



Estado & comunes, revista de políticas y problemas públicos

ISSN: 1390-8081

ISSN: 2477-9245

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Salazar Zarco, Ana Lilia

Cruzando la división de lo público/privado: el ejercicio del poder comunal en el bajo mixe en Oaxaca, México

Estado & comunes, revista de políticas y problemas públicos, vol. 2, núm. 11, 2020, Julio-Diciembre, pp. 173-188
Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

DOI: https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v2.n11.2020.180

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=684272391009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cruzando la división de lo público/ privado: el ejercicio del poder comunal en el bajo mixe en Oaxaca, México

*Crossing the Public/Private border:
the exercise of communal power
in the low mixe in Oaxaca, Mexico*

Ana Lilia Salazar Zarco

Consultora independiente, México

Correo electrónico: zarcoal@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3360-1609>

Recibido: 03-agosto-2019. Aceptado: 02-marzo-2020.

Resumen

Este artículo plantea que es posible “despatriarcalizar” el poder y cuestionar la autoridad masculina sobre lo femenino, que es visible en lo público y privado. El sistema de reglas que se reproduce en una comunidad de la sierra mixe en Oaxaca (México), propone este cambio en el ejercicio de poder. Para llegar a esta idea, se llevó a cabo una etnografía (historias y entrevistas a profundidad). Este análisis critica la noción de autoridad (en su sentido etimológico, ‘ayudar a crecer’) y agrega valor desde el servicio (la donación hacia la otra persona). Además, el estudio propone la posibilidad de ejercer poder sin dominación ni verticalidad, lo que sugeriría una ruptura entre la configuración del poder de las formas capitalistas-patriarcales de lo público (operado por el Estado) y de lo privado (operado por el capital). Así mismo, se revisan nociones como lo político y el poder y sus márgenes de ejercicio desde la propuesta de poder comunal indígena.

Palabras clave: público/privado, capitalismo, poder comunal, bajo mixe en Oaxaca, trabajo.

Abstract

This article argues that it is possible to ‘de-patriarchalize’ power and to question the preeminence of masculine over feminine authority, which is visible both in the public and private realms. The social arrangement among the Mixe in Oaxaca Mexico

proposes a shift in the exercise of power. To arrive at this idea an ethnographic study (stories and in-depth interviews) was carried out. The analysis critiques the notion of authority (in its etymological sense, originator/ promoter), adding value to the idea of service as donation to the other person. It proposes the possibility of exercising power without domination or verticality and suggests a rupture between the configuration of capitalist-patriarchal the state-run forms of public power and the private power managed by capital. Likewise, the notions of political power and their influence, are revised from the experience of the Mixe indigenous communal power.

Keywords: public/private, capitalism, communal power, low mixe in Oaxaca, work.

1. Introducción

Este artículo presenta una discusión teórica sobre la construcción y ejecución del poder, es una discusión teórica centrada en la configuración de la politicidad en la modernidad capitalista¹ patriarcal que no empata por completo con las formas de concreción social comunitaria y del poder comunal observadas en una comunidad ayuuk² en la región del bajo mixe³ en Oaxaca, México.⁴ En este marco de reflexión, se centra la disertación en una crítica a la concreción social y ejercicio del poder en la modernidad capitalista (Echeverría, 2012) cuyos anclajes simbólicos están basados en una lógica de binarios mutuamente excluyentes: lo público y privado.

El problema que se discute en los siguientes párrafos es la concreción social basada en una lógica de binarios mutuamente excluyentes que, por un lado, privatiza el espacio para capturar cuerpos y sus capacidades políticas y laborales (el trabajo) y, por el otro, al quedar escindido lo privado de lo público se “despolitiza y mercantiliza” lo privado, en el que está incluido lo íntimo/doméstico. Por tanto, al privatizar un espacio los cuerpos quedan capturados, sometidos y despojados de su trabajo, de su libertad y dignidad.

1 Linsalata apunta que “el modo en que el sujeto social vive su vida en el capitalismo no depende solo de la capacidad del capital de conformar la vida del sujeto; sino también del modo en que el sujeto vive y significa el hecho capitalista, o dicho de otro modo, del grado y del modo en que el sujeto social interioriza la forma valor de las relaciones sociales dentro de su forma social-natural de relacionarse, es decir, dentro de los múltiples modos en los que imagina, consume y produce su vida en sociedad” (2011, p. 20). Es decir, la modernidad capitalista busca deformar al sujeto para poder ser subsumido por el capital.

2 Algunas *tākma'yēty* (abuelas) consideran que ser *ayuuk jāāy* significa vivir en comunidad en las montañas. Es una forma de vestir y hablar (García y Quintas, 2017). El *ayuuk jāāy* es el pueblo *ayuuk*.

3 Según la tradición oral, la palabra “mixes” pudo haber surgido de la dificultad de los españoles de pronunciar *mixy* (Vásquez, 2008; García y Quintas, 2017). Es decir, como una derivación del vocablo *ayuuk mixy* (varón-hombre) al que se le agregó al plural “es” –varones/hombres–. Otra versión sobre el origen de mixe plantea que la palabra puede provenir del náhuatl. La raíz sustantiva *mix* del náhuatl significa “nube”.

