de llorar. Entonces reflexioné que la gente que comete faltas es porque tiene un problema y no le encuentra solución. Eso hace que su conducta sea antisocial, por lo tanto, los problemas no se solucionan mediante cárcel, sino escuchando a las personas y aconsejándoles (SAI-Oxfam México, 2016, p. 42).

Es importante utilizar el diálogo para resolver conflictos y tejer acciones comunitarias que ayuden a disminuir los efectos negativos, que en muchas ocasiones termina con uso de violencia. La solución no es el castigo ni que un agente externo intervenga, sino que debe venir de la propia comunidad y desde la lógica de su propio sistema normativo. Sobre la intervención de agentes externos un caracterizado comenta:

Las comunidades viven una crisis respecto a sus sistemas normativos, por la intervención de agentes externos a la comunidad, que aconsejan a las personas a no respetar las determinaciones comunitarias. Por ejemplo, los abogados, las organizaciones civiles y políticas, que en vez de orientar a las personas de las comunidades para resolver los conflictos con sus autoridades, que están investidas de poder, porque la asamblea se las otorgó al elegirlos. Estos agentes externos les dicen que no tenemos ninguna autoridad, que no servimos, que sólo el Estado debe conocer y resolver los asuntos de la justicia (Hombre caracterizado de San Juan Tabaá, hablante de lengua zapoteca, 2017).

Se advierte la necesidad de buscar también el diálogo con los agentes externos y operadores de justicia del Estado, un diálogo horizontal, sin discriminación del SNI frente al sistema de justicia estatal, pues son diferentes, mas no inferior ni superior.

El diálogo intercomunitario debe ser un ejercicio de crítica y reflexión sobre la vida en comunidad para ayudar a construir una cultura de paz²¹ donde la violencia no sea la herramienta para resolver los conflictos y se privilegie la continuidad del principio del bien común. Lograr su implementación contribuirá al fortalecimiento de cada componente de los sistemas normativos indígenas; a recuperar la educación comunitaria mediante la oralidad y saberes locales, y mejorar la justicia comunitaria al construirse desde todas las voces.

²¹ La paz es algo más que la ausencia de guerra. Se relaciona con la superación, reducción o evitación de todo tipo de violencias, físicas, culturales y estructurales, y con la capacidad y habilidad para transformar los conflictos, para que, en vez de tener una expresión violenta y destructiva, las situaciones de conflicto sean oportunidades creativas de encuentro, comunicación, cambio, adaptación e intercambio. Este nuevo enfoque es el que persigue la cultura de paz, o cultura para la paz, si se entiende como un proceso que, en primera instancia, habrá de transformar la cultura de la violencia tan presente en la sociedad.

Capítulo 5. El camino recorrido para alcanzar la profesionalización en la acción social

“Lo diverso no es necesariamente desunido, lo unificado no es necesariamente uniforme, lo igual no es necesariamente idéntico, lo diferente no es necesariamente inferior o superior”.
Boaventura de Sousa Santos (2012)

5.1 La importancia de fungir como traductora jurídica entre la justicia comunitaria y del Estado

Para las autoridades comunitarias de San Juan Tabaá fue necesario recibir, en 2015, asesoría jurídica sobre los derechos de los pueblos y comunidades indígenas para hacerlos valer ante las instancias del Estado. Ciertas personas no respetaban las determinaciones de las autoridades ni cumplían con sus obligaciones (acudir a los tequios y a las asambleas comunitarias). Los habitantes de la comunidad consideraban estos actos como una burla, porque, además de no cumplir con sus responsabilidades, las denunciaron ante el agente del ministerio público por el delito de abuso de autoridad y presentaron demandas de amparo contra las autoridades, por lo tanto, se sentían intocables.

Surge así la necesidad de fungir como traductora jurídica, explicando la forma en que los sistemas normativos indígenas tienen validez en ordenamientos legales y cómo opera el sistema de justicia estatal, así como las diferencias con la justicia comunitaria. Estas dos visiones en la forma de actuar de los operadores de justicia provocaron tensiones que de no gestionarse de manera adecuada tendrían consecuencias fatales, como linchamientos o expulsión de la comunidad de las personas inconformes. Resolver conflictos internos entre las autoridades y los habitantes se volvió una necesidad apremiante cuando los SNI ya no fueron suficientes. Fue visible la importancia de tomar en cuenta los derechos de pueblos y comunidades indígenas, su cosmovisión del mundo y la justicia en relación con el Estado.

Algunas autoridades comunitarias no comprendían la forma de administrar justicia del Estado y, mucho menos, la finalidad de los derechos humanos: “los derechos humanos

son útiles para defender a las personas que cometen delitos y quieren impunidad en sus acciones” (Testimonio de hombre hablante de lengua zapoteca, autoridad de San Juan Tabaá, 2015).

De esta manera, las asesorías y el acompañamiento legal cobran relevancia al convertirme en traductora de la norma comunitaria a la estatal, y también en mediadora al priorizar la solución por medio de la justicia comunitaria, más que aplicar la ley de acuerdo con las normas del estado.

5.2 Porqué del trabajo en los derechos humanos de las mujeres

La inquietud de trabajar el tema de los derechos de las mujeres en la comunidad fue por la tensión entre éstos y la justicia comunitaria. Las autoridades decían que las mujeres presentaron quejas ante la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca (DDHPO) propiciado por el desacuerdo con las determinaciones de las autoridades comunitarias en la resolución de un conflicto familiar o de otra índole. Esta situación generó desconcierto en las autoridades, no comprendían la existencia de derechos humanos de las mujeres. Se preguntaron por qué era necesaria esta distinción en el sistema de justicia del estado. En ese momento creí conveniente abordar el tema de los derechos humanos en general y los derechos humanos de los pueblos y de las mujeres en particular, lo cual significó una oportunidad para dar a conocer la importancia de estos últimos, en específico.

Además, existían dudas acerca del concepto legal de *violencia intrafamiliar*²² y sus implicaciones jurídicas. Para las autoridades operadoras de la justicia comunitaria fue importante conocer y comprenderlo. En el sistema normativo de San Juan Tabaá se define de la siguiente manera en los artículos transitorios:

Artículo 10.- La violencia doméstica o intrafamiliar es un modelo de conductas aprendidas coercitivas que involucran abuso físico o la amenaza de abuso físico, también puede incluir abuso psicológico repetido, ataque sexual, aislamiento social

²² En la actualidad se denomina penalmente *violencia familiar*.

progresivo, castigo, intimidación y/o coerción económica (San Juan Tabaá, 2011, p. 17).

En el sistema normativo se considera a la familia como base de toda sociedad, por lo tanto, protege la integridad de la misma. En el caso de existir violencia intrafamiliar se espera que si es una situación visible ante los ojos de la comunidad (esto es, que los menores o la mujer sean abusados física o psicológicamente y que por temor a represalias no se atrevan a denunciar), la autoridad municipal debe intervenir sin necesidad de que exista denuncia previa por considerarlo un asunto de interés público. En el SNI describen la forma en que será llevado el asunto ante la autoridad municipal:

Las partes, en un conflicto intrafamiliar, serán citadas a comparecer ante el síndico municipal para declarar sobre los hechos, y dependiendo de la gravedad serán sancionados y/o advertidos que en caso de reincidencia tendrán sanciones más severas, si fuere una situación que por sus características no deba ser resuelto por la autoridad local, será consignado a la Agencia del Ministerio Público más cercano. En caso de ser citados, la parte que se niegue a comparecer ya sea la afectada y/o el agresor, serán sancionados económicamente hasta por cinco salarios mínimos vigentes en la región por desobediencia a un mandato de autoridad competente, y/o se les hará comparecer por medio de la fuerza municipal (San Juan Tabaá, 2011, p. 17).

