

## **CIUDADANÍA Y MUJERES INDÍGENAS EN OAXACA: LAS PARADOJAS DE LA TRADICIÓN**

**Isabel Altamirano Jiménez**

### **Introducción**

El análisis de los movimientos indígenas contemporáneos en distintas partes del mundo ha evidenciado hasta qué punto el papel de las mujeres en estos procesos ha sido subestimado. No obstante, las luchas indígenas están siendo desafiadas desde su interior por un movimiento de mujeres que aspira al reconocimiento político. Históricamente, los movimientos sociales, los procesos de democratización y las luchas por el reconocimiento de los derechos indígenas han tenido una voz masculina aunque las mujeres hayan participado activamente en ellos desde hace mucho tiempo. En la actualidad, sin embargo, las mujeres se están haciendo escuchar y están desafiando estos movimientos con sus demandas de ejercicio una ciudadanía plena y la democratización de los espacios políticos.

El debate sobre el reconocimiento de los derechos indígenas ha contribuido en sí mismo al debate sobre el carácter de la ciudadanía liberal, el modelo homogéneo de sociedad desarrollado por el Estado mexicano y las contradicciones entre igualdad y diferencia. En México, este debate se ha centrado en los sistemas normativos indígenas en tanto piedra angular de la identidad de estos pueblos y su impacto en la vida de las mujeres. Aunque el movimiento indígena enarbó la demanda de reconocimiento de los usos y costumbres o sistemas normativos desde los años setentas, su reconocimiento constitucional en el estado de Oaxaca en 1995 ha puesto esta discusión en el centro del debate político nacional. A pesar de ser Oaxaca un estado único en el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas o usos y costumbres en la elección de autoridades, la paradoja es que la

mayor parte de los análisis feministas se han centrado más en la experiencia del estado de Chiapas.

A diferencia de décadas anteriores, ahora son las mismas mujeres indígenas quienes están contribuyendo al debate con sus cuestionamientos sobre la naturaleza de la tradición y los sistemas normativos indígenas y, al mismo tiempo, sobre el papel del Estado en tanto perpetuador de una ciudadanía desigual entre los géneros. ¿Cuál es la relación entre ciudadanía y sistemas normativos y cuáles son sus consecuencias para las mujeres? Este capítulo analiza cómo el movimiento indígena ha ligado los conceptos de tradición, sistemas normativos y ciudadanía al articular su demanda de reconocimiento pleno de la diferencia cultural y los derechos colectivos. Nuestro argumento es que la formulación de un reconocimiento pleno de la diferencia cultural basada en la esencialización de la tradición, perpetúa, paradójicamente, un proyecto excluyente similar al promovido por la ciudadanía liberal en sus etapas tempranas. La ciudadanía liberal descansaba en el derecho a la propiedad como acceso a los derechos civiles y políticos, estableciendo así una diferencia entre la igualdad formal y sustantiva. Las mujeres indígenas, desde esta perspectiva, son excluidas del disfrute de una ciudadanía y membresía plena en la medida en que no tienen un acceso equitativo a la propiedad de la tierra. La posesión de la tierra o la parcela puede ser entendida como un elemento económico estratégico en el empoderamiento de las mujeres indígenas.

El capítulo analiza críticamente la evolución de los derechos ciudadanos y discute hasta qué punto tales derechos fueron plenamente ejercidos por los pueblos indígenas y, en particular por las mujeres indígenas. En el siguiente apartado, la discusión se centra en la relación entre ciudadanía, sistemas normativos y tradición. Finalmente, se explora la relación entre ciudadanía, derechos económicos y sistemas normativos y su impacto en la vida de las mujeres indígenas en Oaxaca.