4 La comunidad en la cual se realizó la investigación está ubicada en la región media del territorio que abarca el pueblo o etnia *ayuuk*, en el estado de Oaxaca en México. Esta región está sobre una serranía dividida en tres: alta, media y baja, con en una extensión total, aproximada de 6000 km². Se compone de cerca de 290 comunidades y localidades asentadas dentro de 19 municipios. En su conjunto, la región *ayuuk* limita al noreste con los distritos oaxaqueños de Villa Alta; al norte con Choapam y con el estado de Veracruz; al sur, con el distrito de Yautepec; y al sureste, con los distritos de Tehuantepec y Juchitán (García y Quintas, 2017).

Al ser los cuerpos de las mujeres los que obligada e históricamente han estado en este espacio de lo privado, la presente investigación nos permite una mirada que da cuenta de la colonialidad del poder montada sobre estructuras patriarcales. Para argumentar lo anterior se desarrolla la discusión desde el supuesto de un entronque o bisagra patriarcal y se promueven formas de poder no solo comunal sino, también, antipatriarcal (lo que implica despatriarcalizar el poder) tanto en la comunidad ayuuk en la región del bajo mixe en Oaxaca (México) como en las mestizas (no indígenas).

Siguiendo a Bernal (2012), se parte del supuesto de que separar las esferas de la vida en lo público y privado permite estructurar formas de organización social y política escindidas y contrapuestas que determinan el imaginario casi incuestionable e inalterable del orden familiar y sus espacios que no se vinculan con lo público y el ejercicio del poder. El eje epistemológico de esta concepción posibilita la desarticulación de ambas esferas. Con ello, también se cierra la puerta para pensar otras formas de configuración social y política, como la del pueblo ayuuk y su visión de un cuerpo social articulado entre los espacios sociales, que hace un espacio común o comunitario, en el cual convergen y se integran lo que en la modernidad se considera lo “público” y “privado”. La particularidad de dicho espacio es que está materializado desde el trabajo de servicio que se origina en lo íntimo/doméstico y se expande hasta formar lo comunitario, diluyéndose así la dicotomía de lo público/privado y gestándose una noción de poder desde la donación en este trabajo de servicio comunitario.

Para lograr lo anterior, se debe pensar en formas binarias mutuamente incluyentes: las formas político-comunitarias, que son una ampliación de las gestadas en el espacio íntimo/doméstico y que se observaron en una comunidad del pueblo ayuuk en la región del bajo mixe en el estado de Oaxaca en México entre 2014-2019, período en el que fui docente voluntaria de un proyecto de educación superior intercultural situado en este espacio. Tal actividad nos permitió elaborar una etnografía detallada y entrevistar a profundidad a mujeres de la comunidad, mujeres con poder de decisión, profesionales, independientes en lo económico y comprometidas con las transformaciones sociales dentro y fuera del pueblo ayuuk, de quienes no ofreceremos sus nombres por motivo de anonimato y preservación de la fuente. El aparato crítico de este artículo está sustentado por una batería conceptual en el marco de la teoría crítica latinoamericana y los presupuestos discursivos de lo que he llamado feminismos de lo común.

Reflexionar otras formas de construcción, gestión y ejecución del poder, más allá de la lógica de la modernidad capitalista, permitirá nuevos horizontes de operación del Estado dentro de distintos marcos de administración pública y la producción de políticas y programas sociales. También permitirá diferentes visiones y acciones en la impartición de justicia, dando paso a una nueva generación de la función pública desde un ejercicio del poder en un sentido de servicio y no de dominación.

La organización del presente artículo se presenta en dos partes. La primera atiende la mirada sobre la configuración del poder colonial y su lógica de binarios excluyentes entre lo público y lo privado, describe la construcción de ambos espacios bajo dicho esquema y muestra como estos son la estructura social (en términos de relaciones) y simbólica (imaginarios) en la que se montó la modernidad capitalista. La segunda es la propuesta de una articulación del poder ejercida desde una lógica de binarios incluyentes que producen lo común tanto en el ámbito de relaciones como en el horizonte de lo simbólico, sostenido por una política en femenino. Para cerrar esta reflexión proponemos a modo de conclusión algunos ejes para continuar la discusión.

2. Dislocando el binario excluyente público-privado: configuración del poder colonial

La configuración de este poder, el cual denominaremos “colonial”⁵ –porque emerge en el contexto sociohistórico de la conquista de las Américas– intentará capturar y designar lo que será considerado político o política en la fabricada América Latina. De acuerdo con esto, la política, como noción occidental, está vinculada con la figura del Estado, el cual articula la producción y reproducción del orden social y político. Por ende, el poder colonial

Se trata de un eje de explotación-exclusión-dominación justamente porque el colonialismo excluye a las sociedades productoras de los procesos de consumo del excedente, en los cuales incorpora únicamente a algunas élites locales o grupos de mediación descendente por lo general. Esta exclusión del consumo del excedente implica también un no reconocimiento de ciudadanía política, o sea, la concentración de la soberanía, tanto en el consumo como en el gobierno (Tapia, 2008, p. 28).

Tapia (2008) y Rivera (2010) nos previenen sobre el poder colonial y sus imposiciones simbólicas basadas en la individualidad manifiesta en la noción del derecho. Rivera concibe el derecho como la cristalización de las formas de reproducción de la matriz colonial, como la figura legal del Estado moderno, que resguarda desde lo jurídico la reproducción del orden social de la modernidad capitalista, en la cual el ejercicio del poder es vertical, de sometimiento y dominación: el poder colonial.

