

La lucha de las mujeres en la revuelta oaxaqueña. Perspectivas desde la colonialidad del poder y el feminismo.

Florencia Rodríguez, Mariana Aranovich y Victoria Freire.

Cita:

Florencia Rodríguez, Mariana Aranovich y Victoria Freire (2011). *La lucha de las mujeres en la revuelta oaxaqueña. Perspectivas desde la colonialidad del poder y el feminismo. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/128>

La lucha de las mujeres en la revuelta oaxaqueña. Perspectivas desde la colonialidad del poder y el feminismo

Mariana Aranovich, Victoria Freire, Florencia Rodríguez

Mariana Aranovich es estudiante avanzada de la carrera de Sociología, y estudiante de Trabajo Social, en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Victoria Freire es estudiante avanzada de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Florencia Rodríguez es Socióloga (UBA), parte del Ubacyt "Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del III Mundo", con dirección de Karina Bidaseca.

maryana88@yahoo.com.ar

victoria_f85@hotmail.com

florenciarodriguez00@yahoo.com.ar

Resumen: Los estudios decoloniales han abordado una reflexión sobre el poder desde una perspectiva latinoamericana, reconociendo una matriz colonial basada en patrones de clase, "raza" y género que, en su ejercicio sobre las distintas dimensiones de la experiencia humana, ha marcado la historia del continente desde su "descubrimiento". En la actualidad esta matriz asume las formas del capital globalizado, y su lógica de acumulación se traduce en la pobreza de los sectores más postergados. La resistencia a las políticas neoliberales y a las condiciones de explotación dio vida a movimientos y protestas sociales protagonizadas por una diversidad de sujetos/as reflejo de la fragmentada y múltiple realidad latinoamericana.

En este contexto, en mayo de 2006 se inicia la "revuelta del pueblo oaxaqueño", en el único estado mexicano con mayoría indígena, con los mayores índices de pobreza del país y una casta política corrupta. El conflicto de Oaxaca que comenzó con la protesta de maestros/as rápidamente convocó a amas de casa, desocupados/as, estudiantes y trabajadores/as. En el marco de un diverso repertorio de acciones, la "toma" de los medios de comunicación, protagonizada por las mujeres oaxaqueñas, fue central en la construcción de un lenguaje y una voz propia del movimiento que resistía la colonialidad del poder/saber. Pero también significó una problematización de las relaciones entre géneros al interior del movimiento.

Apoyadas en las lecturas críticas del feminismo, y haciendo hincapié en los efectos políticos que la participación de las mujeres produce hacia afuera y hacia adentro de los movimientos, nos proponemos describir y comprender las formas en que las mujeres oaxaqueñas se convirtieron en sujeto político del movimiento, sus implicancias, potencialidades y limitaciones.

Palabras clave: poder, colonialidad, género, movimientos sociales, América Latina.

LA LUCHA DE LAS MUJERES EN LA REVUELTA OAXAQUEÑA. PERSPECTIVAS DESDE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y EL FEMINISMO

Colonialidad del poder y colonialidad de género en América Latina

El irrumpir de los “nuevos movimientos sociales” ha abierto inquietudes en las ciencias sociales y un renovado esfuerzo por encontrar las razones, las motivaciones y las distintas características de la emergencia de diversos actores sociales en la arena política. América Latina es el escenario en el cual se desarrollan nuevas prácticas, donde se suceden protestas y acciones colectivas protagonizadas por indígenas, desocupados, amas de casa, estudiantes, trabajadores/as, maestras, etc. La diversificación de los actores emergentes es uno de los rasgos más característicos de estos movimientos, lo cual ha significado también una multiplicación de demandas, organizaciones y concepciones políticas, culturales y sociales.

Observamos que el actual mapa de poder sobre el que estos sujetos colectivos intervienen comienza a configurarse en el proceso de “invención” de América (Mignolo, 2007:57), se desarrolla con la implantación del capitalismo moderno occidental y actualmente adopta una forma, debido al fenómeno de globalización (de Sousa Santos, 2003), que se sostiene en patrones neoliberales de mercado en los cuales es posible encontrar una matriz colonial. Según Aníbal Quijano, este escenario plantea a los movimientos sociales una encrucijada: de un lado, el capital que se alimenta de la acumulación financiera y que ha desarrollado de tal modo la ciencia y la tecnología que amenaza seriamente la supervivencia en este planeta; del otro lado, las luchas de los/as explotados/as contra el neoliberalismo a las cuales “se suman ahora, en primer término, las luchas de los ‘indígenas’ de todo el mundo, los más dominados entre las víctimas de la colonialidad del poder” (Quijano, 2007). El amplio componente indígena en las protestas que atraviesan el continente en este siglo XXI es una expresión de la historia y del desarrollo de las resistencias que se han ido forjando frente al asedio de años de dominación colonial.

Uno de los ejes destacados en el dominio instaurado, según el sociólogo peruano, es “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza” que “implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (Quijano, 2003: 201). De este modo, el concepto “raza” se convirtió en el presupuesto necesario de las relaciones sociales asimétricas que establecen un orden jerárquico en el cual una elite “civilizada” se impone a una mayoría considerada “atrasada y primitiva”. La raza es la característica identitaria que construye roles y opresiones necesarios para reproducir y acrecentar el saqueo y la explotación occidental en el continente. El

patrón racial como instrumento de dominación es para Quijano aquel al cual se subordinan todos los demás: “de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género” (Quijano, 2003: 203).