Si bien el sistema normativo sanciona la violencia familiar, también es cierto que las autoridades encargadas de la impartición de justicia comunitaria no cuentan con elementos teórico-prácticos para juzgar con perspectiva de género. Esto debilita su forma de administrar justicia y, por consecuencia, su sistema normativo. Cuando las mujeres presentaron quejas en la DDHPO querían comprender por qué en ocasiones se les acusaba de machistas y de falta de sensibilidad en los temas de mujeres. Lo cierto fue que las autoridades actuaron conforme a la experiencia de vida y de buena fe y reconocieron la necesidad y la importancia de capacitarse en estos temas para evitar más quejas y denuncias. Las autoridades comunitarias en 2015 gestionaron con Oxfam-México y la

Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI) de Oaxaca los recursos necesarios para realizar las capacitaciones de los temas ya descritos. En estas actividades las autoridades comunitarias (grupo focal) reflexionaron sobre la violencia hacia la mujer y concluyeron lo siguiente:

No sólo la violencia contra las mujeres repercute a las familias que lo viven, también afectan a la comunidad; las niñas y niños que ven la violencia en casa la reproducen con las personas de la comunidad. Vemos que se ha incrementado el consumo de alcohol y droga en los jóvenes del bachillerato y secundaria y vemos que es consecuencia de los problemas que existen en sus hogares. Además, se están perdiendo los valores comunitarios como la unidad, la organización comunitaria, el compromiso comunitario, el respeto, la conciencia comunitaria, la espiritualidad y el respeto a la madre tierra. Son valores que en la comunidad los más jóvenes y niños han perdido (Testimonio de autoridad municipal de San Juan Tabaá, hablante de lengua zapoteca, 2015).

Las autoridades también manifestaron haber notado el incremento de la violencia familiar en los matrimonios jóvenes, quienes imitan lo que ven en las redes sociales o en la televisión por cable, sin medir las consecuencias psicoemocionales y físicas.

La niñez y la juventud ya no demuestran respeto por sus progenitores, ni por las autoridades comunitarias, a quienes insultan o se burlan si son corregidos de alguna conducta inadecuada. Así es como vemos que los valores comunitarios se están debilitando, ya no hay respeto a los mayores. Los matrimonios más jóvenes ya son diferentes, se golpean de forma muy salvaje, ha aumentado la infidelidad por el uso del WhatsApp y el Facebook, incluso hay casos en que se hacen grabaciones de las agresiones y se sube en las redes sociales. Es necesario que se continúe con estas capacitaciones para que sepamos cómo actuar, porque muchas veces, cuando queremos intervenir en asuntos familiares, nos amenazan con presentar denuncia contra nosotros por abuso de autoridad (Testimonio de autoridad municipal de San Juan Tabaá, hablante de lengua zapoteca, 2015).

Tras estas reflexiones expresaron la necesidad de continuar con más capacitaciones para aprender más y fortalecer los conocimientos adquiridos, con el fin de mejorar la administración de justicia comunitaria y resolver los conflictos de manera eficaz. En 2017 las autoridades comunitarias buscan auspicio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), para realizar el diagnóstico sobre la situación de violencia de las mujeres en San Juan Tabaá, con el propósito de actuar de manera eficaz para disminuir estos casos.

Para el diagnóstico se elaboraron preguntas semiestructuradas, tomando en consideración los ámbitos familiar, comunitario e institucional. La población objetivo fue de mujeres y hombres mayores de edad, y dos grupos focales: las autoridades comunitarias y ciudadanos caracterizados. Esta selección de participantes generó datos muy interesantes, pues en ellos se reflejó la violencia hacia la mujer y la violencia estructural que existe en la comunidad. Los tipos de violencia que se nombraron fueron física, psicológica, económica y patrimonial, que viven tanto mujeres como adultos mayores, niñez y adolescentes. En las entrevistas se hizo mención constante de conflictos como tenencia de la tierra, peleas entre habitantes (hombres alcoholizados, entre madres de familia en las escuelas, entre mujeres jóvenes), drogadicción y alcoholismo, violencia familiar (golpes a los padres que son adultos mayores, a las mujeres y entre mujeres, infidelidades de hombres y mujeres), robos a las casas, accidentes y delitos por el consumo excesivo de alcohol y droga en hombres y mujeres jóvenes.

Los resultados evidenciaron la necesidad de abordar el tema en cuestión y atender los diferentes conflictos identificados. El contexto descrito provocó una ruptura en la forma de intervención jurídica que estimuló la profesionalización. Los conocimientos en derecho y facilitación ya no fueron suficientes para el acompañamiento a San Juan Tabaá y otras comunidades indígenas de Oaxaca, lo que me hizo buscar opciones académicas para cubrir las necesidades de conocimientos especializados.

Para complementar los datos obtenidos del diagnóstico se utilizaron otros métodos de análisis, como las notas de campo y la observación participante (Rekalde, Vizcarra y Macazaga, 2014, p. 208), que dan cuenta de la existencia de otros conflictos, por ejemplo, los aumentos de robos de quienes tienen adicción de alcohol y drogas; del embarazo en

adolescentes y la promiscuidad en el ejercicio de su sexualidad; de la corrupción al disponer de recursos económicos públicos; del consumo de alimentos chatarra y procesados; de obesidad en la infancia; el no acceso de la justicia estatal o comunitaria y pérdida de la lengua materna en la niñez.

5.3 El giro del trabajo hacia la investigación acción participativa (IAP)

El trabajo da un giro desde la perspectiva de la investigación acción participativa porque era necesario crear enfoques dialógicos-participativos como nueva ruta para un conocimiento de-colonial, crítico, emancipador, y para coadyuvar a la construcción de acciones junto con el colectivo (Jiménez, 2019, p. 90). Desde la IAP se plantea la necesidad de partir de un diálogo, por medio del cual los participantes involucrados, investigadores y personas inmersas en el cotidiano donde se va actuar, van a cuestionar su realidad concreta buscando una mejor comprensión sobre los problemas centrales por ellos elegidos, actuando en propuestas conjuntas y persiguiendo su resolución, desde sus orígenes y posibles soluciones (Oliveira y Waldenez, 2010, p. 1). Para lograrlo es necesario sistematizar y analizar desde los hechos localmente situados.

Fue necesario hacer un alto para recopilar los datos y sistematizarlos; después, analizarlos desde una perspectiva de la IAP, utilizando elementos de las metodologías cualitativas como la etnografía y la autobiografía (Pujadas, 2000, pp. 127-129). Este ejercicio recogió datos descriptivos de conductas y palabras de las personas que son parte de la investigación (Taylor y Bogdan, 1994, p. 5), lo cual dio valor a la información que, desde otras perspectivas, no puede ser considerada como una fuente de conocimiento científico, porque se piensa que la información que emana de las subjetividades de las personas carece de valor científico, pero que desde la IAP toma relevancia.