2.1. Montaje de lo público y de lo privado

El orden social es considerado la estructura de una cultura, pues se produce un panorama de sentidos posibles y, sobre todo, aceptables en lo social y lo político. El orden social de la modernidad capitalista, operado por el Estado mediante sus

⁵ La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno; consideramos que se refiere a la forma en la que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, por medio del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Quijano, 2001).

leyes y derechos, exalta el individualismo y los intereses personales, y se asienta en la desigualdad cultural,⁶ sexual y de género.

La producción del orden social moderno capitalista está basada en una arquitectura de las separaciones, que en la modernidad se configura produciendo separaciones y concentraciones que caracterizan la vida económica, política y cotidiana de una sociedad. En la modernidad capitalista se modifica el modo de articulación de los diversos aspectos y prácticas de la vida social y las relaciones. A partir de la conquista, en este continente cambiaron las formas sociales, estructurales, de discursos y sentidos en el seno de las nuevas instituciones. El nuevo orden social estaría basado en las lógicas de binarios excluyentes: público/privado, hombre/mujer, naturaleza/cultura, razón/emoción, nociones compartidas intersubjetivas. Los símbolos y conceptos creados sobre estas dualidades se compartieron y construyeron una cierta forma de vida.

En este sentido, lo público y privado tiene consecuencias en las formas de ejercer el poder y reconocer la autoridad política en América Latina. Esta construcción considera el espacio privado como natural y no político, por lo que los cuerpos que habitan dicho espacio pueden ser capturados junto a su capacidad política para ser despojados de su trabajo, libertad y dignidad. Por tanto, en la separación entre lo público y lo privado, señala Mackinnon (1995), se consolida una potente ideología en la vida y en la ley, aplicada de modo principal a los cuerpos femeninos. Dicha construcción definirá la existencia de las mujeres en la vida cotidiana.

Tal aseveración nos permite argumentar que, como ya lo señaló Catharine MacKinnon (1995), el origen de la concentración de reconocimiento del poder y la autoridad masculina sobre la femenina puede encontrarse en la distinción jerárquica entre lo público y lo privado. Esto se manifiesta en la manera en que se incorporan las mujeres al considerado campo político, lo público, y los varones al espacio íntimo/doméstico, lo privado y viceversa. Los imaginarios que se imponen a los cuerpos que habitan cualquiera de los dos espacios son configuraciones de un sistema de reglas que en ambos casos encubre, con una normatividad, la jerarquía entre los espacios y, en el que será nombrado privado, la captura de cuerpos, de su trabajo y de su capacidad política.

2.2. Construcción de lo público en la modernidad capitalista

En el momento en que las formas capitalistas patriarcales de la modernidad colocan tanto la adquisición como el despliegue de la capacidad política del sujeto de forma exclusiva en el espacio público, lo que despolitiza desde lo simbólico es el espacio íntimo/doméstico y se le captura, junto con los cuerpos que le habitan

6 La desigualdad cultural, como le nombra Tapia (2008), radica en la supresión de formas comunitarias para mirar la justicia y la gobernabilidad y en la exclusión de los procesos, momentos y formas de consumo del excedente (hay sociedades que viven de otras, de su trabajo y de su producto, del despojo de la dignidad en la calidad de vida de muchas personas).

y el trabajo de estos, en el momento en que se circunscribe en el ámbito moderno capitalista de lo privado.

En la construcción de lo público el eje simbólico es la razón, las leyes del Estado y del mercado. En este sentido, “en lo público se ubicaron los varones, ciudadanos libres e iguales; en el reino de la razón. Por el contrario, en el reino privado, escenario central de las relaciones familiares, la reproducción, se ubicó a las mujeres y la niñez; y la producción, a través de la esclavitud” (Bernal, 2012, p. 91). Lo público también será entendido como lo común deformado. Como lo señalan Gutiérrez, Navarro y Linsalata, deformado en

Tanto capturado por el Estado moderno y, por lo tanto, intervenido y devaluado en uno de sus fundamentos: la capacidad de quienes comparten el hacer-común de decidir –o mejor, de producir sistemáticamente decisiones– sobre justamente aquello que hacen. Lo “público” en el lenguaje político contemporáneo se refiere a aquello que es poseído, ocupado y dirigido por el Estado, en contraposición de aquello otro que se califique como “privado” (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015, p. 24).

En esta construcción de lo público, lo masculino al ser ubicado, casi de forma natural, en el espacio público se considerará como el único sujeto con capacidad política. Por la jerarquía simbólica de este espacio, llegan a tener la impresión de estar colocados en un escalón superior de las mujeres. Las formas capitalistas patriarcales los dotan de este privilegio, quizá para mitigar la frustración de la contradicción del capitalismo⁷ o para sobrellevarla.

Los varones en cualquier contexto asumen y reproducen la lógica de división requerida por la modernidad capitalista para retener sus privilegios (entronque patriarcal). En este sentido, diferimos del análisis de Arendt (1993) en el momento en que afirma que solo en la polis se podría configurar entre iguales, puesto que en la familia está el centro de la más estricta desigualdad. Nos referimos a la supuesta supremacía masculina representada en el espacio público y en la política.

Por un lado, Rousseau —sin él no se entiende la construcción del Estado-nación moderno— sugirió una clara separación entre estos dos ámbitos con una valoración desigual: público/privado. Escribió que “la política pertenece a los varones al igual que les pertenece la racionalidad, la jerarquía. Las mujeres deben estar excluidas de la política, limitarse al buen arreglo de su casa, la obediencia, la dulzura y en general a facilitar la libertad y el éxito de los varones a cuya autoridad han sido subordinadas” (Valcárcel, 2004, p. 77). Queda manifiesta la intención de separar, dividir: excluir a los varones del trabajo de reproducción en el espacio íntimo/doméstico y aislar a las mujeres de la política.

