

Cosmovisión y participación comunitaria: el caso de las mujeres ayuujk en las etnografías de Santa María Tlahuitoltepec

Anayeli Jiménez-Chimil*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen: *En el presente texto analizo la construcción de género, a través de relatos míticos, para entender la dinámica dentro de la cosmovisión ayuujk, así como la vinculación entre las narraciones y la participación comunitaria de las mujeres. Como parte de nuestra reflexión, empleo el concepto violencia simbólica de Pierre Bourdieu, con la finalidad de comprender la división sexual, así como los espacios, momentos y tareas que le son asignados a cada sexo. Para adentrarme al contexto ayuujk, retomo etnografías de antropólogas que forman parte de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, con el fin de explorar desde sus experiencias, algunos aspectos de la vida de las mujeres.*

Palabras claves: *Violencia simbólica, división sexual, género, mujeres ayuujk, relatos míticos*

INTRODUCCIÓN

Los estudios históricos y antropológicos de las cosmovisiones indígenas han ayudado a vislumbrar un mejor panorama de su percepción del mundo y sus estructuras¹. Al indagar en lo que se ha escrito e investigado de lo femenino los temas se relacionan con labores

domésticas y reproductivas. Se ha ligado a la mujer con estas dos esferas debido a sus rasgos biológicos, sin embargo, en ocasiones no se han entendido las construcciones de género. Es decir, pocas veces se explican los significados de ser mujer y hombre a partir de su modo de ver el mundo. Por ello, es importante

¹ Las etnografías que se han realizado de las comunidades originarias nos han acercado a la comprensión de su visión del mundo, como en el caso de los mixes con Etzuko Kuroda (1993), los mayas con los estudios de Alfonso Villa Rojas (1978), Konrad T. Preuss (Jáuregui 2013) quien escribió sobre los coras, huicholes y mexicanos. Por su parte, la historia desde su interés por conocer la cosmovisión mesoamericana se ha adentrado a investigar diferentes contextos culturales, como el caso de Alfredo López Austin (1994) quien abarca el Altiplano Central y Félix Báez-Jorge (1973) en la región zoque-popoluca.

*anachimiljim@gmail.com

saber las implicaciones que tiene la cosmovisión en la construcción de la realidad y su relación con la vida de las personas.

En palabras de Alfredo López Austin: “La cosmovisión como un hecho histórico de producción del pensamiento está inmerso en decursos de larga duración; integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con el que una entidad social en tiempo histórico dado pretende aprehender el universo” (López Austin 1996, 472). Entre algunos principios que dieron sistematicidad a la cosmovisión mesoamericana destaca el de los opuestos complementarios (masculino/femenino) todo lo existente está conformado por la combinación de dos sustancias que, debido a sus diversas propiedades en la configuración de cada ser, producen la diversidad y el movimiento en el cosmos (López Austin y López Luján 2009).

Al tomar en cuenta la importancia de la cosmovisión como una categoría de entendimiento a partir de las cuales se construye el mundo, nuestras preguntas son: ¿De qué manera se entiende lo masculino y femenino entre los *ayuujk* *ja*

’aj?² ¿Cómo se construye socialmente la diferenciación de los cuerpos? ¿Bajo qué formas se naturalizan estos esquemas de percepción? En este artículo se parte de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu (2000) sobre la violencia simbólica que es definida como la violencia amortiguada, insensible, e invisible que se ejerce a través de los caminos de la comunicación, conocimiento y desconocimiento. Basado en la división sexual del trabajo de producción, de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte. Dichos esquemas construidos desde lo masculino funcionan como matrices de las percepciones de los pensamientos y de las acciones de todos los miembros de la sociedad.

A partir de la construcción social de los cuerpos basados en la diferencia biológica se ordena el cosmos y se naturalizan los esquemas de pensamiento. De este modo se ratifica la dominación masculina, apoyada de la división sexual al asignar a cada sexo sus espacios, momentos, tiempos, jornadas y ciclos de vida:

Gracias a que el principio de división social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia

² De acuerdo con la página del INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas), la palabra *mixe* es una distorsión del vocablo *mixy* (hombre), al que se le agregó el plural “es”, la autodenominación que se dan en su idioma es *Ayuukj ja’aj*, el cual traducen como “gente del idioma florido” (<https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-mixe-ayuuksja-ay#:~:text=Por%20lo%20tanto%2C%20su%20significado,de%20pronunciar%20el%20vocablo%20original> 2017).

natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación (Bourdieu 2000, 24).

Así, el análisis de la construcción de género entre los *ayuujk jä'äy* puntualizará esos esquemas cognitivos de subordinación a través de los mitos y la participación comunitaria. Es fundamental conocer la cosmovisión mixe para saber de qué modo se agrupa lo masculino y lo femenino, además de sus propiedades y ámbitos de acción. Los mitos son importantes ya que en ellos se reflejan las diversas relaciones simbólicas dentro de la cosmovisión y explican los diferentes nexos desde tiempos primigenios que constituyen un sistema lógico simbólico.

Por otra parte, es propio señalar que hay que comprender las relaciones de género en la cosmovisión, ya que ello permite analizar y percibir las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. “Analiza las posibilidades vitales de las mujeres y los hombres; el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones” (Lagarde 1996, 02).

Por ello, el objetivo de este artículo es realizar un análisis exploratorio al retomar los aspectos teóricos de la perspectiva de género y de la dominación masculina,

para examinar la participación comunitaria de las mujeres mixes de Santa María Tlahuitoltepec. A partir de vislumbrar la cosmovisión y sus implicaciones sobre la división sexual del trabajo, desde la indagación de los relatos donde aparecen héroes míticos reconocidos como un hombre y una mujer. Es sobresaliente indicar que esta investigación se realiza a partir de la revisión de etnografías hechas por mujeres de la comunidad, es decir a lo largo de este escrito se retoman fuentes primarias que dan cuenta de la situación de las sujetas.

De esta forma comenzaremos con la descripción de la región, así como algunos rasgos distintivos de la cosmovisión, para comprender el género en este contexto. Una vez vislumbrado, ahondaré en el análisis de dos héroes de la región a partir de los relatos con los que se cuenta, ello servirá para visualizar la posición de hombres y mujeres en los discursos y en la práctica cotidiana. Finalmente se reflexionará sobre las diferentes formas de participación de las mujeres mixes.