### **Ciudadanía y género**

La noción de ciudadanía está estrechamente relacionada con el surgimiento de los Estados modernos. Aunque este concepto tiene varias dimensiones, la ciudadanía es esencialmente un estatus legal asociado con la membresía formal a un territorio soberano y a una comunidad política. Para algunos, la ciudadanía moderna es, generalmente, un conjunto ideal de al menos tres elementos. Primero, es un estatus legal que confiere derechos y obligaciones frente a la comunidad política. Segundo, se refiere a una serie de papeles que las ciudadanas desempeñan en las esferas pública y privada. Tercero, la ciudadanía es un conjunto de cualidades morales y políticas que se consideran importantes en un buen ciudadano (Leca 1992).

Aunque la dimensión asociada con la membresía a un Estado nación soberano es central en la mayoría de las perspectivas teóricas sobre ciudadanía, el modelo de ciudadanía fundado en los derechos desarrollado por T.H. Marshall es el más comúnmente aceptado. Marshall desarrolló un modelo basado en tres dimensiones que han evolucionado con el tiempo: civil, política y social. Estas dimensiones se refieren a un conjunto de derechos considerados necesarios para garantizar las libertades individuales: libertad de la persona (libertad de expresión, fe y pensamiento), el derecho a la propiedad privada y a concluir contratos privados y el derecho a la justicia. La última dimensión se refiere a los derechos sociales, los cuales según Marshall (Marshall 1963:73-74), son un logro del siglo XX. Una de las críticas más serias a este modelo es que asume que los derechos ciudadanos evolucionaron de la misma manera para todos (Smith 1999). Sin embargo, los derechos ciudadanos de diversos grupos marginales fueron garantizados tardíamente y en secuencias distintas.

Las mujeres, por ejemplo, adquirieron ciertos derechos de la ciudadanía social antes de que pudieran ejercer sus derechos

políticos. Ruth Lester plantea que la exclusión histórica a la que las mujeres estuvieron sujetas se relaciona con su exclusión de la esfera pública (Lester 1997:70). Desde este punto de vista, las mujeres adquirieron sus derechos ciudadanos en secuencias y términos distintos a los hombres.

De manera similar, Verónica Schild apunta que el modelo tripartita de Marshall subestima la naturaleza altamente contextual e histórica de la ciudadanía (Schild 2000:279). La evolución de los derechos ciudadanos ha sido contingente e histórica y no necesariamente lógica o necesaria. Aún y cuando se asume que tales derechos son universales, en la práctica éstos han sido excluyentes y condicionados desde sus orígenes. Al reconocer derechos ciudadanos los gobiernos definieron, también, un conjunto de comportamientos esperados y criterios de selección que contribuyeron a crear desigualdades entre los miembros de la comunidad política. Desde este punto de vista, la igualdad como componente esencial de la ciudadanía es un elemento condicionado por los criterios de selección.

Además, como Lynn Smith observa, la ciudadanía tuvo desde sus orígenes un sesgo de género. No sólo se excluyó a quienes no llenaban los requisitos, sino al género femenino en particular (Smith 1999:44). La paradoja es que a pesar de su exclusión del ámbito público, las mujeres han jugado un papel importante en el proceso de construcción de las naciones modernas. Las mujeres son consideradas símbolos de la nación, guardianas de la cultura y transmisoras de la lengua y las tradiciones, entre otros elementos. Como apunta Nira Yuval-Davis, en muchas culturas las mujeres son la representación de la cultura nacional y el territorio, además de ser las reproductoras biológicas, culturales y políticas de la nación (Yuval-Davis 1998:29-30). Sin embargo, a pesar de la importancia que se le da a la unidad ideológica de las naciones, éstas han descansado en las sanciones institucionalizadas de la división de género (McClintock 1997:353).

La expansión de la ciudadanía a grupos inicialmente excluidos o marginales ha sido un resultado gradual de los movimientos sociales y las necesidades coyunturales, más que de la buena voluntad de los Estados. La extensión del estatus ciudadano ha sido y sigue siendo desigual. Por ejemplo, mientras algunas mujeres disfrutaron del ejercicio ciudadano, otras fueron excluidas con base a su afiliación étnica, cultural o racial. Como observa Lester, todos aquellos grupos que no entran dentro de la norma de lo considerado universal, pero demandan la adquisición del estatus ciudadano son reprimidos por su diferencia y su presencia no es bienvenida en la esfera pública (Lester 1997:72).