7 Esta modernidad se manifiesta bajo formas contradictorias: el hecho fundamental de la economía capitalista. La contradicción irreconciliable entre, por una parte, el sentido del proceso concreto del trabajo/disfrute —un sentido “natural”, proveniente de la historia del “metabolismo” entre el ser humano y lo otro— y, por otra, el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación —un sentido “enajenado”, proveniente de la historia de la autoexploración del ser humano (Echeverría, 2013, p. 148).

En la *polis* (Estado) es en donde los individuos conocen y se reconocen en la noción de lo universal (Bernal, 2012, p. 85). En esta cita encontramos una negación de facto a otras formas políticas que no tengan que comenzar ni atravesar al Estado y una afirmación sobre la constitución de dos ámbitos excluyentes de forma mutua: lo privado y lo público. La aseveración de Hegel va colonizando el imaginario del poder con la idea de la universalidad de esta forma política administrada por el Estado y condicionando su ejecución al espacio público.

Las formas políticas moderno-capitalistas que se despliegan al imponer la división de lo público y lo privado en el fondo tienen como eje el sistema patriarcal.⁸ Luis Tapia sostiene que la política tiende a configurarse en torno a un único espacio, con formas monopólicas y profesionalizadas de gestión del poder político, la burocracia y los derechos, que se supone que solo habitan en lo público y que son pensados en masculino-dominante. Las formas políticas de la modernidad capitalista están ligadas a la lógica binaria de exclusión, en la que se monta la configuración de lo público y lo privado. Esta lógica, a su vez, está vinculada al Estado y estructurada en el orden simbólico masculino-dominante o patriarcal.

2.3. Construcción de lo privado en la modernidad capitalista

Lo privado será entendido desde el discurso político de la modernidad capitalista como una dimensión social confusa que reúnen los derechos individuales –lo relativo a la reproducción de la vida– y lo referente a la producción de mercancías y de capital, como lo afirman Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2015), quienes también añaden a esta discusión que lo privado es el mundo de los negocios, al igual que los hogares que se contraponen a lo público.

Se puede decir que los procesos de privatización condicionan el espacio privado a un imaginario de la irracionalidad que debe ser vigilada y controlada, domesticada y configurada por lo público. Este imaginario justifica la relación dependiente y de sumisión del espacio privado con el espacio público. Con ello se afirma que el imaginario de lo privado también está vinculado con la idea de que el trabajo está capturado dentro de él por las formas de producción del capital. En la modernidad capitalista hay dos formas de concepción del trabajo: el productivo, que es intercambiado por dinero, y el doméstico, que se ha considerado como trabajo no remunerado, aun cuando también produce plusvalor. Es así como “la definición del ámbito privado como inferior, en esencia, tiene la intención y el propósito de proveer una base productiva y reproductiva, sobre la cual descansa el ámbito público” (Bernal, 2012, p. 75).

La noción de lo privado y el proceso de privatización del espacio y del trabajo que se realiza dentro de este surge con la invención de la propiedad privada. La privatización comienza por cercar la tierra y luego los espacios, lo que permite capturar los cuerpos y su trabajo. Esto configura un orden social, basado en la desigualdad, la explotación y el despojo (Engels, 1985). Silvia Federici (2013)

⁸ Véase en Bernal (2012) el recorrido amplio sobre las discusiones de filósofos en relación con la configuración del espacio político, escindido del espacio de reproducción de la vida.

nos recuerda que la modernidad es una construcción civilizatoria y no una etapa evolutiva natural de la historia de la humanidad, que está fincada en la lógica capitalista y montada en sus estructuras: la expropiación y privatización masiva de tierras, las que antes eran de uso común, y el invento del trabajo asalariado y de los nuevos Estados burgueses. En el momento en que se perdió la tierra comunal se vino abajo la aldea (la comunidad) y con la división sexual de trabajo las mujeres fueron quienes más resintieron esta lógica y sus formas, pues quedaron expuestas a la violencia masculina (física-directa, estructural-colateral y simbólica-cultural) (Engels, 1985).

Amorós (1985) apunta que la división sexual del trabajo confina a las mujeres a una zona no específica de la producción, al campo de la reproducción. Al mismo tiempo que inserta a la mujer en la estructura de la familia, se le asigna como única posibilidad el trabajo de la reproducción de la propia familia. El trabajo de reproducción de la vida, que se realiza en el espacio íntimo/doméstico, es privatizado y devaluado por el capitalismo. Ante esto, se excluye a las mujeres de lo político y se le despoja de su trabajo y de su valor.

Las mujeres quedan enclaustradas y obligadas a permanecer en lo privado, donde su trabajo es negado como “productivo” y se borra su capacidad política. El problema no solo tiene que ver con que fueron excluidas de lo público, ya que también fueron ubicadas en la parte menos valiosa del orden social. La revisión que se ha presentado sobre la configuración excluyente del espacio presenta tres tipos de consecuencias para las mujeres: 1) se justificó su subordinación política con argumentos naturalistas o biológicos; 2) se estableció lo masculino como patrón de lo humano y, por tanto, a las mujeres se les etiquetó como defectuosas o incompletas; y, por último, 3) se les relegó a lo privado, se las recluyó al espacio íntimo/doméstico (la familia).