La perspectiva obtenida de la maestría en acción social en contextos globales significó una autoevaluación, mirar la posibilidad o no de proseguir. Si bien es cierto, en el trabajo desempeñado nunca impuse mi postura, el propósito en cada intervención y acompañamiento jurídico fue que las personas decidieran las opciones a partir de la información que les proporcionaba. Pero tampoco se realizó con una postura metodológica

clara. Con la IAP fue necesario mirar a las personas de la comunidad como sujetos y no como objetos de estudio, es decir, dialogar, descubrir y analizar la realidad de la comunidad. En palabras de Jiménez Naranjo, “se debe construir el diálogo-participativo con las personas de la comunidad, para construir nuevas rutas para una construcción de conocimiento de-colonial, crítico y emancipador” (2019, p. 90).

Un diálogo horizontal donde la profesionista y la comunidad aprenden mutuamente, construyendo juntos las acciones a seguir. Hacer este análisis decolonial, crítico y emancipador necesita forzosamente el estudio de las relaciones de poder, el cual debe evitar estas tres consideraciones, hechas por Juan Carlos Sánchez, para lograr el diálogo intercomunitario:

1.-Quién puede hablar o el estatus que tienen las personas en el orden del saber para tener la competencia o la especialidad para poder enunciar algo en el discurso. 2.- Cómo se puede hablar, lo cual indica los términos en los cuales es posible hacer el discurso. Este régimen de la palabra determinará, sin que los actores sociales seamos conscientes de esta imposición sutil, silenciosa y gradual, 3.- sobre qué temas se puede hablar, lo cual se refiere a los diversos enfoques que empleamos para darle inteligibilidad a los conceptos. Son también los tópicos universales desde los cuales es posible abordar el estudio de las cosas, las cuales capturan y anulan conceptualmente y discursivamente otras formas de conocer (2019, p. 64).

El reto es lograr un diálogo intercomunitario donde hablen quienes no han tenido la oportunidad de hacerlo: hombres jóvenes, niñez y mujeres. Esto rompería con el segundo punto que expone Sánchez, *cómo se puede hablar*. Se considera que no se les da voz porque no saben de los asuntos importantes de la comunidad, no saben expresarse ante un público; por adición, se eliminaría el tercer punto, *sobre qué temas hablar*, permitir que en el diálogo estén todos los grupos representados será el pretexto para colocar temas que le suceden a mujeres, jóvenes y niñez; sería tener un diálogo intercomunitario donde de verdad se privilegie el bien común y se haga realidad el ejercicio de la comunalidad.

El análisis de las redes sociales dentro de la comunidad permitió identificar que la centralidad del poder se encuentra en tres actores principales: autoridades comunitarias, los caracterizados y asamblea comunitaria. En estos tres grupos sólo participan los hombres, quienes son los autorizados para opinar, excluyendo a otros grupos como las mujeres, juventudes y niñez. El panorama de los grupos y las personas que influyen dentro de la comunidad muestra las relaciones de poder y las desigualdades que impactan en la vida individual y comunitaria. En la acción social existe siempre un posicionamiento político y ético, lo que significa no ser neutral, siempre estar acompañados y acompañadas de un bagaje de experiencias de vida personales y profesionales que tengan impacto en la forma de realizar la acción social.

Cuando trabajo con un grupo de personas no dejo de ser lo que soy para ser profesional. Siempre están presentes mis saberes, habilidades, valores cívicos y morales, lo cual significa también reconocer mis debilidades y fortalezas para asumir una responsabilidad al respecto. Si bien desde la IAP el trabajo es dialógico y participativo, es claro que desde mi posicionamiento político y ético no puedo permanecer neutral ante la desigualdad que se hace evidente pero que, desde la perspectiva de la decolonialidad, me permitió encontrar respuestas críticas del porqué de las contradicciones de la vida en las comunidades indígenas de Oaxaca.

El concepto *decolonialidad* me ayuda a posicionarme de manera crítica a las formas de organización interna de las comunidades indígenas, a cuestionar lo aprendido en la universidad y cómo ejerzo la profesión de abogada. Todo lo aprendido en la escuela tiene únicamente la visión de un conocimiento hegemónico eurocéntrico y colonial. Los discursos y narrativas están elaborados para favorecer esta hegemonía y muchas veces somos inconscientes al reproducirlas por haberlas normalizado y naturalizado. Esto cambia el curso de mi trabajo profesional en la comunidad, hace que me detenga a reflexionar con sinceridad los aportes y tropiezos de mi intervención, pero también me permite darle valor a la información producida a lo largo de los años en San Juan Tabaá.

La sistematización y análisis de la información que plasmé en este documento queda pendiente de presentar a las personas de la comunidad con las que interactué como

parte del ejercicio dialógico y participativo. Esta acción no tiene relevancia con otras metodologías, pero en la IAP son importantes para las personas que participaron.

5.4 Fortalezas, debilidades y oportunidades del aprendizaje en la maestría

La mejora del trabajo en las comunidades fue un ejercicio para reconocer debilidades. La maestría en Acción social en contextos globales me permitió la oportunidad de mejorar mis habilidades, destrezas y aumentar el conocimiento. Lo interesante es el énfasis que le da a la acción social de no provocar conflictos mayores al pretender resolver los existentes, algo bastante atractivo para quien, como yo, trabaja con conflictos. Además, como parte del intercambio académico, tuve nuevas experiencias al vivir en Berlín, Alemania, y visitar Madrid, España. No fue fácil viajar de Oaxaca, México, a otro espacio, porque implicó incorporarse a otra forma de vida, nuevos aprendizajes y con esto reconocer debilidades como no hablar el otro idioma, carencias como las económicas y de socialización, pero también me dieron la oportunidad de implementar estrategias para superarlas como la tecnología y el capital social de personas cercanas.

Para ingresar a la maestría presenté el trabajo realizado en la comunidad de San Juan Tabaá, con respaldo de la autoridad municipal de 2017. Durante mis clases también fui asesora jurídica de las autoridades municipales de mi comunidad de origen, Santo Domingo Tepuxtepec. Así que tenía suficiente campo y acciones para reflexionar en cada sesión sobre las experiencias en comunidad, pero también complicaban el estudio las responsabilidades laborales, es decir, tenía poco tiempo para leer, analizar los asuntos del trabajo y comprender nuevos conceptos (teorías del pensamiento crítico, acción sin daño, métodos cualitativos, marco lógico, networking) de cada seminario para tener un alto nivel de aprendizaje (Langa, Cárdenas y Kniffki, 2018, p. 10). Lo más complicado fue aplicarlos en la práctica, por ejemplo, encontrar la utilidad real en mi quehacer cotidiano como abogada y facilitadora en las comunidades indígenas.

La maestría tiene una postura claramente decolonial, por lo cual fue necesario decolonizar el pensamiento. Muchas veces esperaba que se me indicara cómo aplicar lo aprendido a partir de los elementos proporcionados en cada seminario. Al no ser de esta

manera, mi percepción era que no había claridad en los contenidos; no comprendía que uno de los principales objetivos era deconstruir los propios saberes a partir de la acción social sin daño, lo que significó llevar a cabo acciones con respeto de quienes habitan esa o esas comunidades. Otro aprendizaje importante fue comprender que nuestras vivencias, saberes y experiencias son importantes para el aprendizaje en la maestría.