En México, por ejemplo, al término del movimiento de Independencia en 1821, el nuevo Estado nación abolió el estatus indio. Sin embargo, la extensión de la ciudadanía excluyó a las mujeres en general y a las mujeres indígenas en particular, haciendo aún más grande la brecha entre la igualdad formal y sustantiva. Los derechos ciudadanos se otorgaron a los hombres que fueran letrados, tuvieran alguna propiedad y fueran autosuficientes. Décadas más tarde, muchas comunidades indígenas continuaban tan aisladas como antes de la Independencia. Más aún, la abolición formal del estatus indio sólo contribuyó a crear una igualdad ficticia y cierta ceguera con respecto a las condiciones de vida de los indígenas mexicanos (Lindau; Cook 2000:12).

En el siglo XX, particularmente al final de la Revolución Mexicana, el gobierno puso énfasis en una política indigenista que promovía la igualdad ciudadana. Durante estos años, el supuesto detrás de políticas gubernamentales era que la asimilación cultural de los indígenas contribuiría a su emancipación. En otras palabras, para convertirse en ciudadanos mexicanos los indígenas debían renunciar a sus lenguas, culturas e instituciones. El español se impuso como lengua nacional y las instituciones tradicionales indígenas fueron desconocidas. Mientras tanto a las comunidades se les alentó a adoptar los principios del desarrollo y el progreso como la única manera legítima de acceder a la ciudadanía moderna.

No obstante, la vida de las comunidades no alcanzó el índice de vida y de servicios que se esperaba y, en muchos sentidos, los indígenas se convirtieron en ciudadanos de segunda clase. El caso de las mujeres indígenas fue aún peor. Éstas asumieron posiciones de subordinación tanto en la esfera pública como en la privada, además de estar sujetas a la discriminación étnica. En parte, esta subordinación fue promovida desde el Estado mismo, especialmente en lo que se refiere a los derechos económicos.

Si analizamos el asunto indígena desde una perspectiva de la ciudadanía fundada en los derechos, la relación tierra/propiedad y derechos civiles es una piedra angular. Los derechos civiles incluyen las libertades negativas o las libertades de la persona a la libre expresión, pensamiento y religión; la igualdad ante la ley; la propiedad privada y; los derechos económicos. La propiedad y el derecho a la propiedad son elementos constitutivos de la ciudadanía liberal. La propiedad comunal de los indígenas, desde este punto de vista, choca con la propiedad individual promovida por la ciudadanía moderna y liberal. En sus orígenes, los derechos civiles fueron concebidos como el derecho a participar en el mercado emergente y en expansión. El derecho a la propiedad era, también, el pasaporte hacia la participación política en la esfera pública.

De este modo, la desigualdad de los indígenas descansaba en la falta de coherencia entre la lógica de la ciudadanía liberal, formulada desde la propiedad privada y los derechos civiles y; la de los pueblos indígenas cuyo elemento cohesionador es la posesión comunal de la tierra. Este choque ha caracterizado la relación entre pueblos indígenas y el Estado nacional desde su constitución. Esta tensión reaparece en el resurgimiento del movimiento indígena mexicano y, también, en la exclusión de las mujeres dentro de las comunidades indígenas.

El movimiento indígena de los últimos años y su demanda de reconocimiento de los derechos colectivos puede ser entendido

como un movimiento que busca expandir el horizonte de la ciudadanía liberal. Dicha expansión se centra en la configuración una ciudadanía indígena basada en derechos diferenciados y la posesión colectiva de la tierra. La paradoja es que muchas comunidades indígenas son excluyentes en su interior. La exclusión de las mujeres tanto del espacio público como de la posesión de la tierra o parcela reproduce el sesgo de género y la exclusión inicial promovida por la ciudadanía liberal. No obstante, al interior del movimiento indígena se está configurando un movimiento de mujeres que demanda una ciudadanía plena y que contribuye a hacer aún más complejo del debate sobre los derechos indígenas. Es decir, para ser consistente con la expansión de la ciudadanía liberal hacia una ciudadanía indígena, es importante señalar la discriminación y el sesgo de género que existen al interior de los grupos marginales. De otra manera, se ampliaría la ciudadanía pero se reproduciría la misma diferencia entre ciudadanía formal y sustantiva que se ha discutido anteriormente.