3. Lo público, lo privado y el patriarcado del salario: el orden simbólico

Federici (2013) señala que en la modernidad capitalista el Estado y el capital controlan el cuerpo de las mujeres y se apropian de su trabajo mediante el sistema del salario. Este sistema controla el trabajo de los asalariados y el de los no asalariados. Es decir, en el espacio privado se concentra la producción (con un salario se moviliza a una familia, por lo tanto, se controla también la gran cantidad de trabajo no pagado) y en el público se crean las condiciones de subsunción del valor de este trabajo y de su producción.

Federici (2013) menciona que en el patriarcado del salario se amplía la explotación, puesto que no solo toma el trabajo del hombre que está en la fábrica o en la oficina, sino también el trabajo de la mujer, la que cocina, la que cría y cuida. En el patriarcado del salario hay mujeres que trabajan por casi nada. El espacio privado es una inversión del patriarcado del salario con el que se captura a las mujeres por medio del sistema de la familia y el matrimonio.

El patriarcado del salario confina a las mujeres al trabajo del hogar bajo una valoración disminuida en comparación con el trabajo masculino, que es intercambiado por dinero a cuenta de una paga que le otorga autoridad y posibilidad de uso del espacio público eminentemente masculino. Así, nace la figura de ama de casa, la cual encubre una especie de esclavitud laboral para (re)producir el capitalismo defendido por el discurso del amor.

Ahora bien, aunque el patriarcado del salario y su intencionalidad de dominación es una creación ajena a la América Latina prehispánica (*Abya Yala*), nos alertan sobre la posible existencia de formas asimétricas o diferenciadas entre los sexos y géneros en esta región previas a la conquista. Formas asimétricas que no eran letales como las de la modernidad capitalista. La noción de entronque o bisagra patriarcal invita a reconocer la existencia del patriarcado previo a la conquista para recuperar las luchas históricas de las antepasadas, en contra de este, y mirar y construir nuevos horizontes de lucha para desmontar las estructuras políticas del patriarcado. Rivera señala que mientras en los espacios masculinos se definían las fronteras étnicas (la guerra), en los espacios femeninos se

[...] configuraba un sistema de alianzas interétnicas a través de las cuales se producía la endoculturación del extranjero, es decir, la incorporación de nuevos grupos de referencia al universo comunal [y la noción de autoridad, de orden], a través de la pedagogía cultural de las mujeres (Rivera, 2010, p. 183).

En el prehispánico andino y en casi todos los pueblos de América Latina, el espacio para el ejercicio de poder de las mujeres tenía márgenes culturales de libertad reconocida y de permisividad a las transgresiones, que formaban aspectos básicos del tejido cultural de toda sociedad; aun con sus asimetrías respetaban el poder de las mujeres en sus formas sociales desde la interdependencia.

4. El binario de lo comunitario y lo íntimo/doméstico: base del poder comunal

El orden en este otro mundo está basado en una lógica de binarios incluyentes o interdependientes de forma mutua: el espacio comunitario y el espacio íntimo/doméstico, los cuales se configuran desde la práctica concreta del hacer, del trabajo comunitario para la reproducción de la vida (valor de uso), en la corresponsabilidad.⁹ En este orden social, el espacio comunitario esbozará el lugar de los asuntos generales, lo que afecta a todos quienes reproducen la vida *en común*. En este lugar, como lo mencionan Gutiérrez *et al.* (2015), se expande el proceso de

9 La corresponsabilidad es vinculación imbricada entre sujetos diversos, la imbricación se entiende como “la cohabitación de cada par en el otro” (Favela, 2014, p. 54). La corresponsabilidad genera relaciones de interdependencia entre personas que construyen desde una bilateralidad mutuamente recíproca, como la llama Rivera (2010). En estos términos puede ser pensada como la inclusión de la diversidad, que solo puede hermanarse desde la clave de lo común y no tanto de la identidad para la corresponsabilidad la diversidad es condición necesaria (Favela, 2014). Las relaciones de interdependencia, desde la corresponsabilidad, incluyen lo simbólico, celebrativo, rituales y lo afectivo, ello lo acerca a ser un orden social cuyo centro o eje es “la actividad humana de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que esta exige y, por tanto, garantía y condición de posibilidad de la capacidad de forma” (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015, p. 24).

politización de las múltiples tramas, de unidades familiares en espacios domésticos que se ocupan de la reproducción de la vida. Algunas respuestas a los cuestionamientos sobre lo que hace posible o materializa lo común y la configuración del poder desde esta lógica (orden o universo mental y de vida) se encontraron en una fiesta comunitaria en la región del bajo mixe, en la mayordomía¹⁰ en enero del año 2014.

En nuestro acercamiento etnográfico nos percatamos de que en la casa de la familia que organizaba la fiesta se encontraban muchas personas (familiares y vecinas) que colaboraban para hacer posible tal celebración. Para ser una fiesta patronal “pequeña”, había personas que además de disfrutar y gozar, estaban produciendo y trabajando. La fiesta estaba organizada con meses de anticipación desde los hogares o las casas de las personas que apoyaban, en las siete celebraciones menores¹¹ de esta comunidad y las dos mayores.¹²

La mayordomía es la materialización del ritual de “hacer común” a partir del trabajo. La categoría de “trabajo”, desde la noción de Marx, que es un metabolismo entre la naturaleza y el ser humano, la definiré como “el proceso de producción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido, al interior de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades” (Fuentes, 2015, p. 195). Así, el valor que se produce sobre este trabajo es uno que depende del uso que se brinde a lo producido, ya que las personas necesitan de bienes concretos que resultan del trabajo concreto de otras personas (Gutiérrez y Salazar, 2015).