UBICACIÓN, CONTEXTO Y VISIÓN DEL MUNDO

La literatura que se tiene sobre los *ayuujk jä'äy* es amplia y abarca diferentes disciplinas como: la historia (Müñch 1996) la antropología (Miller 1956), la lingüística (Aguilar, 2022) entre otras, que

nos han acercado a la visión del mundo de la región. Sin embargo, desde la antropología las etnografías clásicas hechas sobre los mixes (Miller 1956, Nahmad 1965, Kuroda 1993) han sido descripciones densas sobre su región, la religión, su vida cotidiana y el sistema de cargos, que han dejado de lado la interacción social entre hombres y mujeres. Si bien las pesquisas han dado pauta para mirar la diversidad cultural de esta sociedad, en la actualidad se requiere etnografías analíticas que subrayen la situación de hombres y mujeres en la interacción, que refieran a las tensiones y conflictos que surjan. Por lo que, se intenta en este escrito dar cuenta de aquellas problemáticas que han surgido desde la reflexión de las propias sujetas.

Por ello, es que retomamos las investigaciones realizadas por miembros de la sociedad, ya que nos brindan un panorama diferente al de los investigadores que solo retratan el exotismo de la otredad. Inicialmente es importante ubicar al lector en el contexto espacial, los *ayuujk* *jä'äy* se ubican al noreste del estado de Oaxaca en una prolongación de la Sierra Madre oriental, representa 5% de la extensión territorial del estado de Oaxaca (Vargas Vásquez 2010).

Así, la cosmovisión gira en torno a la noción de la tierra-vida, manifestada en ceremonias y rituales como el ciclo de vida, cargos comunitarios, salud/enfermedad, ciclo agrícola, entre otras.

Siempre están interrelacionadas con la vida – individual y colectiva- y la madre tierra, invocamos a nuestras deidades –femenino, masculino o de ambos sexos para representar nuestras tradiciones en ayuujk, español o mezclado y rituales ceremoniales (Vásquez García 2018, 49).

En palabras de Torres (2004) se trata de una verdadera geovisión ya que la tierra es un elemento central de la existencia biológica social y simbólica en la vida de la cultura *ayuujk*. La tierra *nääxwinyētē* es uno de los elementos que dan pertenencia y sentido a la identidad de los mixes pues se considera como la dadora de todas las cosas (Cisneros Torres, 2004). Como madre, fuente de vida generadora de todo aquello que es indispensable. Para comprender la relación tan estrecha entre la comunidad y la tierra es preciso anotar que su vínculo según Floriberto Díaz se realiza de dos formas; la primera a través del trabajo en cuanto territorio y la segunda mediante los ritos, ceremonias familiares y comunitarias (Robles Hernández y Cardoso Jiménez, 2007).

Dicen los abuelos que la gente nada puede llevarse a la boca si primero no ha ofrendado a la tierra, que le proporcionó lo que ahora tiene en sus manos. Es la relación de la gente con la tierra la que nos permite definir el concepto de creador y dador de vida (Robles Hernández y Cardoso Jiménez 2007, 52).

De este modo como lo explica Vásquez García (2018) la tierra es el fin y principio de la vida; la comunidad, como

máxima creación de *Jää'y* –gente- para vivir y disfrutar de la madre tierra. Del mismo modo las nociones del principio y fin para los mixes se manifiestan con la figura de un espiral interminable. “Por eso cuando alguien muere, su cuerpo vuelve a la tierra y pasa a formar parte de ella (como planta, árbol) para después iniciar otro ciclo y volver a nacer (no precisamente como persona)” (Cisneros Castillo 2014, 181). Esa alma o “sentimiento caliente” es la que va a otro lugar donde viven las almas de los muertos.

Los *ayujk jä'äy* conciben que existe una estrecha relación entre las divinidades representantes del mundo, la naturaleza y la comunidad, que forman un núcleo profundo de identidad. “De allí que la cosmovisión y filosofía local estén estrechamente vinculadas con la naturaleza y la cultura, con el medio ambiente y la lengua, y es a través de esta relación dinámica en la cual se ha dado una continuidad histórica dialéctica” (Vargas Vásquez 2010, 49). Los espacios geográficos simbólicos de las comunidades son las montañas altas, con una expresión conjunta del significado de seres vivientes que habitan en ella (Vásquez García, 2018).

Uno de los centros ceremoniales de los mixes más importantes es el *cempoaltel* o *lípyuukp-veinte divinidades-*. El Mezcal, el tepache, el cigarro, el gallo y el guajolote son los elementos simbólicos para ofrendar a la vida, la muerte y la madre-tierra. El espacio –cerros,

montañas, veredas, ojos de agua, entre otros –para los rituales es uno de los elementos importantes para llevar a cabo una de las expresiones de tierra-vida (Vásquez García 2018, 50).

Así, estos espacios rituales sagrados representan también la tierra-vida que entrelaza el ciclo de vida tanto individual como colectivamente.

El otro eje de la filosofía *ayujk* es el ser humano- pueblo el cual organiza comunitariamente y también al ser humano en comunidad. Vásquez García (2018) explica que es el elemento que emerge en los procesos de aprendizaje de la subjetividad de ser mujeres y hombres en determinados espacios y tiempos.

En los procesos de aprendizaje –*wejën kajën* (brotar, desenredar y aprender)- la lengua *Ayujk* es el potencial de conocimientos para abordar las dimensiones de *Yá'ajkin* –el desarrollo biológico, natural y psicosocial-, el desarrollo del pensamiento, conocimiento, saber –*wimää'ny-*, *Jää'wën* –desarrollo psicoemocional y espiritual. Dimensiones que dan sentido, orden, y explicación de la filosofía *Ayujk* expresadas en el término –*wejën kajën-*, que inciden en la vida de las mujeres y hombres (Vásquez García 2018, 52).

De este modo el ser humano-pueblo permitiría ver la pluralidad de ser mujeres y hombres en el espacio colectivo como individual. La emergencia del ser humano se da mediante los consejos, la dinámica de desenvolvimiento de la vida en comunidad, hasta adquirir el –ser gente pueblo (Vásquez García 2018).