Walter Mignolo por su parte considera que el entramado entre capitalismo y eurocentrismo, constituido centralmente por el dominio capital-trabajo, por el control de la subjetividad y del conocimiento, y por la imposición de una jerarquía racial produjo el establecimiento de una matriz colonial de poder cuyos efectos se observan sobre las esferas económica (apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra, etc.); política (dominio institucional y ejercicio de la autoridad); social (que involucra al género y la sexualidad); y epistémico (control de la subjetividad). Desde esta perspectiva, el género es una de las dimensiones sobre las cuales actúa la colonialidad del poder.

Ambos autores, aun mencionando el patrón de género como parte de la dominación, no lo desarrollan en sus análisis. Para Quijano resulta evidente que este elemento es secundario, en tanto depende del factor racial. Siguiendo la lectura crítica que Breny Mendoza (2010) realiza del concepto de “colonialidad del poder”, podemos afirmar que Quijano da por supuesto que el género y la sexualidad son elementos estructuradores universales, es decir, válidos y aplicables a todas las sociedades. La autora retoma a otras teóricas, tales como María Lugones y Oyeronke Oyewomi, quienes intentan probar que tanto la “raza” como el “género” fueron constructos coloniales que racializaron y generizaron a sociedades que no poseían un principio estructurador parecido al de género de Occidente. Se trataba de sociedades en las que las jerarquías entre varones y mujeres no existían, o no constituían un elemento estructurador. Para estas autoras, el planteo de Quijano tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad como si fueran a-históricas y universales. Dice Mendoza: “Habría que concluir que en los procesos de colonización, las mujeres de estas partes del mundo colonizado no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron “reinventadas” como mujeres de acuerdo a los patrones de género occidentales... (perdiendo) las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres” (Mendoza, 2010: 23).

El gran aporte de Quijano es el de demostrar la codificación racial de la división del trabajo en la colonización (*ídem*: 24), según la cual el trabajo asalariado fue adjudicado a los europeos/blancos y el no asalariado a los no europeos/no blancos. Sin embargo, no profundiza en el hecho de que el trabajo asalariado y el estatus de ciudadanía que ello conllevaba fueron reservados para los varones blancos, lo cual implica que en la división de ese trabajo funcionaba también un patrón de género (*ídem*: 25). Así como el trabajo asalariado del capitalismo no hubiera sido posible sin la existencia de la esclavitud y la servidumbre, esta misma división no hubiera sido posible sin una domesticación de las mujeres, primero, en las metrópolis a través del genocidio (la “caza de brujas”) y su separación de la esfera productiva y luego, en las colonias, con las violaciones

masivas a las mujeres indígenas y negras, la pérdida de su status social, su esclavización y servidumbre.

El patrón género/sexo, analizado por las teorías feministas, da cuenta de un aspecto del poder que no siempre es reconocido o, en el mejor de los casos, simplemente señalado. Las feministas han rechazado concebir al género como una propiedad de los cuerpos dada originariamente, sino como “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja” (de Lauretis, 1996: 8). Sin embargo, gran parte de las teorías feministas del siglo XX construyeron este concepto desde lo que María Lugones denomina la “máscara feminista”, lógica que universaliza la opresión de género y da por sentada una hermandad automática entre mujeres (Lugones, 2005: 61-62).

Desde estas perspectivas, género no haría referencia a una dimensión humana o área de existencia universal, sino a un proceso/producto de las relaciones sociales, a un patrón de poder que es constitutivo de la trama de jerarquías. La complejidad de esa trama, siguiendo a Mendoza, se sostiene en una serie de pactos (entre mujeres y varones blancos; entre varones blancos y no blancos) y asimetrías (entre mujeres y varones, entre blancos y no blancos, etc.). También María Lugones hace referencia al modo en que, por un lado, los feminismos del siglo XX se desentendieron de la conexión racializada entre género, clase y heterosexualidad, identificando a las mujeres blancas con “las mujeres”; y por otro, a la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, violencia desde “el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades” (2008: 76). Estas indiferencias, pactos y asimetrías son parte de la fusión de la colonialidad del poder y la colonialidad del género, y constituyen un obstáculo para un rechazo integral a la imposición colonial (ídem: 76).

La colonialidad del género hace visible y explica la violencia impuesta sobre las mujeres no blancas. Como comenta Francesca Gargallo, “toda situación de conquista y dominación crea condiciones para la apropiación sexual de las mujeres de los grupos derrotados, para afirmar la superioridad del vencedor” (Gargallo, 2006: 236), es decir, existe una particularidad en el ejercicio de la violencia que está destinada principalmente hacia las mujeres indígenas y negras. La violación colonial de los señores blancos se sustenta en la jerarquía de género y raza que materializa la relación existente entre las distintas esferas de dominio. Las mujeres han sido botín de guerra de los invasores: “El consumo de mujeres por los asaltantes fue tal que, a pesar de las guerras y las torturas que diezmaban a los hombres por todas partes, llegaron a estar en tal inferioridad numérica que los jóvenes autóctonos no hallaban con quién casarse. Cierta ‘héroe’ se vanagloriaba de un hallazgo que le permitía vender más caras a sus esclavas jóvenes: las embarazaba previamente” (Sejourne, 1986: 67).