El trabajo de la mayordomía es considerado un trabajo concreto que genera valor de uso, la parte que disputa y tensa el capitalismo, pues la producción de valor y la significación del trabajo en sus términos serán distintas, así como la concreción de la forma social, que en el pueblo es la del común: comunalidad. Es la expresión del trabajo concreto la que genera los sentidos en común al producir en interdependencia y consumir lo producido en colectividad.

Para la realización de la mayordomía se pueden distinguir al menos dos formas de trabajo: en la primera se ubica la articulación de la actividad de las

10 Las mayordomías son fiestas en honor de alguna figura sagrada de la Iglesia católica (santos, santas, advocaciones marianas o cristianas) que genera gastos y obliga trabajo. Esta celebración requiere de múltiples preparativos y del servicio y tequios de diferentes personas y tramas domésticas o familias y por varios días. La mayordomía se caracteriza por ser un cargo en el cual se tienen que ofrendar los recursos familiares para realizar la fiesta patronal. El mayordomo, acercándose la fecha de la festividad, invita a otras tramas familiares a que le apoyen para llevar a cabo las tareas y cubrir algunos gastos con su excedente familiar en un ejercicio de donación de reciprocidad para todas las personas de la comunidad. La mayordomía es la materialización del ritual de hacer común, es la expresión del trabajo concreto que genera los sentidos en común al producir en interdependencia y consumir lo producido en colectividad (Salazar, 2019).

11 6 de enero, Santo Rey; 19 de marzo, San José; 15 de mayo, San Isidro Labrador; 13 de junio, San Antonio de Padua; 8 de diciembre, Virgen del Perpetuo Socorro, 12 de diciembre, Virgen de Guadalupe; 18 de diciembre, Virgen de la Soledad y 24 de diciembre, nacimiento de Jesús.

12 La Ascensión del Señor es la principal festividad cuya fecha es a los cuarenta días posteriores a la Pascua, por lo que es variable, en tanto que el 24 de junio es la fiesta en honor de San Juan Bautista, de quien lleva el nombre el pueblo.

distintas tramas domésticas que se acuerdan en la asamblea, que es el trabajo de los hombres. En la segunda están las múltiples tareas que se realizan desde el espacio íntimo/doméstico y en las que participan las mujeres.

Los mayordomos buscan, buscan quién va a hacer atole, quién va a atinar qué tanto de carne, quién va a calcular qué tanto de chile, quién va a calcular qué tanto de mole se va a hacer, el mayordomo que tiene cargo, ese mayordomo se levanta con su pareja a buscar a esa persona, ya sabe cuántas personas van a buscar lo que va a ayudar y los demás porque ya saben quién es mayordomo (anónimo, entrevista personal, 19/5/2017).

La primera distinción que marca las diferencias entre el trabajo de varones es que se otorga de manera formal en asamblea y genera autoridad. “El trabajo de la mayordomía es una carga que se tiene. Es una carga que tienen ellos, porque a ellos los nombran cuando es la asamblea [...] Ellos ya están nombrados para el año que viene, un año completo, ya saben que ya están nombrados” (anónimo, entrevista personal, 19/5/2017). La segunda distinción es que el trabajo de las mujeres no tiene formalidad asamblearia y se produce de forma oral y en términos solo morales.

El trabajo de ellas se considera ayuda mutua y tequio. “Pero no se le llama tequio, se le llama ayuda mutua [...] Eso es otro tequio también, es una ayuda mutua que se da, sí, porque es una invitación que el mayordomo hace desde tiempo atrás” (Anónimo, entrevista personal, 22/10/2017). Por ende, no genera posición en la estructura de cargos. Sin embargo, su trabajo es central en el hacer común. “En la mayordomía ahí sí van todas las mujeres a ayudar, ahí sí van todas, jóvenes y grandes” (anónimo, entrevista personal, 22/10/2017), pues mediante su trabajo de sostenibilidad de la vida cotidiana y extraordinaria se mantienen las tramas comunales, como lo nombra Gladys Tzul (2015).

Hasta aquí se reconocieron algunos elementos característicos y fundamentales en la lógica social colectiva del pueblo ayuuk. Es claro que toda celebración implica un gozo y un trabajo, trabajo que además no es remunerado pues es labor que se hace por reciprocidad. Un trabajo para todos, en el cual todos disfrutan compartiendo.

El trabajo de servicio comunal es la base de la forma de organización social. Esta forma de organización va más allá de una cuestión cultural, simbólica e identitaria, pues se centra en el trabajo de reproducción de la vida disputando la forma social al capital, retando la reproducción de este. Gladys Tzul define el trabajo de servicio comunal como “la relación social –fuerza de trabajo– que habilita la producción de lo que necesitamos para vivir y que tiene que ser pautado, organizado y reglamentado” (2015a, p. 113), por lo usual, por medio de la asamblea: figura política en la que se sintetiza la producción colectiva de las decisiones. Esto es distinto a lo que ocurre con el trabajo comunitario y dentro de lo íntimo/doméstico de las mujeres, que parece ser el mismo, tanto en los tiempos ordinarios como extraordinarios y que no es distinguible como el de los varones al

no generar autoridad ni posición dentro del sistema de cargos, ni da palabra en la asamblea en la que se toman las decisiones.