Dentro del pensamiento *ayuujk* la tierra como dadora de vida es ambivalente, contiene lo masculino y femenino. La noción filosófica de tierra-vida se basa en una dualidad con los seres humanos –hombres y mujeres– expresadas en la práctica, en el trabajo para producción de alimentos, en los rituales y ceremonias (Vásquez García 2018). Por ejemplo, el *li'pxyuukp* Cempoaltépetl la montaña de veinte divinidades, es concebido como un cuerpo humano, femenino y masculino; sus manos sus pies, su ombligo, corazón y su cabeza (Vásquez García 2018).

DOS HÉROES: KONG OY Y TAJËËW

Para comprender de mejor manera la cosmovisión mixe y ligarlo con la construcción de género, recurriré a la descripción de dos divinidades *Kong oy* y *Tajëëw*. Es sobresaliente mencionar que retomo la conceptualización de Teresita De Barbieri, sobre el género la autora indica que: “[...] son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre las personas” (De Barbieri 1993, 149-150).

El primero es *Konk ëy* o *Kong oy*, héroe del pueblo mixe quien los protegió de

ataques externos de zapotecos y españoles. Se cuenta que un día un hombre y una mujer cortaban la leña, la mujer subió encima de una piedra y vio una cueva, se encontró con dos huevos grandes, los sacaron y tres días reventaron: de una de ellas salió *Kong oy* y del otro salió una culebra muy grande que tenía dos cuernos, quien era su hermana.

Kong ëy creció de manera veloz, a los dos o tres días ya era un hombre y emprendió viaje a diferentes partes tales como: Oaxaca, Camotlán, Cacalotepec, Chuxnabán, hasta llegar a San Isidro Huayapan. En la actualidad se cuenta que su ubicación se encuentra en el cerro Zempoaltépetl, donde vive y otorga favores a cambio de ofrendas. Su retorno es un misterio, persiste la creencia que es guardián del pueblo *ayuujk*.

Así cuentan como los Koonk le recomendaron a Kontoy que fuera él quien cuidara y protegiera a los ayuuk jä'äy, a los que somos ayuuk; así fue, pues, como los principales pusieron en sus manos el destino y la suerte de todos nosotros, los mixes. De esta manera es como Kontoy ha sido desde entonces nuestro padre protector (Reyes Gómez 200, 99).

La noción de este personaje sigue sonando en la actualidad, *Konk ëy* es el referente de identidad del pueblo *ayuujk*. La reafirmación de su existencia continúa en cantos, en himno y en la bandera *ayuujk*, en los rezos que se realizan en el ritual de nacimiento, cambio de

autoridades, casamiento, entre otras (Vásquez García 2018).

Otro personaje es *Tajëëw* la hermana de *Konk ëj*, ella de igual modo nació de un huevo y en el imaginario se le describe como una serpiente con cuernos. Mientras tanto, en la historia oral se representa como la divinidad femenina, mientras que *Konk ëj* luchaba contra los españoles, su hermana era la mensajera y abría caminos para facilitar el desplazamiento de su lego (Vásquez García 2018). Los temblores y derrumbes también hacen alusión a las funciones de *Tajëëw*, pues ella como diosa del agua, serpiente –divinidad sobrenatural– se encuentra debajo de la tierra. Para Vásquez García a diferencia de *Konk ëj*, *Tajëëw* se nombra poco, en los diálogos de convivencia o comunitaria tiene poco énfasis su existencia.

En otra versión encontrada por Castillo Cisneros (2014) se narra la huida de *Tajëëw* debido al temor de las represalias por parte de su hermano por equivocarse al cocer el nixtamal. Ella escapó a un lugar donde había mucha agua y se escondió, cuando su hermano llegó azotó el agua y la dividió en tres partes. “Tajëëw se quedó escondida ahí y Kontoy tomó un puño de arena y se lo metió a la boca; regresó rumbo a la casa diciendo –hermana ya no quiero hacerte nada, por favor regresa– pero la hermana no respondía” (Castillo Cisneros 2014, 299). De acuerdo con esta versión a partir

de su huida ella controló el agua, para Castillo Cisneros era una mujer que tenía el poder, pues también se dice que era una serpiente.

A la serpiente se le ha relacionado por sus atributos con el trueno, el rayo y el maíz. Para los *ayunkej*, es sabido que cuando una mujer entra al río debe tener cuidado pues las culebras pueden enredarla haciendo una especie de petate, llevarla al fondo, embarazarla y dar a luz culebritas (Cisneros Castillo 2014).

Dentro de la mitología mixe, *Tajëëw* es también *jacutsääny* (venado-vibora), una serpiente benévola, que cuida el monte y no daña. No se le debe matar porque si no, ya no se produce nada. Si se llegara a matar habría desgracias, muertes o gente que enloqueciera. *Jacutsääny* tiene el poder de confundir a un cazador si éste tiene deudas con el cerro: se manifiesta como venado, pero una vez que se vuelve presa y le disparan, se convierte en serpiente y le comunica al cazador el tipo de deuda que tiene (Castillo Cisneros 2014, 302).

De esta manera a ella es la tierra y por lo tanto se le asocia con la fertilidad, se le presenta como una serpiente mordiendo su propia cola lo que representa el principio mixe de que “nada se pierde y todo se transforma” (Castillo Cisneros 2014).

La noción de la dualidad *ayunjek* se fundamenta en el *Ëtnäächwii'nyët* tierra/vida, que se encuentra presente en las nociones de las divinidades concebidas de manera masculina y femenina (Vásquez García 2018). De este modo se busca el

equilibrio, la cooperación, por ello no puede ser concebida como dos polos opuestos. También lo masculino y femenino es considerado como dador de vida por sus atributos de equilibrio, pero también generadores de desequilibrio que provocan caos, violencia, tristeza y muerte.