Existe una persistencia –pero también una transformación- histórica de la trama de dominación en América latina; y lo mismo puede decirse de las formas de resistencia a la misma. Existen marcas perdurables del dominio colonial: la religión (en México, por ejemplo, la abrumadora mayoría de la población es católica); la existencia de una economía de mercado determinada por un centro externo y con la redistribución más desigual del mundo; y una estructura social patriarcal, racista y discriminadora (Gargallo, 2006: 238); y existen transformaciones en las formas en que se traducen esas marcas en procesos y conflictos sociales. En la actualidad, por ejemplo, se observa una transformación de la violencia ejercida contra las mujeres, un ensañamiento con el cuerpo de las mujeres que se expande, con una mayor proporción de femicidios, violaciones, represión institucional, etc. A esta violencia renovada se le suma la pobreza, y su feminización es “un fenómeno creciente en todas aquellas regiones que Occidente engloba de manera marginal a su economía, de modo que la feminización de la pobreza se acompaña de su negritación, indianización y aborigenización” (Gargallo, 2006: 239). Pobreza y violencia son dos fenómenos que en toda América Latina, y de un modo especial en México, afectan particularmente a las mujeres, especialmente a las indígenas y a las más jóvenes.

Desde nuestra perspectiva, comprender la trama interna de la colonialidad del poder implica no privilegiar una serie de contradicciones como dominantes frente a otras, ni considerar que una puede ser prioritaria a las demás. Si partimos de la idea de que la “feminización”, la “indianización” y la “negritación” constituyen procesos paralelos que configuran la heterogénea trama de poder en América Latina, los esfuerzos por comprender las formas de acción política y lucha social deberían tener en cuenta cómo éstas desactivan (o no) las distintas relaciones jerárquicas. Estas relaciones de poder no se dan únicamente entre un sector oprimido y otro opresor sino que circulan al interior de aquellos movimientos que desarrollan prácticas descolonizadoras, tal como lo ponen en evidencia los movimientos de mujeres en todo el continente. Cuando aquellas se constituyen en sujeto político, y no meramente en un dato de participación cuantitativo, tienden a generar modificaciones en los contenidos y en las formas que adquieren las luchas sociales (Longo, 2007). En cada movimiento social puede generarse más o menos resistencia a estas transformaciones, dependiendo de cómo se materializan las relaciones de poder en su interior y hacia fuera.

La revuelta oaxaqueña: antecedentes y recorrido

El dominio colonial se ha expresado rabiosamente en México. En el sur del país se encuentra el estado de Oaxaca, el de mayor diversidad étnica y el único con mayoría indígena. Posee una economía marginal que opera como expulsora masiva de población hacia el norte, que migra como mano de obra barata. Las remesas que ingresan por parte de estos/as trabajadores/as migrantes constituyen, en Oaxaca, la tercera fuente de ingreso después del turismo y el

café (Beas Torres, 2007: 21). Es un estado económicamente pobre y políticamente corrupto: “desde tiempos de la invasión española, la cual trajo pobreza extrema y violencia para la mayoría de la población indígena hasta nuestros días, el poder y la riqueza se han concentrado en pocas manos. Ricos comerciantes de origen europeo aliados a caciques y políticos locales han mantenido durante siglos un poder casi absoluto” (Beas Torres, 2007: 21).

Las operaciones políticas y económicas, los trastornos jurídicos, las distintas instituciones estatales, han buscado afianzar el orden desigual iniciado en la “conquista” y reforzado bajo la lógica estatal-republicana posteriormente. La ciudadanía mexicana se impone como identidad homogénea que aplasta toda diversidad en torno a un poder estatal centralizado, referenciado en la tradición democrático-cristiana de Occidente. A su vez, la corrupción política y la desigualdad económica son los rasgos más salientes del proceso de configuración nacional. Y son dos premisas fundamentales para conocer el conflicto iniciado en 2006 en el estado de Oaxaca, nombrado con distintos nombres como “la revuelta del pueblo oaxaqueño”, “la comuna de Oaxaca”, “la revuelta plebeya” o “la rebelión ciudadana”. De acuerdo a Wallerstein, tres son los elementos que explican el proceso oaxaqueño: “500 años de opresión hacia los pueblos indígenas del país, el deterioro de las instituciones creadas en el siglo XX en México, y el impacto del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLCAN) sobre el bienestar básico de la población”. (Wallerstein, 2007: 129).