Podríamos decir pues, que el espacio íntimo/doméstico tiene orden simbólico o imaginario, cuyos límites están determinados por la corresponsabilidad y no por el Estado o el capital. Esto indica que lo íntimo/doméstico es el lugar en el que se gestan o producen relaciones de interdependencia que permiten hacer común, es decir, el espacio en el cual se configuran los axiomas del poder comunal. Esto promueve una práctica y concepción distinta del poder, a la de la modernidad capitalista que permite analizar lo político más allá de lo público definido por el Estado-nación.

Así, se propone pensar que la configuración del espacio político en una fórmula complementaria, comunitario-íntimo/doméstico, es la base de lo que puede considerarse el poder comunal, el cual comienza a organizarse y materializarse en el espacio íntimo/doméstico a partir del trabajo de las mujeres expresado como corresponsabilidad (todavía no nombrada ni normada por las autoridades, por lo que la hace una especie de ética o ritual de hacer común no asamblearia). El espacio comunitario es una extensión del espacio íntimo/doméstico, en tanto, la politicidad del espacio comunitario se genera en el espacio íntimo/doméstico. Es por ello por lo que el espacio íntimo/doméstico será entendido como el lugar primordial y visible, será “el punto de partida de la actividad humana de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que esta exige y, por tanto, garantía y condición de posibilidad de la capacidad de forma” (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2015, p. 24).

Para pensar la política y lo político, más allá de la acumulación del capital y del control y gobierno ejercido por el Estado, se debe colocar a la generación común como el eje de análisis desde otro lenguaje en el cual lo femenino puede ser ese otro lenguaje de lo común –de la corresponsabilidad–, pues ha intentado una y otra vez nombrar las experiencias propias. También escucha lo que otras y otros dicen e intenta entenderlo desde términos de la otredad.

Esta organización del poder –articulación política estructurada desde una lógica de binarios incluyente, cuyo orden social está establecido en formas complementarias– sigue reproduciéndose como usos y costumbres en las comunidades de pueblos indígenas a lo largo del continente. Por ello, podemos hablar de una configuración política complementaria en dos espacios: lo íntimo/doméstico y lo comunitario. Tal configuración ha sido colonizada por las formas políticas del patriarcado del salario y la construcción de lo público y privado, sometido lo íntimo/doméstico a lo privado, despolitizando a las mujeres que eran y son las que habitan y trabajan en este espacio privatizado, colonizado por el entronque patriarcal que brindó privilegios a los varones.

Aun así, esta delimitación social del espacio, entre lo comunitario y lo íntimo/doméstico, resulta fértil para repensar las formas políticas y configuraciones del poder. En este sentido, lo comunitario será definido desde y mediante lo común

y colocado en el centro la reproducción de la vida. Solo desde esta articulación del espacio se puede pensar lo político más allá del Estado y de la acumulación del capital.

4.1. La imbricación entre lo comunitario y lo íntimo/doméstico: la estructura de lo común

El espacio íntimo/doméstico no solo es un lugar politizado en el que los sujetos se configuran desde el poder comunal, sino también es un espacio de diálogo intergeneracional. Lo notable sería que fuese considerado como el espacio de articulación de la otredad desde la significación humana y reconocimiento del ser (la existencia, trascendencia o misión). Este espacio, que es el primero que se coloniza y disciplina los cuerpos masculinos mediante la captura de los femeninos, también es el lugar en el que hombres y mujeres pueden desarticular las lógicas del poder colonial.¹³ Es decir, reconocer la politicidad del espacio íntimo/doméstico es descolonizarle.

Para pensar el espacio íntimo/doméstico desde una mirada descolonial habrá que reconfigurar la valoración en la división sexual del trabajo y las construcciones de género a partir de lógicas bilaterales mutuamente recíprocas que desarticulen la noción de lo masculino heterosexual capitalista como medida universal. Descolonizar el espacio doméstico le exige al sujeto singular que le habita que haga de su experiencia dentro de él una forma de conocimiento que le permita descubrir a qué obedecen las formas políticas a las que está sujetado dentro y fuera del espacio íntimo/doméstico. En otras palabras, el sujeto singular y social requiere de la reconfiguración y su construcción de género, solo así podría resignificar el espacio y el trabajo dentro y fuera de los espacios. Así podría llegar a una conciencia de lucha más cohesionada.

5. Conclusiones

Las diversas consecuencias que trae consigo el poder colonial, la división-exclusión, es la que promoverá el costoso y precario equilibrio entre los géneros tal como lo señala Rivera, quien considera que el poder colonial es patriarcal. Esta división-exclusión del poder colonial se expresa en los imaginarios de los espacios: la creación de lo público y privado, espacio en los que habitarán las asimetrías de género en los cuerpos, en el que se configuran los sujetos.

Entonces, la privatización del espacio del trabajo doméstico es una estrategia del capitalismo para asegurar la (re)producción de la fuerza de trabajo con base en los privilegios de los varones. Al instituirse la lógica de binarios excluyentes que configura lo privado, el espacio y trabajo doméstico son capturados. Dicho de otra manera, la construcción simbólica y material del espacio público y privado es la forma política del patriarcado del salario (formas políticas de la modernidad

13 “La condición colonial, es pues, un espacio privilegiado para ver cómo funciona la colonización. La experiencia necesariamente debe formar parte de la renovación epistémica” (Cumes, 2014, p. 81).

capitalista), que a su vez configura y coloniza al sujeto que habita estos espacios. Lo público y privado es la colonización del patriarcado del salario.