Así al ver las características de *Konk ëy* y *Tajëew* se puede entender una fusión de divinidades con atributos específicos, pero, son personajes, que influyen de manera directa o indirecta en la vida cotidiana de mujeres y hombres (Vásquez García 2018). En el relato recogido por Carolina Vásquez García (2007) se subraya el papel de estos personajes, en este caso *Konk ëk* aparece como *Anaaw* el trueno:

Una vez Anaaw le dijo a Tajëew que pusiera el nixtamal en una olla de barro echando solo trece granos de maíz, Tajëew vio que no se llenaba la olla, echó más granos de maíz, al cocerse, la olla se rompió, porque aumentaron los granos y no resistió (...) después de que Anaaw se enojó que Tajëew no obedeció, ella decidió cortarle la mano...con su sangre regó la sal en la ranchería kääñ'am (rancho salinas). (Vásquez García 2007, 61)

El análisis que de este relato hace una mujer mixe de Tlahuitoltepec muy interesante, ya que integra su experiencia: “Así es como entonces nos damos cuenta de que con el paso del tiempo siempre ha sido así que las mujeres no participan mucho, los hombres son los que mandan o si en algunos casos la mujer participa

pues sus ideas no son muy tomadas en cuenta” (Vásquez García 2018, 104). De este modo, *Konk ëy* dentro de la cosmovisión *ayuujk*, representa la máxima autoridad, con atributos sobrenaturales para proteger a su región, además que su figura es recuperada como eje de la identidad y en los espacios comunitarios. Contrariamente a esta situación, *Tajëew* al parecer queda relegada y “castigada” por no obedecer (Vásquez García 2018).

La diferencia y jerarquización de poderes es una manifestación de los desequilibrios entre lo femenino y masculino en la noción de dualidad; al parecer estos desequilibrios recaen mayormente en lo femenino. Aunque se reconoce la importancia de la dualidad, en los rituales cotidianos no es igualmente recordada (Vásquez García 2018, 105).

Algunas personas hacen una analogía de la función de las mujeres y hombres con la de *Konk ëy* y *Tajëew* y aunque hay ciertas analogías, también hay cambios, como la incorporación de las mujeres en el ámbito comunitario.

Existe otra narración que ejemplifica la distribución de lo femenino y masculino a partir de cuatro cerros *tu 'kejäüy* “familia” (hermanos) que cuidan la vida, el territorio, la gente. Estos platicaron con el cerro mayor el de veinte montañas conocido como Zempoaltépetl para decidir los días, los compromisos, la fiesta cuando se pida vida, luz y energía:

Los dos cerros mujeres estaban de acuerdo que sea 13 días, pero el de tsä'am no aceptó, entonces empezó el conflicto y decidieron

sacarlo, el de Nē'j okpē se escapó, se fue entre el agua y vive allí él se enojó y con la víbora de petate cerraron el agua, entonces el de tsā'am hizo paredes de piedra, su casa está construida de eso, las hermanas vieron que el pueblo estaba cubierto de agua, ella pensó dejarlo a su hermana como préstamo de su energía mientras ella iba a ver el problema, lo que hizo fue querer cortar la víbora, por poco le cortan la cola, se enojó con su hermana, la regañó y le dijo por qué bajó, su lugar era estar donde estaba. Después de esta lucha de poder entre hermanos, el de veinte montañas o Zempoalt mandó a su hermano encima de la piedra para que se enfrente con los rateros, para que viva con la gente que es guardado cuando roban, el de tsā'am estaba escuchando bien lo que le estaba diciendo a su hermano, bajo el agua y los cerros, se quedaron dentro de difícil acceso, el cerro de Ixyukpē (20 montañas) es la que dispuso la ubicación de sus hermanos, y decidió que sea 13 días lo que tiene que esperar la gente para que se tome el tepache, se coma el tamal, la del Ixyukpē (20 montañas) es la que tiene la mayor fuerza, la mayor energía que nos da la luz y la vida. Ella le cedió poder a sus hermanos y los colocó en sus respectivos lugares (Vásquez García 2007, 62).

En este fragmento se puede ver la supremacía simbólica de lo femenino, los cerros mujeres son las que determinan los días de ofrendas, de la espera de las bebidas ceremoniales y la energía que desbordan para la vida. Son curiosos los problemas que se desenvuelven con sus hermanos por las decisiones tomadas, lo importante de este relato es investigar cómo se en las características cotidianas femeninas.

Es importante recalcar la relación entre naturaleza con las construcciones de lo femenino y lo masculino dentro de la cosmovisión *aynu'kj*. Estas nociones “Se construye en los símbolos, mitos, cuentos, leyendas, el aprendizaje de las prácticas que se nos muestran en la relación y el significado de los lugares sagrados, elementos de la naturaleza, montañas, plantas, cerros, manantiales, símbolos con los cuales se relacionan lo masculino y femenino” (Vásquez García 2007, 57).

Se puede señalar que lo anterior se vincula con lo que Joan Scott (2018) ha mencionado en su definición de género y los cuatro elementos relacionados; “[...] los símbolos culturalmente que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias) -Eva y María, por ejemplo, como símbolos de la mujer en la tradición occidental -, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción” (Scott 2018, 290). Por lo que, por un lado, lo femenino está ligado a la reproducción, con el rol como madre que es enaltecido, pero por otro, eso mismo la vincula con la sangre (menstrual, del postparto) que tiene connotaciones negativas y contaminantes.

De la misma forma, tal como Vásquez García menciona (2007), las construcciones de lo femenino y masculino son aprendidos desde la socialización de los hombres y mujeres.

En el trabajo que realicé durante el 2022 con un grupo de mujeres migrantes mixes de San Juan Metaltepec (Jiménez-Chimil, 2022), las mujeres indicaron que desde su infancia observaron la diferencia de labores que realizaban los niños y las niñas. “Cuando yo estaba en mi casa me toca eso hacer el quehacer, te tocaba hacer porque eres mujer, eso es lo que me decían, si fueras hombre pues no harías eso, los hombres les tocan trabajar en el campo porque son hombres” (Jiménez-Chimil 2022, 106).

Otra de las entrevistadas señaló que al ser mujeres debían aprender las labores domésticas debido a que cuando fueran mayores se casarían y toda esa información les serviría. “A mí no me dejaban salir a fiestas o bailes, de hecho, me tenía que escapar, a mis hermanos sí los dejaban más ir y a nosotras no, yo creo que porque éramos mujeres y siempre era que tienes que estar en tu casa” (Jiménez-Chimil 2022, 117). Por lo que se observa que dicha división entre lo público y lo privado tienen que ver con la forma en la que se construye el género, que tiene sus matices en la misma región *ayuuik*.