En este contexto, el primero de mayo de 2006 la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) de Oaxaca, México, hizo públicos sus reclamos gremiales. Desde entonces distintas medidas de lucha llevadas adelante por este sector acrecentaron la solidaridad de la sociedad, fundamentalmente a partir del impacto que tuvo la represión del gobierno de Ulises Ruiz Ortiz, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), al “plantón” magisterial que se realizaba en la plaza principal de la ciudad, el “Zócalo”. Dicha represión ha sido caracterizada por sus protagonistas como la más brutal en la historia de Oaxaca y fue llevada a cabo el 25 de noviembre, una importante fecha simbólica para el movimiento de mujeres y feminista de América Latina, pues fue hace 20 años atrás declarado como el “Día contra la violencia social, sexual y política ejercida hacia las mujeres”.

A 20 días del inicio del reclamo magisterial, se celebra la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), con una amplia participación multisectorial, proponiéndose como espacio de articulación de diversas culturas, organizaciones, y experiencias políticas. “¡Fuera Ulises!” se convierte en la consigna principal, conteniendo la bronca de años de corrupción y prepotencia política alcanzando su punto más álgido luego del fraude electoral del gobernador, y la posterior represión y desalojo a los maestros. Desde entonces comienza a construirse lo que Esteva describe como “un movimiento de movimientos” (Esteva et. al., 2008). Las movilizaciones y acciones de protesta ya no se restringen únicamente a los maestros, un amplio abanico de sujetos se

articula estimulado por el reconocimiento de una comunidad de intereses que traduce la potencialidad del movimiento en acción colectiva (Tarrow, 1997: 24). El conflicto gremial muta en movimiento a partir de la participación de comunidades indígenas, organizaciones de derechos humanos, grupos feministas, ambientalistas, estudiantes y tribus urbanas que confluyen en la APPO.

Decíamos que de la revuelta oaxaqueña surge un “movimiento de movimientos”. De acuerdo a Esteva, la diferencia entre un frente o conjunto de organizaciones y un “movimiento de movimientos” radica en que mientras el primero posee fines, metas y modelos orientados al futuro, requiere membrecía formal y se organiza en una estructura jerárquica y vertical con una dirección y mecanismos de representación y disciplina, el segundo se basaría ante todo en motivos y razones de ser anclados en el presente y el pasado, con una participación más bien informal, organizado en estructuras horizontales con eventuales órganos de coordinación, y afianzado en el compromiso y énfasis en las prácticas cotidianas (Esteva et al., 2008: 59-60). Otros autores han subrayado el carácter tanto heterogéneo como de base del proceso oaxaqueño. Osorno afirma que en Oaxaca se gesta “un movimiento de bases y no de líderes” (2007: 53), un proceso transversal y multicultural con una importante participación activa y directa de la sociedad, dando cuenta de aquello que describe Boaventura de Sousa Santos: “siendo múltiples las caras de la dominación, son múltiples las resistencias y los agentes que las protagonizan” (de Sousa Santos, 2003: 28). Por otra parte, varios autores afirman que el desarrollo de las distintas acciones colectivas y del propio movimiento está estrechamente vinculado a la existencia de un tejido social y comunitario de raíces ancestrales, configurado a partir de los lazos culturales indígenas. Esta red de relaciones se convierte en el tejido en el cual se producen procesos de identificación y nuevas producciones de sentido (Revilla Blanco, 1994: 205).

Esta es la trama sobre la cual se despliega, dentro del conjunto de los actores sociales, la participación de las mujeres. Su presencia se encuentra en todos los ámbitos de la protesta, organizados en torno a comisiones: las barricadas, la organización de la vida cotidiana del movimiento, los enfrentamientos con las fuerzas represivas y, de manera destacada, en los medios de comunicación. El protagonismo social de las mujeres en el movimiento de Oaxaca evidencia el modo en que son desafiadas las relaciones jerárquicas frente a un orden que se entiende como opresivo, pero también al interior de un movimiento que intenta construirse como usina de nuevos sentidos y abierto a la transformación de las relaciones sobre las que él mismo se sustenta.

Rompiendo el cerco informativo, construyendo voz propia

Cuenta una protagonista que “a las cuatro de la tarde, la compañera Anita que formaba parte de la Comisión de Higiene y Salud, por ser médica, estaba casi metida en el contenedor y se esforzaba por trasladar la basura a una bolsa de

plástico para que se pudiera tirar al camión cuando éste pasara; en eso se quedó parada un momento y dijo: ¿Qué las mujeres no podemos hacer otras cosas que no sean la limpieza y la comida?” (Galicia, 2009). Dos horas más tarde, tras una charla entre las presentes, una de ellas propuso hacer una marcha de mujeres. Era el comienzo de la construcción de un nuevo sujeto colectivo.

En el recorrido del proceso oaxaqueño, muchas mujeres empezaron como “acompañantes de” una resistencia que no sentían del todo propia. En varias crónicas redactadas sobre los primeros días de la revuelta, las mujeres aparecen en el rol de acompañantes o facilitadoras, acercando y preparando la comida para las barricadas, atendiendo a los afectados por los gases con limón y máscaras tapa-boca (Esteva et. al., 2008). De este modo, su participación era una extensión –hacia el espacio público- de su rol doméstico/reproductivo, producto de la tradicional división sexual del trabajo. Sin embargo, esa extensión suponía invariablemente un desplazamiento de sentido. De ahí la escena relatada anteriormente y el cuestionamiento de aquella mujer: “¿Qué las mujeres no podemos hacer otras cosas que no sean la limpieza y la comida?”. El movimiento, en sus propias contradicciones, empezaba a generar nuevos sentidos y transformaciones en las relaciones sociales. Las mujeres salían de la lógica de “aportar” al movimiento para ser “parte” del movimiento.