Por estas razones, se concluye que el espacio privado es un espacio construido simbólica y materialmente para asegurar que las mujeres no minen el orden político racional masculino en lo público. El orden político de una sociedad se estructura con un orden simbólico. Entonces, el orden simbólico de la modernidad capitalista es patriarcal. El orden simbólico que significa lo público y privado como forma de organización socioespacial, que divide y rompe lo común, puede ser la forma simbólica del patriarcado del salario, del que escribe Federici (2013). La bisagra de privilegios o el entronque patriarcal es la forma de colonización más efectiva de los pueblos indígenas, pues así se instauro el orden simbólico del patriarcado del salario, con el cual se confina lo femenino y el espacio íntimo/doméstico a lo privado y así lo captura y despolitiza.

Sin embargo, si observamos el espacio íntimo/doméstico desde un orden distinto del poder, desde el orden simbólico de lo común, de la corresponsabilidad y desde un orden simbólico en femenino, nos permite pensar el espacio íntimo/doméstico como un lugar no solo político sino como incubadora de lo político en los sujetos mediante el trabajo de reproducción de la vida, como el núcleo de la vida en común y de la configuración de estos sentidos en el sujeto en el que habita el potencial político de los movimientos de estas comunidades. Por tanto, en el espacio íntimo/doméstico habita el potencial político que se extiende, expande o amplía hacia el espacio de lo comunitario, que es lo más notorio. Dicho de otro modo, el espacio político comunitario que se manifiesta en la asamblea es una ampliación del espacio íntimo/doméstico. Sin embargo, este espacio ha sido colonizado por el patriarcado —bisagra o entronque patriarcal— del poder colonial, por lo que habrá que diluir las asimetrías en la valoración de las diferenciaciones de género. La discusión no pretende centrarse en si las mujeres entran en el ámbito de lo público y cómo entran, sino, para preguntarse cómo y para qué, en términos del poder colonial, se ha configurado lo público y privado.

Ahora bien, pese a esta colonialidad de las configuraciones axiológicas del poder, en las comunidades indígenas, en particular del pueblo ayuuk, promueven otra manera de práctica de este y de concepción del espacio, que permite pensar lo político más allá de lo público-privado. La configuración del espacio político en una bina complementaria despatriarcal: íntimo/doméstico-comunitaria, es la base del espacio político comunitario como una forma de concebir y ejercer el poder que permita pensar en horizontes políticos desde una visión de servicio y no de dominación.

6. Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bernal Olarte, A. (2012). La construcción de la diferencia entre lo público y lo privado. *Revista Perspectivas Internacionales*, (8)1, pp. 73-107.
- Cumes, A. (2014). “Esencialismo estratégicos” y discursos de descolonización. En M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial* (pp. 61-68). Ciudad de México: Pez en el árbol.
- Echeverría, B. (2013). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- _____. (2012). *Valor de uso y utopía*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Engels, F. (1985). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ciudad de México: EbroLibros.
- Favela, M. (2014). Ontologías de la diversidad, en M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial*. (pp. 35-60). Ciudad de México: Pez en el árbol.
- Federici, S. (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (2.^{da} Ed.) Ciudad de México: Pez en el Árbol/Tinta Limón editoriales.
- Fernández, D. (4 de septiembre de 2017). La política en femenino es una herramienta que permite pensar el devenir. Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar. Recuperado de <http://ctxt.es/es/20170830/Politica/14734/feminismos-america-latina-Raquel-Gutierrez-Aguilar--entrevista-ctxt.htm>
- Fuentes, D. (2015). La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué?* No. 1. Puebla-Ciudad de México: Libertad bajo palabra.
- García, E., y Quintas, D. (2017). *La visión ayuuk de dos takmä’äyëty (abuelas) a través de su memoria oral*. Oaxaca: Instituto Superior Intercultural Ayuuk.
- Gutiérrez, R., Navarro, M., y Linsalata, L. (2015). *Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión*. Documento inédito discutido en el “Seminario Entramados comunitarios y formas de lo político” del posgrado en sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, agosto-diciembre.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué?* No. 1. Puebla-Ciudad de México: Libertad bajo palabra, pp. 15-50.
- Linsalata, L. (2011). *Valor de uso, poder y transformación social*. Entender la descomposición, vislumbrar las posibilidades. Ciudad de México: Casa de Ondas.
- MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer: Ediciones Cátedra.
- Quijano, A. (2001). Globalización, colonialidad y democracia. En Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (ed.). *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.

- Rivera, S. (2010). *Violencias (Re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota y La mirada salvaje.
- Salazar, A. (2019). *El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico en el bajo mixe en Oaxaca, México. Una lectura desde la teoría crítica latinoamericana y los feminismos latinoamericanos y de lo común*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz: La Muela del Diablo/Clacso/Comuna.
- Tzul, G. (2015). El Patriarcado del Salario: “Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado”. Conversaciones con Silvia Federici (I/II). Prensa comunitaria Km. 169. Comunicación desde los pueblos en Guatemala. Recuperado de <http://comunitariapress.wordpress.com/2015/04/21/el-patriarcado-del-salario-lo-que-llaman-amor-nosotras-lo-llamamos-trabajo-no-pagado>
- _____. (2015a). *Mujeres y tramas de parentesco en los sistemas de gobierno comunal indígena en Chuimeq’ena’*. Guatemala. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Valcárcel, A. (2004). *La política de las mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya S. A.).
- Žižek, S. (2000). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!, en J. Butler, L. Ernesto y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-140). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.