Como se ha planteado con anterioridad, la situación de las mujeres es compleja. Ellas enfrentan una doble exclusión: étnica frente a la sociedad nacional y de género frente a sus contrapartes varones al interior de las comunidades. No obstante, esto no significa que las mujeres se opongan a las reivindicaciones del movimiento indígena. Más bien, estas mujeres están aprovechando el espacio abierto por las organizaciones indígenas para cuestionar, por un lado, el modelo de ciudadanía liberal y, por otro, demandar que sus derechos como mujeres sean tomados en cuenta en la configuración de una ciudadanía indígena. Como veremos en la siguiente sección, la exclusión y la discriminación de género al interior de las comunidades indígenas se justifican con base en la tradición y los usos y costumbres. Sin embargo, ello no quiere decir que la discriminación y la exclusión sean inherentes a la tradición y los usos y costumbres. Más bien, estos son usados políticamente para imponer actitudes y un orden de cosas al interior de las comunidades y, para articular la identidad indígena frente a los “otros”.

### **Tradición, derechos indígenas y mujeres**

La irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994, en el estado de Chiapas ha tenido un impacto profundo en la vida política de México y la naturaleza de su comunidad política. La aparición de este movimiento armado produjo un debate suspendido en torno al reconocimiento de una ciudadanía indígena basada en la diferencia cultural y los derechos colectivos. El EZLN se encargó de hacer evidente la exclusión de los indígenas del proyecto político nacional muy pesar de su reconocimiento formal como ciudadanos mexicanos. Más importante, para los propósitos de este capítulo, este grupo rebelde hizo visible la subordinada participación política de las mujeres indígenas y contribuyó a evidenciar la doble discriminación que enfrentan.

La visibilidad de las mujeres indígenas, su crítica a la discriminación y exclusión a la que están sujetas ha permitido observar las sutiles y contradictorias divisiones dentro del movimiento indígena y, sobre todo, los usos políticos dados a la tradición. En otras palabras, se ha hecho evidente hasta qué punto la tradición y las costumbres, en tanto que núcleos duros de la identidad indígena, han estado sujetas a usos políticos. A esos usos políticos llamamos *política de la tradición*.

La tradición es un recurso poderoso que permite reconstruir las relaciones de poder y autoridad, inculcar comportamientos y defender la identidad de un grupo frente a "otro". La tradición es, también, un recurso de diferenciación y se convierte en un rasgo que las identidades culturales distintivas reconstruyen como lo opuesto a los valores, normas y culturas occidentales. La tradición, en este sentido, tiene una dimensión normativa en la medida en que es una fuente de reconocimiento político. Por otra parte, la dimensión normativa de la tradición también es útil para imponer comportamientos, reprimir disidencia, para justificar un orden de cosas y reconstruir relaciones de poder entre los géneros. A estos usos llamo *política de la tradición*. Uno de estos usos políticos se expresa en la justificación en

torno a la subordinación de las mujeres indígenas en el ejercicio de sus derechos civiles y políticos dentro de las comunidades indígenas.

La demanda de reconocimiento de los derechos indígenas en México no es nueva. Sin embargo, fue con la aparición del EZLN que este reclamo comenzó a tener mayor resonancia y un discurso político más articulado. Desde 1994, tanto el EZLN como el movimiento indígena no armado articularon un discurso étnico que enfatizaba la continuidad y la centralidad de la tradición y los sistemas normativos en la constitución y permanencia de la identidad indígena. La retórica política representó un corte claro con respecto a aquellas demandas previas centradas en los reclamos agrarios.