Este salto cualitativo, que puede encontrarse en numerosos movimientos de mujeres de América Latina, es leído desde las teorías feministas como un proceso de politización de lo privado/doméstico. Este proceso, que disloca la división tajante entre lo público y lo privado, ha estado presente en los movimientos de mujeres basados en su rol reproductivo, como el caso de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina y las Madres de la Candelaria en Colombia; o en su rol doméstico, como los movimientos de mujeres que surgieron contra las políticas neoliberales, politizando su rol como amas de casa, administradoras del ingreso familiar y cuidadoras (Luna, 1989). En este caso, sin embargo, la organización de las mujeres se da dentro de un movimiento mixto y multisectorial, de modo que al llamamiento de las amas de casa, se suman estudiantes, maestras, mujeres de comunidades indígenas y feministas.

La marcha de mujeres –denominada la Marcha de las Cacerolas- se realiza finalmente el 1 de agosto. El río de mujeres, como lo describe una protagonista (Galicia, 2009), llega hasta el canal estatal de radio y televisión, con el objetivo de obtener una entrevista. Todos los medios de comunicación, tanto públicos como privados, habían ya emprendido una campaña difamatoria del movimiento que encontraba eco en algunos sectores de la sociedad oaxaqueña. Frente a la negativa, las mujeres entran a las instalaciones y toman tanto la radio como la televisión. Se escucha una voz que dice: “que vengan a esta radio todas las mujeres que estén en su casa haciendo la sopa y el guisado, dejen de cocinar y trasládense aquí, vamos a recuperar lo que es de nosotros, lo tenemos que hacer por la dignidad de las mujeres, del pueblo, de nuestros hijos, mujer deja

de cocinar por favor, si no puedes salir prende la televisión” (Galicia, 2009). Las mujeres hacen fila para hablar y se turnan el micrófono para dar su mensaje. Lo urgente es dar a conocer una voz, la de las mujeres en el movimiento: “Siempre nos hemos callado la boca, siempre aguantamos todo, que nos suben el gas, que nos suben la luz, que nos aumenta el predial, que nos prometen agua, acuérdense cuando Ulises llegó al gobierno, nos prometió agua, pero en nuestras colonias no tenemos agua señora” (Galicia, 2009). Otra mujer convoca: “Yo quisiera que se comunicaran, que hablaran, que nos dieran su punto de vista. Somos las mujeres que estiramos nuestro gasto, todos los días, lo estiramos para pasajes... ahora nuestra única lucha es un gobierno popular” (Galicia, 2009).

Las mujeres empiezan a construir un discurso propio, en el que aparece sobre todo el trabajo no reconocido que ellas realizan: “En nuestra sociedad sigue imperando el machismo, el trabajo en casa no es valorado y mucho menos compartido o retribuido en alguna forma, lo que hay en muchas de las ocasiones es violencia psicológica y física hacia la mujer” (Galicia, 2009). Estos primeros llamamientos interpelan a las mujeres desde su rol de amas de casa para luego problematizar –politizar- ese rol y ponerlo en cuestión. En este sentido, es interesante tener en cuenta que fueron las amas de casa las que iniciaron este proceso, llamando a realizar la marcha, tomando los medios, y convirtiéndose en las primeras oradoras luego de la toma. De algún modo, ellas fueron las articuladoras de un sujeto que en el mismo momento de su construcción se volvía más complejo con la participación de estudiantes, trabajadoras, campesinas, indígenas, y feministas, a quienes las amas de casa lograron interpelar.

Es, en efecto, la construcción de una voz propia que es reconocida por el resto del movimiento de un modo inédito. La participación y protagonismo social de las mujeres en Oaxaca, sin embargo, no es nueva, no se inicia en junio de 2006, aquella posee una genealogía compleja, ya sea dentro de movimientos sociales, partidos políticos y sindicatos; en organizaciones autónomas de mujeres; o identificándose con el feminismo, fundamentalmente a partir de los 80 (Esteve et. al., 2008). Pero a pesar –o mejor dicho, desde estos recorridos-, la participación de las mujeres en la revuelta de 2006 parece adquirir nuevas formas y sentidos, y un cambio en el modo en que se percibe la participación por parte del resto del movimiento. Así lo relata Rubén Valencia, un joven oaxaqueño:

“No sé si en otro movimiento en México ha habido tanta presencia y fuerza de las mujeres. A mí de alguna manera me tocó en la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) en el istmo, en los años ochenta, vivir y aprender de la lucha de mis paisanas, familiares y en donde se notaba claramente que el sello de la fuerza eran las mujeres; tal vez por eso no me sorprende la capacidad y fuerza de las oaxaqueñas. Aún así, por muchas conversaciones con los compañeros hombres, hemos comentado o han comentado del respeto que

las mujeres se ganaron en el movimiento y que si lo ves, en cada espacio del movimiento siempre hay mujeres en la toma de decisiones". (Esteva, et. al., 2008). Pareciera entonces que la "novedad" no radica en la participación en sí sino en la forma que esta adquiere y a los efectos que produce. Si las acciones colectivas tienen la potencialidad de producir procesos de identificación, creando marcos de reconocimiento (Revilla Blanco, 1994), podemos pensar que la toma de los medios de comunicación fue una forma de acción colectiva que exigía ampliar o reconfigurar el "círculo de reconocimiento", poniendo en escena una identidad- "las mujeres"- que reclama una voz en el movimiento desde la problematización de sus propias vidas.