La acción social, independientemente de su origen, destino e incluso contradicciones, posee el potencial de crear vínculos sociales (Reyes, 2019, p. 45). Estas ideas, desde una formación tradicional, no son bien recibidas, pues el aprendizaje bajo las perspectivas hegemónicas de construcción de conocimiento debe estar apegado de forma estricta a la objetividad y universalidad de los resultados. La oportunidad de escribir la experiencia de vida significó un cambio de paradigma porque durante mi paso por la universidad en la licenciatura en Derecho y en mi experiencia profesional siempre escuché que nuestra voz no tenía relevancia y que debíamos repetir lo que dijeron otras personas consideradas expertas y de prestigio. Conocer y comprender el método autobiográfico (Pujadas, 2000, p. 127) me permitió hablar de mi experiencia profesional y personal, y considerarlas como un aporte para el conocimiento.

La ecología de saberes es útil para el mundo de la academia y en la vida cotidiana de las personas. Los conocimientos y saberes propios se enriquecen con los externos que, al combinarse de manera armoniosa y sin conflicto ni imposición fortalecen la vida personal, profesional y comunitaria. La maestría me proporcionó una nueva forma de mirar la vida personal y profesional, fortalecí mi opinión con nuevos fundamentos teóricos y desarrollé un pensamiento crítico y creativo para respetar la diversidad y reconocermela diversa.

5.5 La experiencia de aprendizaje en la Alice Salomon Hochschule Berlín (ASH)

El intercambio académico a Berlín, Alemania, donde cursé el tercer semestre en la Universidad Alice Salomon Hochschule, fue un aprendizaje significativo. Cuenta con la maestría en Gestión de conflictos interculturales, que se da en lengua inglesa y española, y está vinculada a la maestría de Acción Social en contextos globales de Oaxaca.

Viajar a este país sin saber inglés ni alemán generó emociones y recuerdos vividos con anterioridad en Santo Domingo Tepuxtepec, donde escuchaba cómo las personas hablaban mixe y yo no entendía nada. Así que fue un sentimiento conocido que debí aprender nuevamente a sobrellevar. Lo más difícil de la estancia en Berlín fue la comida y el estar lejos de mi familia. En el plano académico, la dificultad fue lograr estar al mismo nivel de aprendizaje de los compañeros de la ASH, pues ellos tenían dos semestres con los mismos seminarios y maestros. Fue necesario revisar materiales y apuntes del primer y segundo semestre de Acción social planificada, Métodos cualitativos de investigación y Networking del máster en Gestión de conflictos interculturales. Tenía problemas para entender Networking o redes desde la maestría de Oaxaca. Este antecedente significó un doble reto: tener que comprender lo propio y lo ajeno.

Con los materiales de las dos maestrías descubrí que las formas de enseñanza tienen perspectivas totalmente diferentes en ambos países: en el caso de Oaxaca es decolonial, se enfoca en darle el valor a los saberes propios por encima de los saberes impuestos por el colonialismo, es una forma diferente de ver la vida, se busca lograr una relación de diálogo horizontal entre los saberes locales y otros saberes, no de sometimiento o aniquilación del otro. En cambio, en Alemania, escuchaba en clases lo importante de “ayudar sin provocar aún más daño” al intervenir en un conflicto, pero el discurso se enmarca desde una posición hegemónica por ser un país que pertenece a la Unión Europea. Observé en programas por Internet realizados en Berlín cómo tienen la capacidad de ver lo que sucede en todo el mundo y, sobre todo, analizar las decisiones de los países periféricos por las repercusiones en las inversiones que tienen en estos.

La maestría en Oaxaca fortalece desde lo local para impactar en lo global. Estas acciones buscan incidir en la construcción de un mundo mejor con formas de ser y actuar que rompan con lo establecido y determinado por el sistema capitalista (Reyes, 2019, p. 45). En cambio, en la maestría de Alemania, se busca respetar las formas de organización interna de los países a donde se va accionar, así como reconocer que existen otras formas de pensamiento que son importantes escuchar, además del eurocéntrico.

El discurso en Berlín fue respetar al otro; en Oaxaca, rescatar el conocimiento propio. En ambas maestrías enseñan a elaborar proyectos con el marco lógico (Oaxaca en

primer semestre; Alemania en los tres). La Unión Europea lo utiliza para autorizar recursos económicos a las organizaciones que realicen la ejecución de un proyecto. La metodología en la ASH se denominan MAR, representada en el siguiente diagrama:

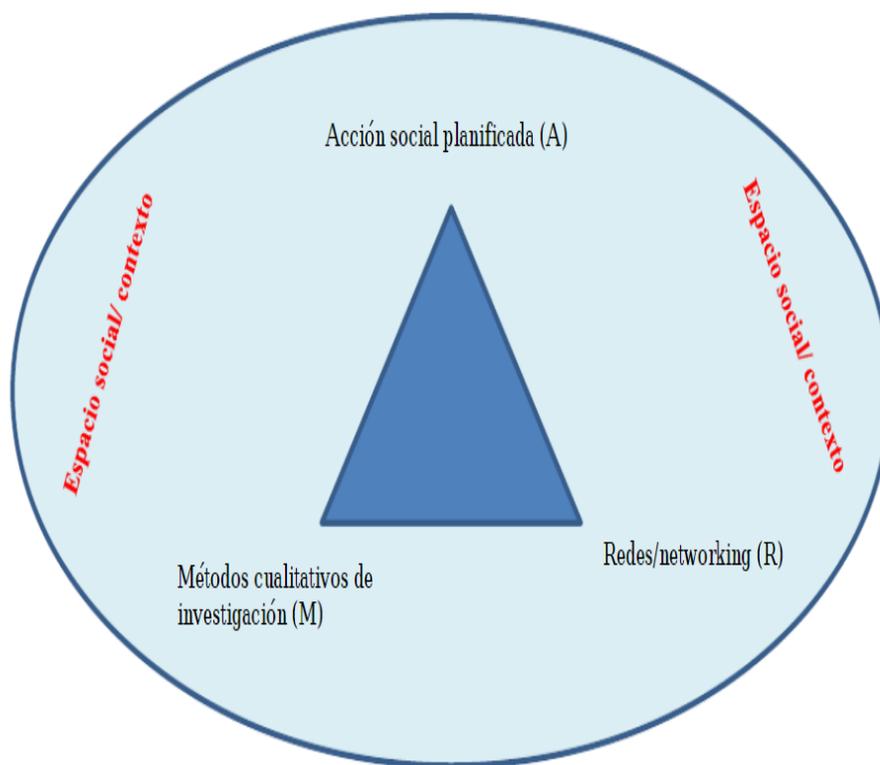


Figura 1. Fuente: Langa, Cárdenas y Kniffki, 2018, p. 2.

Los componentes de esta metodología son: métodos cualitativos de la investigación, redes o networking y la acción social planificada. Los métodos cualitativos y participativos de la investigación social toman elementos metodológicos de la observación, entrevistas semiestructuradas, narrativas y discusiones de los grupos focales. Se apoyan de metodologías del conocimiento y la etnología colaborativa, aunada a la teoría fundamentada. Estos enfoques ayudan a que los sujetos y sus partes puedan fundamentar la teoría social interpretada en su momento histórico. Con esto se intenta evitar jerarquías y subordinación (Langa, Cárdenas y Kniffki, 2018, p. 3).