Al representarse como pueblos originarios, las organizaciones indígenas articulan un discurso político que explora las raíces de sus instituciones culturales y políticas como una manera de condenar los procesos de colonización y conquista a los que fueron sometidos estos pueblos. En la retórica política de la identidad, la cultura, el pasado y la tradición son percibidos como procesos colectivos, estables y continuos. Sin embargo como veremos, los discursos culturales más que nociones homogéneas y permanentes son campos de batalla en torno a contenidos y significados (Yuval-Davis 2001:41).

A través de este discurso identitario, el mundo indígena y no indígena son separados, el mundo indígena es esencializado y valorado por sus prácticas culturales y políticas cuyos orígenes se remontan a tiempos inmemoriales (Sierra 1997:132). Más que tratarse de un discurso premoderno, según Mino Moallem se trata de una reacción en contra de los discursos de la modernidad. Se trata además de enfatizar una diferencia cultural que reclama la unidad y homogeneidad de los miembros de estos grupos sociales (Moallem 1999:323).

Para las organizaciones indígenas el reconocimiento de una ciudadanía indígena implica el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas en tanto fuente de la tradición. Estos son

entendidos como un sistema coherente de normas religiosas, culturales, políticas y sociales. Aunque los sistemas normativos o usos y costumbres han permitido la permanencia y viabilidad de las comunidades indígenas, su esencialización puede tener consecuencias negativas cuando se promueve un proyecto que excluye a miembros de la misma comunidad.

Esta exclusión es un punto nodal en el debate sobre el reconocimiento de una ciudadanía indígena y los sistemas normativos. En esta discusión, existe una tendencia a poner énfasis en la naturaleza inmutable de la tradición y los sistemas normativos y en su incapacidad de reconciliar las demandas colectivas de los pueblos indígenas y las aspiraciones de género. Sin embargo, es importante no perder de vista que tradición y género están sujetos a relaciones de poder y a usos políticos. Es decir, no se trata de probar o desafiar la autenticidad de los mitos de origen, representaciones, tradiciones, costumbres y creencias de los pueblos indígenas. Más bien, se trata de re-elaborar en *la política de la tradición* y el género como conceptos analíticos que nos expliquen por qué las mujeres indígenas subvierten las representaciones abstractas de la tradición indígena.

Los conceptos de tradición y género son categorías centrales que expresan los conflictos inherentes a las agrupaciones humanas. Tanto la tradición como el género se basan en una relación de poder constantemente construida y ejercida a través de las interacciones sociales. Las relaciones de poder entre grupos de sujetos y la construcción de lo masculino y lo femenino no sólo definen la identidad de los géneros, sino que también les da poderes y atribuciones diferenciados (Radcliffe 1993:200).

La tradición, por otra parte, no es necesariamente la recuperación de un pasado homogéneo, inmutable y mítico, sino una reconstrucción histórica contingente a su momento. En dicha reconstrucción, la tradición es una fuente de poder político que se expresa en las consecuentes relaciones de poder tanto a nivel interno como externo. A nivel interno el

poder político se usa para imponer comportamientos, definir relaciones de género y distribuir recursos. A nivel externo el propósito político es liberar a un pueblo subordinado u oprimido (Lawson 2000).

En este contexto, para muchas mujeres indígenas el reto es reconocer el carácter excluyente y sesgado de muchas de sus tradiciones sin dejar de apoyar y trabajar por el reconocimiento de una ciudadanía indígena. De acuerdo con mujeres entrevistadas, es importante distinguir entre “*buenas y malas costumbres*”.<sup>1</sup> Las tradiciones “*malas*” son aquellas prácticas que justifican y promueven la subordinación y discriminación de las mujeres, tales como los matrimonios arreglados, la falta de autonomía personal y la exclusión de los derechos civiles y políticos. Las tradiciones “*buenas*”, por otra parte, son expresiones culturales tales como la lengua y las creencias religiosas, entre otras.