Luego de la "marcha de las cacerolas" se conforma la Coordinadora de Mujeres de Oaxaca 1 de Agosto (COMO), donde se reúnen las amas de casa - principales impulsoras de la marcha del 1 de agosto y de la toma del canal estatal-, junto con estudiantes, trabajadoras e indígenas. Algunos grupos feministas también participan de esta Coordinadora. La COMO se reconoce dentro de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, comienza a participar en las instancias de debate y decisión, inicia un proceso que no se limita a la visibilización de "las mujeres" sino que supone un salto en la democratización de la vida cotidiana del movimiento. El trabajo no remunerado y no reconocido de las mujeres, la violencia sufrida tanto en el espacio público –por la represión– como en el privado –en algunos casos por los propios pares del movimiento–, son instalados como nudos visibles que obstaculizan la participación de las mujeres en el movimiento. En este sentido, y retomando las características enunciadas del "movimiento de movimientos" (horizontalidad, democratización, participación informal) (Esteva et. al., 2008), la práctica socio-política de las mujeres de la COMO pone en tensión esos elementos y obliga a tomarlas no como dato fáctico sino como preguntas o expectativas de un movimiento en proceso de formación.

"Cuando una mujer avanza no hay hombre que retroceda"

En un artículo en el que describe tendencias comunes en los movimientos sociales de América Latina en la realidad contemporánea, Zibechi hace referencia a un nuevo papel de las mujeres, quienes tendrían mayor presencia e incidencia en los movimientos. Para Zibechi, ésta sería la parte visible de un proceso más profundo asociado a "las nuevas relaciones que se establecieron entre los géneros en las organizaciones sociales y territoriales que emergieron de la reestructuración de las últimas décadas". (Zibechi, 2003: 187). El autor hace referencia a la importancia de las mujeres como "organizadora(s) del espacio doméstico y aglutinadora(s) de las relaciones que se tejen en torno a la familia" (ídem), convirtiéndose en el "vínculo principal de continuidad y unidad" de nuevas formas familiares y nuevas formas de re-producción. Aunque es posible que las relaciones de género al interior de las organizaciones sociales estén sufriendo importantes modificaciones, llama la atención el modo en que Zibechi asocia esas transformaciones al rol doméstico de las mujeres, -siendo

éste parte de un patrón tradicional de género-, y no a su participación en los movimientos sociales.

Las maestras, protagonistas desde los inicios de la revuelta, comenzaron a cuestionar las propias formas organizativas y los mecanismos de representación gremial: “La lucha por la democratización del sindicato también reflejó la desigual relación de las mujeres, lo que evidenció hoy nuevamente en el movimiento y en la APPO. Trabajando sobre el movimiento magisterial y la situación de las maestras oaxaqueñas pude darme cuenta de que independientemente de que los maestros salieran a las calles a luchar por la democracia, en sus casas, en sus comunidades y en la vida cotidiana eran antidemocráticos. Las maestras decían: ‘nosotras para ir a la marcha y a luchar primero tenemos que pedir permiso y ver qué podemos hacer con los hijos porque nuestro esposo simplemente dice bueno, adiós mujer yo ya me voy a la marcha o al plantón y a ver que haces con los hijos y demás tareas domésticas’. Cuando les preguntaba porqué no participaban en la dirección del sindicato siendo el 60-70% de la afiliación, decían que no era por desinterés sino que antes tenían que hacerse cargo de la casa, de los hijos y del trabajo de cada día en la escuela.” (Como se cita en AAVV, 2007: 250). Como las chilenas Julieta Kirkwood y Margarita Pisano lo exigían en el Chile pinochetista con la frase “Democracia en la casa, en la cama y en la plaza”, las maestras comenzaron a incluir dentro de la demanda de democratización del sindicato su propia participación en las direcciones, que se veía impedida por la carga de la doble jornada laboral como maestras y como trabajadoras del hogar.

Ya hemos mencionado el modo en que las amas de casa ampliaron la esfera de lo politizable e impulsaron una democratización de la vida cotidiana del movimiento. Intentaron no solo reconocerse entre ellas sino también interpelar a los varones del movimiento: “cuando una mujer avanza no hay hombre que retroceda” fue una de las frases más coreadas en la Marcha de las Cacerolas, un mensaje de auto-afirmación y un llamado a la solidaridad; “hombro con hombro, codo con codo, la APPO, la APPO, la APPO somos todos”, exigiendo una mayor horizontalidad y circulación de las voces.