Al retomar la relación entre la naturaleza/terra, para Carolina Vásquez (2007) la son consideradas como los dadores de vida, de ellas sobresalen los atributos como la fertilidad, riqueza y armonía que mediante los rituales los hombres y mujeres solicitan. La autora

considera que hay similitudes en cuanto a las características del cuerpo femenino y la madre tierra:

Estas características que posee la madre tierra se asemejan con el funcionamiento del cuerpo femenino, es decir las mujeres también requieren de una semilla para hacer germinar, nacer otro ser, que requiere de alimento, de cuidado y de ritos para su bienestar; además las mujeres son las que poseen un conocimiento mayor de los elementos y funciones de la naturaleza (Vásquez García 2007, 60).

Del mismo modo la relación entre la madre naturaleza y la humanidad contiene ciertas aperturas y restricciones. “Es decir en cada momento de ofrenda y ritual que se le otorga a la madre naturaleza hay ciertas reglas que los hombres y mujeres deben respetar” (Vásquez García 2007, 60). Lo que se refleja también en la siembra del maíz ya que tiene una organización tanto social como religiosa donde los hombres y mujeres ocupan un lugar de trabajo a partir de su cosmovisión.

EL GÉNERO EN EL CONTEXTO MIXE

Dentro de la cosmovisión *ayuuik* la tierra tiene un lugar importante en los rituales e incluso en el ciclo de vida. De igual modo existe una ambivalencia entre lo masculino femenino representado en el cerro sagrado Zempoaltépetl quien posee dichos atributos. La noción filosófica de tierra-vida se basa en una dualidad con los seres humanos –hombres y mujeres–

expresadas en la práctica, en el trabajo para producción de alimentos, en los rituales y ceremonias, pero ¿Qué elementos a través de las diferentes narraciones son comunes dentro de lo masculino y femenino?

Si bien se parte de la ambivalencia prescrita en la cosmovisión centrada en la tierra como dadora de vida hay ciertos rasgos distintivos entre lo femenino y masculino que posibilita entender cómo se caracteriza. Dicha división que en este caso no es tajante parece estar en el orden de las cosas se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas, como en el mundo social en el cuerpo y los hábitos de sus agentes (Bourdieu 2000). Desde esta óptica los esquemas de pensamiento se registran como diferencias naturales objetivas y distintivas al naturalizar dichos principios al consagrarlo, llevándolo a la existencia conocida y reconocida.

De esta manera en palabras de Bourdieu, el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina. “El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales” (Bourdieu 2000, 22). Así que esta percepción se aplica a todos las cosas del mundo y en primer lugar al cuerpo en sí, en su realidad biológica de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo. Arraigada en la

relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres que se encuentran inscritas en el orden social.

En este caso es importante analizar los diferentes pasajes míticos en los que participan *Konk ëy* y a *Tajëëv* ya que en ellos se explica las características de lo femenino y lo masculino. Por lo que es importante en primer lugar analizar la construcción de género en este contexto ya que: “[...] el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de significar relaciones de poder” (Scott 2015, 290). En este sentido, observamos las claras diferencias de estos personajes que se vinculan con sus características sexuales, donde hay un claro valor de la masculino sobre lo femenino.

Se observa que el personaje masculino es central dentro de la construcción identitaria entre los mixes debido a su papel como protector de la región. Dentro de las características que sobresalen son los atributos ligados a la virilidad como un principio de conservación que debe aumentar. De este modo, “la nobleza, o el pundonor, entendida como conjunto de disposiciones consideradas como nobles, el valor físico y el valor moral, generosidad, magnanimidad, es el producto de un trabajo social de nominación e inculcación” (Bourdieu 2000, 68).

Se menciona dentro de la tradición oral que *Konk ëy* fue quien protegió a los *ayuijk* contra los ataques de los mexicas, zapotecos y españoles. Si bien no se menciona nada sobre su sexualidad es relevante la virilidad que muestra. Tal como Bourdieu lo mencionaba, la virilidad no solo está relacionada con la capacidad de reproducción sexual y social, sino con la aptitud del combate y el ejercicio de la violencia.

Por su parte los atributos de *Tajëëv* están relacionados con la esfera femenina a partir de la dualidad. Ella en los relatos se encuentra haciendo labores domésticas y en algunos casos secundarios, es la encargada de abrir el paso para su hermano *Konk ëy*. En oposición al hombre, el honor de la mujer es esencialmente negativo, el cual puede ser definido o perdido con la virginidad y fidelidad (Bourdieu 2000). El solo hecho de que su desobediencia desencadenara que le cortaran la mano nos dice mucho de su posición dentro de la cosmovisión.

Como diosa relacionada con lo húmedo su ámbito de acción está ligado al agua, la tierra, pero también a los derrumbes y diluvios. Vásquez García en sus entrevistas señala que a *Tajëëv* se le nombra poco en la convivencia familiar y comunitaria. La comunidad de Tlahuitoltepec en el año 2010, debido a la intensa lluvia que duro varios días sufrió de derrumbes y deslaves, por lo que personas desaparecieron y murieron.

Debido a este hecho, Vásquez García (2018) nos señala que las mujeres con gran trayectoria en realizar ritos y ceremonias a la madre tierra hicieron hincapié en el abandono en el que se tenía a esta diosa. Por ello, en gran parte: “[...] las mujeres llamaron la atención a las autoridades de considerar el diálogo con la madre tierra de organizar un convivio comunitario para pedir perdón y equilibrio entre la vida del ser humano y la madre tierra” (Vásquez García 2018, 101).

La fuerza simbólica de la dominación en este caso donde predomina las características masculinas se ejerce sobre los elementos con propiedades femeninas en este caso la tierra. A ella le corresponde el olvido potencial que se resiste a través de la costumbre y el recuerdo de las abuelas que con el derrumbe subrayaron la relevancia de la tierra. En este sentido la eficacia simbólica de la dominación masculina es tal en la cosmovisión que en la práctica lo femenino pasa a segundo término y a carecer de relevancia en la reproducción social y comunitaria. Si bien dentro de los discursos la tierra tiene un papel predominante en cuanto a la práctica es desplazada por lo masculino.