Además de la discriminación de género, la tradición ha sido usada con propósitos políticos para justificar la intolerancia religiosa y las violaciones a los derechos humanos. Argumentos en torno a la tradición, las normas y los usos y costumbres han legitimado el castigo a la disidencia, la discriminación a las mujeres y la violación a los derechos individuales de los miembros de una comunidad dada. Esta última sección tratará de dar ejemplos concretos de la *política de la tradición* hacia las mujeres dentro de las comunidades indígenas del estado de Oaxaca.

---

<sup>1</sup> Entrevistas recogidas en Oaxaca, México en noviembre de 2003.

**Sistemas normativos y mujeres en Oaxaca: las paradojas de la tradición**

La construcción de los papeles de género dentro de las comunidades indígenas es probablemente el ámbito donde más contradicciones internas existen en torno a la tradición. Desde los años ochenta, diversos estudios y las mismas organizaciones de mujeres dieron cuenta de lo opresiva que les puede resultar la tradición. Es en este contexto que la demanda de democratización de las relaciones entre los géneros y las aspiraciones de una ciudadanía plena para las mujeres puede ser ubicada. El movimiento de mujeres al interior del movimiento indígena centra parte de sus esfuerzos en problematizar el reconocimiento a nivel abstracto de los sistemas normativos indígenas.

Como se ha planteado con anterioridad, el reconocimiento de los sistemas normativos ha sido una demanda importante para el movimiento indígena en el estado de Oaxaca, el estado con la población indígena más numerosa en México. De acuerdo con datos oficiales del año 2000, 1 679 131 o el 48.8% de los habitantes de ese estado pertenecen a alguno de los 21 grupos indígenas existentes en ese estado (Consejo Nacional de Población (CONAPO): 2 de junio de 2004). Estos datos revelan no sólo el tamaño de la población sino la heterogeneidad sociocultural del estado. Las condiciones de vida de la población indígena es igualmente reveladora. En Oaxaca, como en el resto del país, los términos indígena y pobreza son prácticamente sinónimos. Históricamente, las políticas gubernamentales se centraron en la integración cultural más que en la expansión de los derechos y políticas sociales asociados con la ciudadanía. El desempleo, el analfabetismo, la insalubridad y los niveles de pobreza son mucho más altos entre los indígenas que entre los no indígenas del estado y más altos entre mujeres que entre hombres.

En los años setenta, estas condiciones de vida y la falta de oportunidades impactaron en gran medida en la conformación del movimiento indígena oaxaqueño. Inicialmente centrado en

demandas agrarias, este movimiento fue articulando gradualmente un discurso más enfocado a reclamos de tipo socio-cultural y territorial. Una nueva generación de líderes y profesionales indígenas inició un proceso de revitalización identitaria. Lentamente ésta incidió en la construcción de un discurso que insistía en que el objetivo de las luchas indígenas era mantener y defender la diversidad de culturas y las relaciones tradicionales dentro de las comunidades. Desde esta perspectiva, el modo de vida tradicional, el pasado, la historia colectiva y la tradición fueron recuperados y representados como alternativas a las condiciones de vida, la violencia y la injusticia que los indígenas enfrentaban cotidianamente (Hernández Díaz 2001:337). Desde ese entonces, entre los elementos culturales más valorados están los usos y costumbres o sistemas normativos en la medida en que permitieron resistir la asimilación cultural y fortalecer la solidaridad comunitaria. Desde el punto de vista de estos líderes e intelectuales indígenas, los sistemas normativos no sólo eran fundamentales para la sobrevivencia cultural, sino que compensaban la negligencia con que el sistema de justicia nacional se aplicaba dentro de las comunidades.