Las mujeres indígenas se hicieron parte de la APPO, al tiempo que reforzaron y crearon organizaciones y redes de mujeres autónomas de las formas organizativas más amplias del movimiento indígena. Ellas también elaboraron un discurso propio que desactivaba tanto la colonialidad del poder como la del género. En una declaración se afirmaba: “Lucharemos para regenerar en Oaxaca la armonía de género, en que la complementaridad asimétrica de hombres y mujeres pueda fluir con mutuo respeto, combatiendo las formas de discriminación y opresión que aún prevalecen en el mundo tradicional y las que pretenden remediarlas a través de la homogeneización destructiva del mundo moderno” (como se cita en Castro Sánchez, 2009). En esta cita, las mujeres rechazan el binarismo de género de la “modernidad”, entendiéndolo como un modo de intrusión de los patrones de género occidentales. La retórica de la

igualdad, que se adjudica a sí misma el rol de remediar las desigualdades, es percibida como una fuerza homogeneizadora y destructiva. Las mujeres ponen en evidencia la colonialidad de género, en un movimiento que Rita Segato (2010, inédito) describe como ofrecer con una mano aquello que ya se retiró con la otra: el discurso igualitario moderno es ofrecido cuando ya se destruyeron las tramas internas del “mundo tradicional”.

En esa encrucijada, las mujeres buscan desarrollar una práctica descolonizadora que desactive ese movimiento, buscando sus propias formas de transformación de las relaciones entre los géneros: “Afirmamos la diferencia sustancial entre mujeres y hombres, pero rechazamos que esa diferencia se convierta en opresión, discriminación o desigualdad. Nos oponemos al tratamiento patriarcal de las mujeres, que en el cosmos simbólico vernáculo de cada lugar las discrimina, oprime y subordina a los hombres en las palabras, los espacios, las acciones y las formas de gobierno” (Castro Sánchez, 2009).

Aquella tensión con las políticas de la igualdad puede aplicarse no solamente a las iniciativas estatales, sino también al discurso de aquellos sectores del feminismo que se valen de la retórica de la igualdad para demandar derechos. Hacemos mención a esto para dar cuenta de la heterogeneidad de la organización de las mujeres, relativizando y poniendo en suspenso la existencia de “las mujeres oaxaqueñas” como sujeto estable y homogéneo.

En el apartado anterior, hacíamos referencia a los cambios que la organización de las mujeres producía sobre el propio movimiento, poniendo en tensión las formas organizativas, democratizando el uso de la palabra y las decisiones, ampliando el “círculo de reconocimiento” y aquello posible de ser politizado, y haciendo visibles y relevantes para el movimiento una serie de problemáticas. Hicimos mención también –aunque no lo desarrollamos– el carácter heterogéneo de la Coordinadora de Mujeres. En este sentido, valdría la pena en estudios posteriores analizar el modo en que se cristalizan pactos y asimetrías de clase y raza a su interior. Esta inquietud surge, por ejemplo, por la siguiente afirmación, proveniente de la declaración de una comunidad indígena: “No afirmaremos una vida buena y digna para las mujeres como un derecho de género, sino como una opción de libertad, en que hombres y mujeres puedan enlazar sus empeños para la regeneración y construcción conjunta de las comunidades” (Castro Sánchez, 2009). Leemos aquí una posible tensión entre la forma en que estas mujeres entienden las asimetrías de género y aquella que es conceptualizada desde otras organizaciones de mujeres. El diálogo entre diferentes organizaciones de mujeres también presenta tensiones, y genera algunas preguntas: ¿Cómo es el diálogo entre mujeres indígenas, organizaciones feministas, ONGs, y otras organizaciones de mujeres?, ¿cómo se reelaboran y tramitan los discursos “ajenos” al interior de cada organización? Especialmente interesante sería analizar hasta qué punto los feminismos se han visto interpelados a partir de la creciente participación autónoma de las mujeres indígenas.

Reflexiones finales

La participación de las mujeres en los movimientos sociales no necesariamente implica una transformación en las representaciones sociales de género. Sin embargo, suele suceder que “las mujeres comienzan a repensar su propia realidad, su vida cotidiana, los vínculos que generan y las diversas problemáticas con las que se encuentran” (Longo, 2007: 138). En el caso oaxaqueño, la participación política de las mujeres deriva en una politización de lo privado que luego vuelve al movimiento en forma de cuestionamiento a las formas de organización y representación, conformando una voz que es parte de las protestas contra la corrupción y represión del gobierno, pero que también provoca transformaciones en las dinámicas internas del movimiento.

Las oaxaqueñas se involucraron generando nuevos lazos sociales, desempeñando papeles activos y manifestándose en el espacio público; cuestionaron, en la misma práctica, los estereotipos de género, su función relegada al espacio doméstico con escasa intervención en el espacio público, al punto de convertirse en referentes destacadas. Su participación puso en crisis las representaciones sociales vigentes en relación a las mujeres, se visibilizaron pactos y asimetrías de género antes no consideradas relevantes.

Este proceso se dio en el marco de una revuelta general del pueblo oaxaqueño que se enfrentó a la corrupción política del gobierno, la pobreza generalizada, y a la inexistencia de medios de comunicación que involucraran las múltiples voces de la región.