En la última narración que se revisó se explica la división territorial de unos cerros a partir del desacuerdo de los cerros masculinos con la propuesta de los cerros femeninos de la celebración de la

costumbre. En ese fragmento se puede interpretar de alguna manera la supremacía simbólica de lo femenino, los cerros mujeres son las que determinan los días de ofrendas, de la espera de las bebidas ceremoniales y la energía que desbordan para la vida. Pero ante el desacuerdo de sus hermanos desembocan una serie de problemas ante la decisión. Lo importante de este relato es investigar cómo se reflejan los relatos míticos en las características cotidianas femeninas.

Al analizar lo que ocurre con la cosmovisión y el modo que se construyen las características de cada género se observa la manera en la que actúa la fuerza simbólica. Como una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos en la parte mítica al apoyarse de disposiciones registradas y naturalizadas. No en balde los personajes femeninos en los relatos anteriores son figuras desplazadas, mutiladas y subordinadas por un agente masculino.

En este sentido es que nos preguntamos qué es lo que ocurre con las mujeres en la participación política y comunitaria en los poblados *ayuuik*. Tal como se delinea el panorama, las mujeres

se han enfrentado a una serie de desafíos en la participación política, lo cual ha traído diferentes transformaciones a nivel personal y comunitario. Para ampliar dicha información retomaré la experiencia de investigadoras *ayuuik* que forman parte de la comunidad que estudian. Carolina Vásquez García (2007) a través de los testimonios mujeres observa que la asignación de los roles se liga con las ideas plasmadas en narraciones míticas donde predomina la dominación masculina³. Donde existe una asignación de espacio a para hombres y mujeres a partir de su condición genérica y edad. Vásquez García reflexiona sobre la distinción entre lo público masculino y lo privado femenino, lo doméstico no es estrictamente privado⁴ ya que es allí donde se abordan asuntos de interés colectivo y comunitario:

Quando las mujeres conviven en estos espacios “femeninos” como en la cocina en una fiesta comunal o en una fiesta familiar y donde no se sienten intimidadas para expresar sus palabras, se apropian de los discursos políticos que manejan los hombres en espacios públicos; las mujeres juzgan en sus pláticas, en sus discursos a la vida política de la comunidad, la función de los cargos en la comunidad, lo que les gusta o no les gusta de las prácticas políticas (Vásquez García 2007, 65).

³ Lo ejemplifica con el mito antes referido donde *Konk ëy* le corta la mano a *Tajëen* y donde cuatro cerros se reúnen con el Zempoaltépetl.

⁴ Respecto a este punto autoras como Rita Segato al hablar sobre el patriarcado de baja intensidad menciona: “[...] entendemos que el doméstico es un espacios ontológico y políticamente entero, completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de autodeterminación” (Segato 2015, 90).

De esta manera desde la infancia se reproducen los papeles y espacios en la familia y comunidad, hay una asignación de espacios públicos y privados. Vásquez García cita a Verónica Rodríguez quien explica que lo doméstico no es estrictamente privado ya que las mujeres abordan desde ese lugar los asuntos de interés colectivo y comunitario. Así, cuando los espacios públicos son restringidos para las mujeres otros espacios no reconocidos las vinculan con los asuntos públicos. La frontera entre lo público y privado se desdibuja para crear dinámicas en las que las mujeres se encuentran presentes con voz y opinión.

Por su parte, respecto a la división entre lo público y privado, De Barbieri (1993) menciona que, si bien se ha identificado al espacio doméstico y familiar como el lugar de la subordinación femenina, hay que prestar atención a lo que ocurre en dicha esfera. “Hay que tener en cuenta la composición, tamaño y el ciclo de vida de los hogares, porque no todas las unidades domésticas son nucleares en un momento dado, ni lo son a lo largo de la vida de las familias” [De Barbieri, 1993: 156].

Si bien la participación política de las mujeres ha sido desde el ámbito mágico religioso como *xëëmapyë* o adivinatoras desde tiempo atrás, su participación no era considerada como fundamental. Ellas participaban al lado del marido, del hermano, no podían salir a la calle solas, a

la iglesia o la plaza. La situación comenzó a cambiar cuando a las jóvenes las nombraban madras de premiación de los deportistas:

Te imaginas cómo se tomaba esto, las mujeres les daba mucho miedo tocar las manos de los hombres, como nunca nos dejaban acercarnos a ellos hasta que nos casemos, era pecado tocarlos, pero se tenía que aceptar porque nos tocaba castigo[...] las mujeres se asustaban porque no salían de sus casas y no veían a los hombres jugando, nosotras solo conocíamos los chivos, las vacas, los guajolotes, nuestra vida era el monte dentro de los árboles no conocíamos eso de pasar enfrente, darle un regalo a los hombre, ser madrina de ellos (Vásquez García 2007, 78).

De este modo, las mujeres que comenzaron a participar en diferentes espacios públicos dentro de la comunidad lo hicieron porque la iglesia juntaba a las mujeres para el trabajo en la cocina, las mujeres que se negaban eran encarceladas por las autoridades. Por otra parte, Vásquez García considera que el trabajo de las mujeres no era visibilizado hasta que se dieron cuenta que ellas podían aportar fuerza de trabajo y económicamente a algunas actividades de la vida comunitaria. Otro tema importante es el trabajo realizado por las esposas de las autoridades masculinas y su nulo reconocimiento público.

Así las mujeres eran excluidas de todo tipo de carrera política en los cargos comunitarios, su condición genérica las destinaba a contraer matrimonio y a

olvidarse de sus aspiraciones escolares. El sistema de cargos no permitía que las mujeres sirvieran o fueran autoridad, pues solo los esposos tenían esa obligación y derecho de poder público; sin embargo, la educación escolarizada que habían recibido las identificó como mujeres visibles (Vargas Vásquez, 2010). Generaciones después las mujeres se convirtieron en gestoras directas para el establecimiento de escuelas, entre otras instituciones.