El análisis de redes o networking teoriza e interpreta las situaciones y personas como redes. Se estudian las relaciones entre actores, para construir o deconstruir estas redes

después de haberlas teorizado y analizado. Cualquier problema social puede ser entendido a partir del conjunto de relaciones sociales que la componen. Es así como al tener una visión de los actores implicados y de los cambios en las relaciones entre ellos que se puede implementar una acción social. La gestión en red tiene tres componentes: pensar en red, analizar redes y actuar sobre las redes (Langa, Cárdenas y Kniffki, 2018, p. 5).

Acción social planificada hace referencia a que la acción debe ser una intervención dinámica que tome en cuenta a las personas sobre quien se va accionar y debe ser construida sobre premisas previas. Esta propuesta es retomada del marco lógico desarrollado por la USAID, pensado para acciones de desarrollo.

Ciclo de la acción social planificada y marco lógico

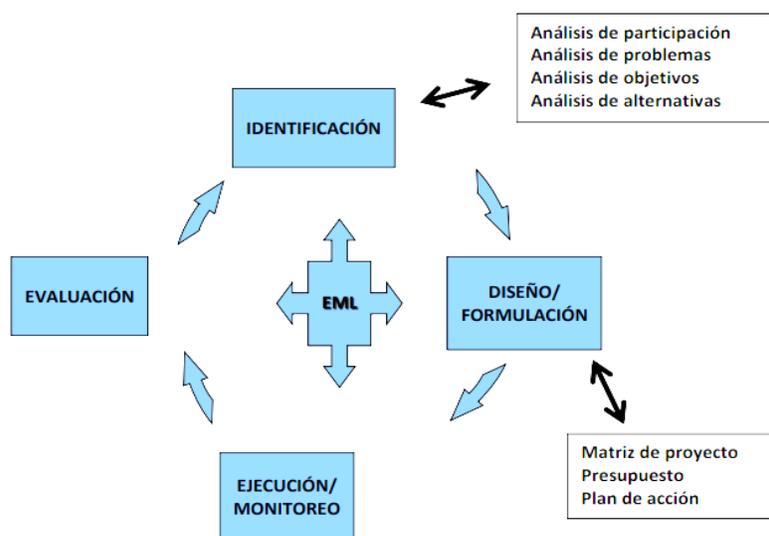


Figura 2. Fuente Langa, Cárdenas y Kniffki, 2018, p. 8.

En Oaxaca se plantea la necesidad de profesionalizar a los sujetos inmersos en espacios concretos para generar cambios de manera dialógica y participativa. La movilidad académica es una oportunidad de trascender el nacionalismo e individualismo metodológico y la conjunta relación entre lo teórico/práctico y una herramienta pedagógica de gran potencial para la transformación social. Salir de los espacios universitarios locales

genera aprendizajes significativos, da lugar a una visión más amplia de los problemas sociales, a esto le denominan *laboratorio vivo* (Ruiz, 2019, p. 112).

La perspectiva metodológica de la maestría del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IISUABJO), en palabras de Ruiz, rompe con el paradigma epistémico hegemónico y acaba con la idea de que existe una sola forma de ver y entender el mundo. Se planea reivindicar conocimientos que no entran en la lógica de lo científico, pero que han dado sustento y vida a los mal llamados pueblos *atrasados o no modernos*.

Vivir durante cinco meses en Berlín cambió mi percepción del mundo. Me sorprendió observar cómo en Alemania existen foros y reuniones enfocados en conocer la forma de vida de los llamados *países de la periferia*. Conocen más de nosotros que nosotros mismos. Con estas actividades buscan conocer las formas de organización interna, comida, idioma, tipos de gobiernos, etc. Para los latinoamericanos es una forma de reencontrarnos con nuestra tierra y la oportunidad de relacionarnos entre iguales.

Tuve la oportunidad de asistir a un evento donde una asociación civil que trabaja el tema del maíz transgénico en México, el lugar donde se realizó eran las oficinas de una fundación que otorga recursos a varias organizaciones conocidas en Oaxaca. Uno de los integrantes de la fundación comentó que no comprendía por qué las personas se oponen a los proyectos eólicos, si lo único que se busca “es mejorar la calidad del medio ambiente para disminuir el calentamiento global”. El ponente contestó de forma breve la pregunta y, sin más, prosiguió con su exposición.

Tiempo después, en una de las clases de Networking, surgió un debate (provocado por mi incredulidad al respecto) sobre qué tanto es posible llegar, por medio de las redes, ante las cúpulas del poder de las empresas transnacionales, las cuales están implementando los famosos megaproyectos (Oaxaca es uno de los estados donde se han implementado). Yo consideraba que era una pérdida de tiempo y que en realidad no impactaría en beneficio de las comunidades, que están en contra de éstos. Una participante de la clase comentó: “sí es posible. ¿Recuerdas al alemán que preguntó que no comprendía por qué en Puebla las comunidades indígenas no permitían la instalación de eólicos? Pues bien, esta persona

habló con el ponente y lograron conversar con la empresa eólica. El resultado fue que la empresa decidió ya no instalar eólicos, sino paneles solares”.

Después de la réplica de mi compañera pensé en por qué esta persona de la fundación tiene relación con ejecutivos de la empresa eólica, si es la misma que otorga financiamiento a las organizaciones de Oaxaca que están en contra de los eólicos del istmo de Tehuantepec. La respuesta me intrigó y me dejó sospechas. En otra ocasión conversé con un mexicano que da clases en Berlín sobre el nuevo gobierno que comenzaría el primero de diciembre de 2018. Le comenté de la expectativa de muchos mexicanos sobre el posicionamiento político que asumiría el nuevo presidente ante los megaproyectos. Me contestó que, en su opinión, era importante continuar con los proyectos de modernización del país y exigir que se implementen con los más altos estándares internacionales. Esta conversación no fue relevante hasta que regrese a Oaxaca, México.

Con motivo de la construcción del tren maya en zonas de riqueza cultural se programaron consultas a los pueblos indígenas afectados. Se exige que las consultas se realicen con los altos estándares internacionales, discurso replicado sin hacer ningún cuestionamiento de lo que significaba. Resulta que las reglas de estos *altos estándares internacionales* los implementan los países pertenecientes a la Unión Europea y Estados Unidos. Las personas que tienen el perfil no son quienes habitan las comunidades indígenas, tampoco los mexicanos, sino los organismos internacionales, liderados por los países ya mencionados. Se repiten narrativas construidas desde la hegemonía pensando que lo externo es mejor que lo propio o, incluso, sin darse cuenta de lo que se está reproduciendo en el discurso por defender una postura legítima.

González Casanova denomina como *colonialismo interno* a las relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. La diferencia que tienen de otras relaciones de dominio y explotación es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros y que permiten hablar no sólo de diferencias culturales, sino de diferencias de civilización (2006, p. 138). Las universidades, además de perpetuar la herencia colonial de sus paradigmas, refuerzan la hegemonía cultural, económica y política de occidente (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 79). Colonialismo interno es decirle a las personas de las comunidades indígenas qué

hacer o no sin considerar la diversidad de pensamiento, sólo por tener un nivel de estudios universitarios y replicar narrativas hegemónicas, sin pensar en las implicaciones, restando así el valor de los saberes construidos desde lo local.