En el marco de suspensión de las tareas y ritmos tradicionales de gobierno, es de destacar los procesos de toma de medios de comunicación que se dieron en Oaxaca, en especial la toma del canal estatal realizado por las mujeres luego de la marcha de las cacerolas. Esta apropiación es una verdadera práctica descolonizadora a través de la cual los oyentes se convierten en productores y transmisores de las noticias.

Sin dudas, el proceso oaxaqueño es parte de las resistencias que a lo largo de toda América Latina están llevando adelante diversos movimientos sociales. Estos movimientos obligan a hablar de múltiples sujetos de acción, protesta y participación que no están dados por hecho sino que se forjan en la práctica misma, algo evidente cuando pensamos en las formas en que las mujeres se constituyen en sujetos políticos, tanto en movimientos sociales como autónomamente, en organizaciones de mujeres o feministas.

En las distintas lecturas que fueron realizadas sobre la revuelta de Oaxaca, muchos se preguntaron acerca del futuro, la forma en que este “movimiento de movimientos” iba a perdurar en el tiempo, bajo qué condiciones, con qué objetivos, etc. La represión desatada desde el gobierno así como la puesta en marcha de una campaña difamatoria desde los medios de comunicación cambió

las reglas de juego, de modo que algunas personas abandonaron o discontinuaron su presencia en la APPO, muchas se abocaron a la denuncia de las violaciones a los derechos humanos y a exigir y trabajar por los y las presos/as políticas. Numerosos emprendimientos sociales (editoriales, medios de comunicación, etc.) fueron creados en 2006 y siguen sus actividades; las organizaciones, como el caso de la Coordinadora de Mujeres, continuaron sus actividades y su articulación con la APPO. Las capacidades demostradas, las prácticas colectivas sostenidas durante meses, la producción de nuevos saberes, todo ese protagonismo social ha quedado en la memoria colectiva de Oaxaca y permanece en la trama subterránea.

Bibliografía

- AAVV (2007). *La batalla por Oaxaca*, Editorial Yope Power, México.
- Beas Torres, Carlos (2007). *La batalla por Oaxaca*. Editorial Yope Power, México.
- Castro Sánchez, Sergio (2009). *Oaxaca: más allá de la insurrección. Crónica de un movimiento de movimientos*, Ediciones Basta, Oaxaca, México.
- De Lauretis, Teresa (1996), "La tecnología del género", en *Mora*, revista del área interdisciplinaria de estudios de la mujer, N°2, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2003), "Prefacio general" e "Introducción" en *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006), *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social. Encuentros en Buenos Aires*. CLACSO- Fac. de Ciencias Sociales. Capítulo I: "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes".
- Esteva, Gustavo et. al. (2008). *Cuando hasta las piedras se levantan. México, Oaxaca, 2006*, Antropofagia, Buenos Aires.
- Galicia Santiago, Itandehui (2009). "Voces al aire". En *Oaxaca 2006: Lo vimos, lo vivimos*, Oaxaca Libre-Revolucionemos Oaxaca-Universidad de la Tierra en Oaxaca.
- Gargallo, Francesca (2006) *Ideas feministas latinoamericanas*, México, Universidad Autónoma de México.
- Longo, Roxana (2007) "El protagonismo de las mujeres en los movimientos sociales. Innovaciones y desafíos" en *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular*, Pañuelos en Rebeldía, Editorial El Colectivo y Editorial América Libre, Buenos Aires.
- Lugones, María (2005). "Multiculturalismo y feminismos de mujeres de color". En *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nro. 25, pp. 61-76, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Lugones, María (2008). "Colonialidad y género". En *Tábula Rasa*, Nro. 9, pp. 73-101, Bogotá, Colombia.
- Luna, Lola (1989). "Género y movimientos sociales en América Latina". En *Boletín Americanista*, Nro. 39-40, Año XXXI, Universidad de Barcelona, España.

- Mendoza, Breny (2010), "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en *Aproximaciones críticas a la práctica teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, En la Frontera, Buenos Aires
- Mignolo, Walter. (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona.
- Osorno, Diego Enrique (2007) *Oaxaca sitiada, la primera insurrección del siglo XXI*, México, Grijalbo.
- Quijano, Aníbal (2003): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Quijano (2007). "América Latina: de la resistencia a la alternativa". En Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Estados Plurinacionales Comunitarios, *Para que otros mundos sean posibles*. Lima, Perú.
- Revilla Blanco, Marisa (1994) "El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido" en *Zona Abierta* N° 69, Madrid.
- Segato, Rita (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico*. Inédito.
- Sejourne, Laurette (1986) "América Latina, Antiguas culturas precolombinas", volumen 21 en *Historia Universal Siglo XXI, Argentina*, Siglo veintiuno argentina editores.
- Sorroza Polo, Carlos (2006) "Oaxaca: ¿Conflicto político o crisis del sistema? En Vicente Cortés, V. *Educación, sindicalismo y gobernabilidad en Oaxaca* SNTE.
- Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Editorial Alianza, Madrid.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *La Batalla por Oaxaca*, Editorial Yope Power, México.
- Zibechi, Raúl (2003). "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos". En OSAL, CLACSO. Buenos Aires.