Se puede observar la manera en la que la sociedad ejerce el poder de las relaciones fuerza e imposición de unos sobre otros. En este caso de acuerdo con la construcción genérica que liga a los individuos y los sujeta irremediamente a la violencia simbólica. “Mediante la Acción Pedagógica que pertenece a un sistema de los efectos de la fuerza dominante, se tiende a reproducir el sistema de arbitrariedades culturales característico de una formación social inculcada” (Peña Collazos 2009, 66). Se enseña mediante la cosmovisión el ser hombre y ser mujer, donde se le asignan ciertas funciones que no son estáticas. Hemos visto que las mujeres han luchado por alcanzar nuevos espacios que no eran disponibles para ellas, pero que también acarrea mayor carga de trabajo porque tienen que compaginar sus labores domésticas con las comunitarias.

Por otra parte, es importante señalar la relevancia de la asamblea comunal como

espacio de participación. La asamblea funge como un espacio político donde predomina la imagen masculina, teniendo el privilegio de libertad de consenso y decisión (Vásquez García 2007). Las mujeres *ayuujk* se abrieron paso en este espacio poco a poco, en el caso de Santa María Tlahuitoltepec fue aproximadamente entre 1975 y 1980. Algunas de ellas asistieron por motivos familiares, algunas asistían a las reuniones de padres de familia por sus hijos y hermanos. “De esta manera, las mujeres empezaron a tener iniciativas de participación en las diferentes asambleas, como en las reuniones escolares” (Vásquez García 2007, 84).

Algunas de estas mujeres que participan en la asamblea presentan ciertas características porque son las que salieron para asistir a la escuela o migraron a las ciudades para trabajar. “Son mujeres que aceptan, acatan las normas, pero cuestionan su vida en la familia, en la comunidad y son las que “rompen el esquema tradicional” en la vida de las mujeres y hombres” (Vásquez García 2007, 101).

Un elemento importante en la participación comunal fue la preparación académica de algunas mujeres. Ellas poco a poco se fueron insertando en la asamblea comunal sin haber tenido algún cargo alto en el cabildo. De esta manera las mujeres comienzan a participar no solo como compañeras y esposas sino como sujetas activas.

Las mujeres que participan, opinan y proponen candidatos (as) en las asambleas, en la actualidad tienen algún grado escolar como primaria, secundaria terminada, algunas mujeres cuentan con grados de estudio más altos, como preparación académica que se les permite ejercer en las diferentes instituciones con las que cuenta la comunidad: en el centro de salud hay enfermeras, en la escuela primaria hay varias mujeres maestras, en la secundaria hay profesoras de inglés, de corte y confección, secretarías en el bachillerato también hay profesoras que imparten clases de diferentes materias, profesoras de danza entre otras (Vásquez García 2007, 84).

Las mujeres tienen una buena presencia en la asamblea comunal, pero muchas de ellas casi no participan para manifestar su opinión, su inconformidad, excepto en las votaciones (Vásquez García 2007). Para 1998 debido a que su marido falleció se nombró a la primera presidenta municipal de Tlahuitoltepec, hecho histórico y polémico, debido a que ella no era de la comunidad y no había tenido cargos “independientes” de su pareja.

Es importante subrayar que algunas autoras como Vargas Vásquez (2016) han señalado que las mujeres que han accedido a cargos de mayor jerarquía son aquellas que poseen cierta solvencia económica como las profesionistas, las activistas o pensionadas que por lo general son solteras o divorciadas. Las mujeres que han ocupado cargos de mayor jerarquía en la administración municipal son aquellas que se ubican en

edad no reproductiva, con hijos que en su mayoría son adultos y profesionistas (Vargas Vásquez 2016).

Otro grupo de mujeres son las que cubren temporalmente los cargos en ausencia de sus maridos, las cuales son de bajos recursos. Igualmente, la mujer que llega a separarse de su marido después de haber sido carguera (tener un cargo comunitario) como familia, no tiene reconocimiento comunitario de los cargos ejercidos durante su vida matrimonial.

A juicio de Vargas Vásquez (2010) el estatus de la ciudadanía de la mujer está relacionado con una serie de obligaciones dentro de la comunidad que se van adquiriendo a lo largo de la vida y que sustentan que tengan voz, voto y reconocimiento. Como lo veíamos es importante enfatizar el papel que la educación formal ha tenido en la participación comunal y en la divulgación de derechos entre las mujeres mixas.

Por lo que se refiere a las violencias Vargas Vásquez (2010) subraya la vulnerabilidad de las mujeres debido a las ideologías sexo genéricas. De igual modo la violencia estructural y la no democratización de los recursos disponibles para los sujetos y los pueblos con el fin de tener convivencia armónica entre las personas. Desde su experiencia problematiza la calidad de ciudadanía que tienen las mujeres indígenas, para ella, las mujeres son sujetas de segunda categoría

en parte porque han sido vistas como objetos de protección y no como ciudadanas activas.

Si bien hay grandes avances en cuanto a la participación femenina también hay espacios donde se encuentran excluidas. Uno de ellos es el acceso a la tierra en algunas comunidades de la región, al argumentar que las mujeres transfieren o pierden sus derechos al casarse.

Asimismo, el efecto discursivo del chisme como mecanismo del control social se encuentra presente ante la participación femenina en diferentes contextos. El chisme se convierte en elemento que evalúa el comportamiento social e individual al mismo tiempo que vulnera a las mujeres al poner en tela de juicio el control que los hombres tienen de ellas. Así, subrayan la responsabilidad del marido por “contener” a su esposa, en el sentido de la dominación masculina donde ellos deben controlar los comportamientos femeninos. “Las mujeres que salen de un deber ser tradicional se convierten en víctimas de chismes comunitarios y violencia masculina que pretenden regresarlas a los roles y espacios que según la ideología sexo-genérica comunitaria les corresponden” (Vargas Vásquez 2010, 128).

En otros sectores está presente la participación femenina como en el tequio o trabajo comunitario en la preparación de comida o en el acarreo de diversos

materiales. En el cual hay una exigencia diferente en la realización del trabajo, un ejemplo fue lo ocurrido durante colado del mercado municipal en Tlahuitoltepec. Las mujeres cocineras tenían que terminar su preparación a cierta hora mientras que los hombres no tenían la premura de concluir sus tareas.