Esto significa recurrir a lógicas construidas desde países colonizadores, dejando de lado las necesidades locales de las comunidades indígenas. En la relación entre los financiadores de proyectos y los beneficiarios sería importante accionar de forma autónoma, sin la dependencia de organismos internacionales que utilizan la información para identificar debilidades. Es tarea pendiente obtener recursos económicos mediante la autogestión para implementar acción social y lograr así uno de los objetivos de ambas maestrías: acción social sin daño.

Desde la experiencia en el área de la investigación académica, Mercedes Olivera lo plantea así:

Un cuestionamiento sobre la utilidad de la producción del conocimiento antropológico y su impacto en la reproducción o posible desestabilización del poder. En segundo lugar, la necesidad de entender y desarticular las formas en que la explotación económica genera condiciones de opresión vinculadas a sistemas patriarcales y a la discriminación étnica. Refiriéndose al mismo proyecto en Puebla, Mercedes narra: “Después me di cuenta que los que estábamos participando en ese estudio, lo que en realidad estábamos haciendo era generar información para que una empresa alemana pudiera identificar la mano de obra adecuada para sus negocios. Fue un abuso de nuestro trabajo. Empecé a analizar la forma en que los países del centro usan, desde una visión culturalista, el conocimiento de la periferia para los intereses de los países industrializados” (En Mora, 2009, p. 160).

Para De Sousa, la *intervención imperial* sucede al recibir financiamiento de organizaciones de países europeos y de Estados Unidos. Resuena a colonialismo. Es una forma de contrainsurgencia para continuar dentro de los territorios que les interesan y así tener el control de los recursos naturales que, en el caso de los estados del sur de México, hay en abundancia.

La tercera fase de la intervención imperial de Estados Unidos en la región, podemos llamarla de desarrollo local. Ya no es con los gobiernos, ya no es mediante las dictaduras (porque en este momento el pueblo quiere democracia), sino a través del financiamiento de proyectos de desarrollo local. Si ustedes van por todo el continente en los lugares más distantes hay proyectos de desarrollo local y muchas veces financiado por la USAID. ¿Son simples proyectos económicos y sociales? En general sí, pero a veces hay otras cosas (2012, p. 32).

No se trata de cerrarse al mundo, sino de construir diálogos donde la acción social local tenga efectos en lo global. Cuestionando el diseño hegemónico, no puede haber acción local descolonizadora que no tome en cuenta los contextos globales (Sánchez, 2019, p. 69). La acción glocal puede ser el instrumento político y epistémico para un diálogo pluriversal que permita construir y valorar lo local, lo comunitario, y la diversidad de formas de entender y reconocer lo propio, sin imponerlo como solución. Es momento que, en lo comunitario, se incluyan las voces de quienes han sido excluidos (mujeres, adultos mayores, juventudes y niñez); así también, en lo global es necesario que los pueblos silenciados e ignorados conversen para construir acuerdos y consensos en la diferencia cultural.

Conclusiones

Me reconozco como indígena y feminista comunitaria. Me desempeño profesionalmente como facilitadora y abogada. Acompaño procesos legales y de capacitación en temas de derechos de comunidades indígenas y de mujeres indígenas. Es una actividad compleja que requiere de saberes y conocimientos específicos que convergen, en lo profesional y lo personal, en categorías como racismo, discriminación, violencia por razón de género y colonialismo interno.

Saber de dónde vengo y hacia dónde quiero llegar me permite posicionarme de manera crítica en trabajos anteriores a la maestría. Tomo de ella la filosofía y epistemología decolonial con acciones locales que consideren e impacten en lo global. Esto es posible al realizar diálogos, ya sean intercomunitarios o entre pueblos del mundo, que distingan la diferencia para continuar existiendo como humanidad.

A través del método etnográfico y la observación participante se logró recuperar información del trabajo profesional realizado en San Juan Tabaá. Esto permitió hacer un análisis e identificar las áreas de oportunidades, debilidades, fortalezas y amenazas de la vida en la comunidad. Un diálogo intercomunitario puede iniciar desde alguno de los componente de los SNI, bajo las perspectivas de género y la decoloniadlidad. Estas herramientas ayudarán a desmontar el pensamiento machista y colonial que regula y fomenta la exclusión de ciertos miembros. La finalidad de estos diálogos es disminuir las violencias estructural, cultural y directa en la que se sitúan las relaciones dentro de la comunidad. También es posible la ecología de saberes al usar los de la comunidad y los externos, que ayudarán a crear un paragdigma otro.

Se plantea que las reflexiones y el diálogo inicien en dos componentes: la educación y la justicia comunitaria. La educación comunitaria entendida como el lugar donde se reproducen los principios y valores por medio de la oralidad y el ejemplo de mandar obedeciendo, que se da tanto en lo público como en lo privado. Con ella se pretende recuperar y revalorar la identidad construida en tiempos ancestrales, velados por el transcurrir del tiempo por la colonización vivida y la interna. La justicia y la educación

comunitaria debe fortalecerse con la inclusión de las voces de mujeres, juventudes y niñez, para que cumplan con el principio rector de la vida en comunidad: el bien común.

Los diálogos pueden iniciar desde necesidades de la comunidad (acceso a la justicia, recuperación y fortalecimiento de valores comunitarios), que permitirán revitalizar la identidad cultural de San Juan Tabaá. La exclusión de las mujeres en los asuntos comunitarios, la naturalización del maltrato y el pensamiento machista son prácticas que deben cambiar porque crean condiciones de desventaja y subordinación. Los fines de la educación comunitaria son las de crear condiciones idóneas para lograr la utopística²³ del bien común.

La justicia comunitaria regula los comportamientos al interior de la comunidad. En San Juan Tabaá, el diálogo debe crear procedimientos comunitarios para atender conflictos (posesión de tierra, de relaciones familiares y comunitarias) que surgen y deben ser atendidos bajo el principio de una cultura de paz y no violencia. Estos dos componentes permearán los demás, ya que convergen entre ellos.

Los sistemas normativos indígenas buscan el bien común y una vida con dignidad. Lo que se propone es complejo: captar y reproducir la esencia del principio de bien común, fundamental para la vida comunitaria, pasar de acciones individuales a colectivas. Existen ejemplos, como las fiestas comunitarias, donde todas las personas de la comunidad se ponen de acuerdo para realizarla. Participan autoridades, hombres, mujeres casadas y jefas de familia. En la cocina de la casa de comisión hombres y mujeres se esfuerzan por organizarse y comunicarse para hacer que su trabajo en ese espacio sea el mejor para orgullo de la comunidad.

Por último, a través del proceso de profesionalización, la maestría en Acción social en contextos globales abonó a mejorar mi práctica profesional. La postura filosófica me ayudó a observar de otra forma la diversidad de saberes: ninguno es superior a otro; cada uno se construye desde las necesidades de dar una explicación a los problemas locales.

²³ *Utopística* es la evaluación seria de las alternativas históricas; el ejercicio del juicio personal en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos. Es la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana. No es el rostro de un futuro perfecto (e inevitable), sino el de un futuro alternativo, realmente mejor y plausible (pero incierto) desde el punto de vista histórico. Es, por lo tanto, un ejercicio simultáneo en los ámbitos de la ciencia, la política y la moralidad (Wallerstein, s. f., p. 3).