La participación de las mujeres en las comunidades no ha sido fácil, principalmente cuando ellas se atreven a romper los esquemas tradicionales. Existentes. Esto ha obligado a transformar la mirada del sistema de cargos mediante el uso de la palabra, los trabajos y la maternidad. Vargas Vásquez (2016) toma la experiencia de las mujeres *ayunjk* para visibilizar mediante la vida individual y colectiva, las dinámicas locales y externas que persisten y reajustan en la participación política y social de ellas.

CONCLUSIONES

A lo largo del escrito vimos las implicaciones que tiene la cosmovisión *ayunjk* en la construcción de género al caracterizar lo femenino y masculino. Si bien se parte de una visión dual donde cada uno tiene su espacio y tiempo, hay características específicas en sus propiedades que la hacen binomiales y que han sido entendidas como complementarias. Sin embargo, la tierra es un eje central dentro de la filosofía comunitaria y en la parte discursiva, en

algunos momentos en la práctica está relegada al poder masculino. Para muestra lo ocurrido durante el deslave y el reclamo que las abuelas hicieron del olvido comunitario en el que se tenía a *Tajëen*.

Mientras tanto en los relatos míticos hay claras muestras de violencia y subordinación hacia la esfera femenina. El cuerpo es dominado en estos relatos desde el punto de vista social, con el fin de naturalizar el trato que se le da a través de esquemas de percepción. Así encontramos actos violentos y desgarradores realizados por hombres que ratifican y reproducen la subordinación femenina. En este sentido el sistema mítico y ritual actúan como principios de visión y división que proponen objetivamente las divisiones preexistentes, haciéndola conocida y reconocida (Bourdieu 2000).

Para el caso de la participación comunitaria hay una división de acuerdo con el género de cada participante. Si bien en esta esfera también se reproducen roles de acuerdo con las características biológicas, las mujeres han luchado por estar en otras esferas. Ellas han desafiado esta segmentación con su presencia y las herramientas que les han dado la educación en los diferentes niveles. También es importante mencionar que el mismo discurso comunitario las ha integrado al observar la fuerza de trabajo que poseen.

La eficacia simbólica de la división sexual en la participación comunitaria se ve mermada con nuevas dinámicas que las mujeres han construido. Hay espacios donde las mujeres pueden participar de acuerdo con su edad y a su etapa reproductiva. La participación de las mujeres no es generalizada ni todas lo miran de la misma manera, en algunos casos es percibida como un castigo debido a que tienen que organizar su tiempo entre el cargo y los quehaceres domésticos. No hay que olvidar que ser carguera representa un gasto económico que ellas tienen que solventar, en algunos casos con ayuda de sus familiares o solas.

La visión sobre la esfera donde se desenvuelve la mujer *ayuuje* está permeada de las construcciones míticas donde se asignan a cada género su lugar de acción. Sin duda, las mujeres han luchado porque su voz se escuche, hay muchas cosas más por hacer y por analizar de la violencia simbólica que a diario se ejerce contra las mujeres en estos contextos y en otros.

REFERENCIAS

- Aguilar Gil Elena. 2022. *Ää manifiestos sobre la diversidad lingüística*. México: Almadia.
- Báez-Jorge Félix. 1973. *Los Zoque-popolucas: estructura social*. México: Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

- Bourdieu Pierre. 2000. *La dominación masculina*. España: Editorial anagrama.
- Castillo Cisneros María del Carmen. 2014. *Kojpk pääjtiin: el encuentro con la raíz una etnografía Ayuujk*. Tesis de doctorado, España: Universidad de Barcelona.
- De Barbieri Teresita. 1993. “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”. *Debates en sociología*, 18: 145-169.
- Jáuregui Jesús y Neurath Johannes. 2013. *Fiesta y magia en Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Jiménez-Chimil Anayeli. 2022. *Mujeres migrantes mixes de San Juan Metaltepec, Oaxaca, a través de los mitos y el ciclo reproductivo. Experiencia de tres generaciones*. Tesis de maestría, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Kuroda Etzuko. 1993. *Bajo el Zempoaltepetl, la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lagarde Marcela. 1996. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. España: Editorial horas y horas.
- López Austin Alfredo. 1996. “La cosmovisión mesoamericana”. En *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), 471-507. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller Water. 1956. *Cuentos mixes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Münch Galindo Güido. 1996. *Historia y cultura de los mixes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Nahmad Salomón. 1965. *Los mixes: Estudio social y cultural de la Región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tebuantepec*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Peña Collazos Wilmar. 2009. “La violencia simbólica como reproducción Biopolítica del poder”. *Revista latinoamericana de Bioética*, vol. 9, número 2, julio-diciembre: 65-75.
- Reyes Gómez Juan Carlos, 2005. *Aportes al proceso de enseñanza aprendizaje de la lectura y la escritura de la lengua ayuuk*. México: Centro de Estudios Ayuuk Universidad Iberoamericana.
- Robles Cardoso Sofía y Cardoso Jiménez Rafael (comps). 2007. *Floriberto Díaz escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Segato Laura Rita. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Scott Joan W. 2015. “El género una categoría útil para el análisis histórico”. En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.). 269-308. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, Porrúa.

Torres, Cisneros Gustavo. 2004. *Měj xëëm: la gran fiesta del señor de Alotepec*. México: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Vargas Vásquez Vianey Liliana. 2010. *Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe Oaxaca frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho institucional (2000-2008)*. Tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Vargas Vásquez, Liliana Vianey, 2016. *¿Të múk texy kylimýë kutunk äjten [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México*. Tesis de maestría, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Vásquez García Carolina. 2007. *Relaciones de género en el sistema de cargos: tlahuitoltepec, mixe. ‘ji këmuunysyënää’yën: sutso ja të’ëxyëjk ja yää ‘jtyëjk kutunk’äjten wëntanë jam xaamkëjxpë*. Tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Vásquez García, Carolina. 2018. *Ja yää ‘tyëjk ja të’ëxyëjk ja jyujky’äjtin, ja tsyënää’yin, tyanää’yin, já’et näxwiiny. Ser mujeres y hombres en la filosofía Ayuujk*. México: Casa de las preguntas.