Es tiempo de realizar acciones que cambien nuestras vidas locales. Busquemos primero en nuestros propios saberes y enriquezcámoslos con otras experiencias. Una acción social debe hacerse desde la IAP para construir con las personas acciones conjuntas, partiendo de sus necesidades. Esta nueva forma de acción social significa buscar el diálogo constante, en términos horizontales, donde todos aporten ideas y responsabilidades.

La importancia de la diversidad de saberes y las diferentes miradas del mundo dan apertura para escuchar y respetar al otro desde la dignidad, a nivel individual y colectivo. Ya no es posible un mundo de sometimiento y exterminio donde prevalezca la violencia sobre otra persona, pueblo o nación para obtener privilegios, ganancias y poder.

Anexos

Tabla1

Los cargos y servicios en San Juan Tabaá

Cargos			Servicios
Municipales	Religiosas	Agrarias	Comités
Presidente municipal*	Presidente del templo	Presidente* del comisariado de bienes comunales	Presidente del comité de salud
Síndico municipal*	6 Mayordomos	Secretario* del comisariado de bienes comunales	Secretario del comité de salud
Regidor de hacienda*	3 Fiscales	Tesorero* del comisariado de bienes comunales	Tesorero del comité de salud
Regidor de obras*	6 Topiles del templo	Presidente* del consejo de vigilancia	3 Vocales del comité de salud
Regidor de educación*	Sacristán	Primer secretario del consejo de vigilancia	Presidente del comité para preescolar
Regidor de salud*	Rezador	Segundo secretario* del consejo de vigilancia	Secretario del comité para preescolar
Alcalde constitucional*			Tesorero del comité para preescolar
Regidor de enlace, cultura y recreación*			3 Vocales del comité para preescolar
Secretario municipal			Presidente del comité para la escuela primaria
Secretario del síndico			Secretario del comité para la escuela primaria
Secretario del alcalde			Tesorero del comité para la escuela primaria
4 Mayores de vara			3 Vocales del comité la escuela primaria
6 Topiles			Presidente del comité para la escuela telesecundaria
			Secretario del comité para la escuela telesecundaria
			Tesorero del comité para la escuela telesecundaria
			3 Vocales del comité para la escuela telesecundaria
			Presidente del comité del agua
			Secretario del comité del agua
			Tesorero del comité del agua
			3 Vocales del comité del agua
			Presidente del comité del molino
			Secretario del comité del molino
			Tesorero del comité del molino
			9 Personas encargadas para atención al público

* Estos cargos son nombrados con suplentes.

Tabla 2

Los tipos de violencia en los diferentes ámbitos en la comunidad de San Juan Tabaá

Tipos de violencia	Ámbito familiar	Ámbito comunitario	Ámbito institucional
Violencia psicológica	Menosprecio, insultos por maridos alcoholizados. Celos. Infidelidad de hombres y mujeres. Insultos a los hijos/hijas. Discriminación.	Las mujeres viven acoso en la vía pública. Insultos de vecinos por problemas de terrenos. Insultos por parte de otras mujeres por celos o problemas con los hijos en la escuela. Videos íntimos divulgados en redes sociales.	Ninguna autoridad quiere recibir la denuncia. Las autoridades culpan a la mujer de lo sucedido. El centro de salud o el hospital no atienden a las personas. Mala atención del personal de salud.
Violencia física	Las mujeres son golpeadas por sus maridos alcoholizados, hijos e, incluso, por sus hijas.	Golpes entre mujeres por celos. Golpes entre mujeres por problemas en la escuela entre los hijos. Peleas entre hombres alcoholizados o drogados.	Existen casos de muerte materna.
Violencia económica	Cuando se separan, los padres no apoyan con los gastos de manutención de los hijos.		Autoridades estatales piden dinero para presentar la denuncia.
Violencia patrimonial	Conflictos familiares por terrenos. Venden los terrenos por deudas en las cajas de ahorro sin consultar a la familia. Robo de dinero de los hijos/hijas por adicciones.	Destrucción o pérdida de sus pertenencias por acoso sexual. Problemas de terrenos entre vecinos por colindancias y caminos de paso.	
Violencia sexual	Abuso sexual infantil. Violación.	Casos de acoso en la vía pública por parte de hombres que están consumiendo bebidas alcohólicas o drogados. Violación de mujeres adolescentes.	Acoso sexual por autoridades comunitarias.

Elaboración propia. Datos obtenidos del Diagnóstico para conocer la violencia contra la mujer en los diferentes ámbitos de acuerdo con la *Ley General de Acceso a una Vida Libre de Violencia*.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1988). La Prieta. En C. Moraga y A. Castillo, *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco, California, Estados Unidos: Ismo.
- Archuleta, D. (2015). *The voice David Archuleta*. Obtenido de <https://thevoicedavidarchuleta.com/2015/05/05/david-archuleta-glorioso-es/>
- Ardila Amaya, E. (2008). *Justicia comunitaria y sociedad nacional*. Recuperado el 15 de abril de 2018, de <http://w1.cejamericas.org/Documentos/DocumentosIDRC/135justiciacomunitariaysoiedadnacional.pdf>
- Ardila Amaya, E. A. (2016). *De la justicia judicial a la justicia comunitaria* [Tesis de doctorado]. Universidad Carlos III de Madrid, España.
- Bautista Cruz, M. (2010). *Memoria histórica de Tapa-baa. La defensa de la tierra, los espacios sagrados y los principios de la vida comunal en San Juan Tabaá* (Col. Diálogos Pueblos Originarios de Oaxaca). Oaxaca, México: Conaculta.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina* (J. Jordá, Trad.) Barcelona: Anagrama.
- Briseño Maas, M. L. (2012). Juventudes indígenas, sexualidad y género. En M. L. Briseño Maas, *Género y cultura* (pp. 133-157). México: Talleres de Carteles Editores-Proveedora Gráfica de Oaxaca.
- Briseño Maas, M. L. (2015). Jóvenes indígenas, migraciones y nuevas identidades. En M. Dalton y J. Aranda, *Aunque no parezca es violencia*. Oaxaca de Juárez, México: Proveedora Gráfica de Oaxaca.
- Briseño Maas, M. L., Bautista Martínez, E. y Juárez López, I. I. (2017). En M. E. Guadarrama Olivera y M. L. Briseño Maas, *Cuidado, violencia y desigualdad, las mujeres entre el hacer y el deber ser*. México: Servicios Editoriales Scriptus.

- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Recuperado el 17 de mayo de 2019, de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Consortio Oaxaca. (29 de marzo de 2020). *Consortio Oaxaca*. Obtenido de <https://www.facebook.com/consorcio.oaxaca/>
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención de Belém do Pará"*. (1995). Obtenido de https://www.oas.org/dil/esp/convencion_belem_do_para.pdf
- De Sousa Santos, B. (2001, septiembre). Los nuevos movimientos sociales. *Debates*, (pp. 177-188).
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- De Sousa Santos, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz, Bolivia: Red de Mujeres Transformando la Economía.
- Del Valle, T. (1999). Procesos de la memoria: Cronotopos genéricos. *La Ventana*, (9), (pp. 7-43). Recuperado el 12 de junio de 2019, de <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana9/ventana9-1-1.pdf>
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. España: Gernika Gogoratuz.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

- González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno. En CLACSO (Ed.), *Sociología de la explotación* (pp. 185-234).
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Hermann Lejarazu, M. A. (2007). Símbolos de poder: un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico maya y los códices mixtecos. *Estudios de Cultura Maya*, 30.
- Hernández García , Y. (2006). Acerca del género como categoría analítica. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 13(1).
- Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana. (2019, 12 de febrero). *IEEPCO-CG-SNI-55/2018*. Obtenido de <http://www.ieepco.org.mx>
- Jiménez Naranjo, Y. (2019). Una mirada participativa-dialógica, crítica y decolonial en las ciencias sociales: un incómodo lugar. En V. G. Reyes de la Cruz, *La necesidad de la acción social* (pp. 73-104). Oaxaca, México: Gedisa.
- Kadushin, C. (2013). *Comprender las redes sociales. Teorías, conceptos y hallazgos*. Madrid, España: Consejo Editorial de la Colección Clásicos Contemporáneos.
- La Parra-Casado, D. y Tortosa Blasco, J. M. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social*, (131) (pp. 57-72).
- Lamas , M. (2017). La perspectiva de género. En *Máster Sexualidad* (pp. 216-229). México: Servicio Público de Carrera.
- Langa Herrero, A., Cárdenas, J. y Kniffki, J. (2018). El “triángulo MAR” como alternativa metodológica de acciones de desarrollo. En IV Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo. Córdoba, España.
- Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andado* (Tomo I). Oaxaca, México: Provedora Gráfica de Oaxaca.
- Martínez Luna, J. (2016). *Textos sobre el camino andado. Eso que llaman comunalidad y más* (Tomo II). Oaxaca, México: Carteles Editores-Provedora Gráfica de Oaxaca.

- Mignolio, W. D. (2002). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- Mora, M. (2009, septiembre-diciembre). Aportaciones a una genealogía feminista. La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante. *Desacatos*, (31) (pp. 159-164).
- Morales Vázquez, B. (2015). *Propuesta del sistema normativo para el municipio de San Juan Tabaá, Villa Alta, Oaxaca*. Oaxaca de Juárez, México: Impremax.
- Nieto Castillo, M. (2016). Identidad y autoadscripción. Una aproximación conceptual. *Ciencia Jurídica*, 5(9) (pp. 53-64).
- Núñez Miranda, C. S. (2012). ¿Las tradiciones y costumbres, una cultura de discriminación de género? En M. L. Briseño Maas y F. J. Ruiz Cervantes, *Género y Cultura* (pp. 15-32). Oaxaca, México: Talleres de Carteles Editores-Provedora Gráfica de Oaxaca.
- Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (s. f.). *El reconocimiento legal y vigencia de los sistemas normativos indígenas en México*. México: Autor.
- Oliveira de Vasconcelos, V. y Waldenez de Oliveira, M. (2010). Trayectorias de investigación acción: concepciones, objetivos y planteamientos. *Revista Iberoamericana de Educación*, 53(5) (pp. 1-13).
- Organización Mundial de la Salud. (2018). *Gender*. Recuperado el 15 de enero de 2018, de <http://www.who.int/gender-equity-rights/understanding/gender-definition/en/>.
- Oudijk, M. R. (2002). La toma de posesión. Un tema mesoamericano para la legitimación del poder. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXIII(91) (pp. 97-131).
- Oudijk, M. R. (2003). *Espacio y escritura. El lienzo de Tabaá I*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Paredes, J. (2008). *Hilando fino*. La Paz, Bolivia: Comunidad Mujeres Creando DED.

- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz, Bolivia: M. A. Gráficas.
- Pérez Aguilar, M. D. (2012). Esterotipos de la mujer mexicana y el sexismo en la educación formal. En M. L. Briseño Maas y F. J. Ruiz Cervantes, *Género y cultura* (pp. 207-227). México: Talleres de Carteles Editores-Proveedora Gráfica de Oaxaca.
- Pranis, K. (s. f.). *Manual para facilitadores de círculos*. Recuperado el 22 de marzo de 2019, de <https://www.conamaj.go.cr/images/libros/pdf/011.pdf>
- Pujadas, J. J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, (9) (pp. 127-158).
- Real Academia Española. (2020). *Diccionario de la lengua española*. Obtenido de <https://dle.rae.es/facilitador?m=form>
- Rekalde, I., Vizcarra, M. T. y Macazaga, A. M. (2014). La observación como estrategia de investigación para construir contextos de aprendizajes y fomentar procesos participativos. *Educación XXI*, 17(1) (pp. 201-220).
- Reyes de la Cruz, V. G. (2010). *Región migratoria. La construcción social de los migrantes jornaleros*. México, Distrito Federal: Miguel Ángel Porrúa.
- Reyes de la Cruz, V. G. (2019). Acciones sociales en un mundo globalizado: un acercamiento crítico a formas de actuar en red. En V. G. Reyes de la Cruz, *La necesidad de la acción social*. Ciudad de México: Gedisa.
- Ruiz, L. A. (2019). Posgrado en acción social en contextos globales: métodos de análisis y mundo social y métodos de análisis para la acción social. En V. G. Reyes de la Cruz, *La necesidad de la acción social* (pp. 107-126). Oaxaca, México: Gedisa.
- San Juan Tabaá. (2011). *Sistema normativo para el municipio libre y soberano de San Juan Tabaá. San Juan Tabaá, Sierra Norte de Oaxaca*. México: Impresión original en Biblioteca personal.

- Sánchez Antonio, J. C. (2018). *Apuntes de maestría Acción social en contextos globales*. México.
- Sánchez Antonio, J. C. (2019). Las relaciones de poder y la acción social en contextos globales. En V. G. Reyes de la Cruz y B. I. Oaxaca (Eds.), *La necesidad de la acción social*. Oaxaca, México: Gedisa.
- Santos López, A. M. (2015). La violencia intrafamiliar bajo las normas comunitarias y la protección de los derechos de las mujeres: el caso de Santa María Chichihualtepec, Ejutla de Crespo, Oaxaca. En M. Dalton y J. Aranda, *Auque no parezca es violencia*. México: Provedora Gráfica de Oaxaca.
- Scott, J. W. (1996). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. Obtenido de <http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/646/1/261-Scott,%20Joan%20W.pdf>
- Secretaría de Asuntos Indígenas. (2013). *Compilado sobre los derechos de las mujeres. Declaraciones, tratados y legislación sobre los derechos de las mujeres*. Oaxaca, México: Autor.
- Secretaría de Asuntos Indígenas-Oxfam México. (2016). *Memoria "Derechos de las mujeres indígenas de San Juan Tabad"*. Oaxaca: Autor.
- Secretaría de Desarrollo Social. (2013). *Catálogo de localidades*. Recuperado el 20 de junio de 2018, de <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=202160001>
- Sierra, M. T. (2009, septiembre-diciembre). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, (31), (pp. 73-88).
- Tapia, L. (2010). El estado en condiciones de abigarramiento. En Á. García Linera, R. Prada, L. Tapia, O. Vega Camacho y CLACSO (Eds.), *El Estado. Campo de lucha*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. España: Paidós.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Gedisa.

Wallerstein, I. (s. f.). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. Obtenido de <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2016/04/wallerstein-e-utopstica.pdf>