Aunque la demanda de reconocimiento de los usos y costumbres apareció en los años setenta, no fue sino hasta los años noventa que el gobierno del estado dio respuesta a este reclamo. El 21 de marzo de 1994, tres meses después de la irrupción zapatista en Chiapas, el entonces gobernador de Oaxaca presentó una propuesta para establecer nuevas relaciones con los pueblos indios. Esta propuesta contenía dos iniciativas de ley: la reforma electoral para reconocer usos y costumbres en la elección de autoridades y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Ambas iniciativas fueron aprobadas por el congreso local en 1995 y 1998 respectivamente. En el artículo 28 del capítulo V de la Ley Indígena se apunta que:

(...) el estado de Oaxaca reconoce la existencia de sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas basados en sus tradiciones ancestrales y que se han

transmitido oralmente por generaciones, enriqueciéndose y adaptándose, con el paso del tiempo, a sus diversas circunstancias (La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca 1998).

Si bien pareciera que la aprobación de dichas leyes pretendía evitar la expansión del movimiento armado chiapaneco a Oaxaca, no podemos ignorar que este último estado tiene una larga historia de mobilizaciones políticas. Por otra parte, el reconocimiento de los usos y costumbres en este estado ha reabierto el debate político y ha dado lugar a posiciones muy encontradas. Para algunos, este hecho es antidemocrático. Para otros, dicho reconocimiento expande el horizonte de la democracia, en la medida en que se legaliza una práctica desarrollada durante generaciones.

Evidentemente, una de las preocupaciones en torno a la tradición y los sistemas normativos ha sido la discriminación de género dentro del espacio público y en el ámbito de los derechos ciudadanos. Es por eso que como parte de la Ley Indígena se incorporó un capítulo sobre los derechos de las mujeres. A pesar de que el capítulo VI establece el derecho de las mujeres indígenas a ser tratadas con respeto y dignidad, la realidad difiere del precepto. En Oaxaca existen 570 municipios indígenas, de los cuales 412 se rigen por usos y costumbres (Cuéllar 2002). Como se ha mencionado anteriormente, este estado es socioculturalmente heterogéneo y existe una diversidad de sistemas normativos, aunque todos ellos interrelacionan los cargos religiosos con los civiles y en muchos de ellos estos cargos no pueden ser ocupados por las mujeres. En el 76.2% de los municipios regulados por el sistema de usos y costumbres, las mujeres no pueden votar en las asambleas comunales (Velázquez Cepeda 1998:13). Existe una variedad de formas de participación femenina, en algunas comunidades las mujeres pueden asistir a las asambleas comunales pero no pueden votar. En otras, ellas participan de la vida política comunitaria a través de sus esposos ya que las mujeres casadas pierden su derecho a la participación política y sólo lo recuperan cuando enviudecen.

Además, aunque en los últimos años el reclamo de reconocimiento de los derechos territoriales ha ganado legitimidad en tanto elemento constitutivo de la identidad indígena; a las mujeres de estas comunidades se les niega la posesión de tierra o parcela como parte de sus derechos civiles y económicos. Se sabe que en muchos pueblos indígenas las mujeres no pueden acceder a la tierra si no la heredan de sus padres o si no son viudas. En otros casos, aún y cuando la heredan, la comunidad interviene para redistribuir la parcela a algún varón, en lugar de permitir su acceso a la heredera.

Carmen Diana Deere y Magdalena León apuntan que hay una relación estrecha y necesaria entre género, derechos de propiedad, ciudadanía y empoderamiento. No se puede disfrutar de una ciudadanía plena, si la falta de derechos económicos mantiene a las mujeres en una posición de subordinación con respecto a sus contrapartes los varones (Deere; León 2000) La relación entre la tierra/propiedad/derechos civiles es fundamental para las mujeres en el proceso de negociar poder, derechos económicos y sociales.

Una crítica constante a organizaciones no gubernamentales que trabajan con mujeres indígenas, es que la mayor parte de estas agrupaciones se ha enfocado a la búsqueda de alternativas de subsistencia. Si bien estos proyectos son importantes, su impacto es limitado y de corto alcance en la medida en que no contribuyen a eliminar la brecha entre igualdad formal y sustantiva. Es decir, la brecha en el disfrute de los derechos ciudadanos entre los géneros. El desafío está en repensar una relación creativa entre derechos territoriales colectivos/diferencia/derechos civiles/género. Un desafío que excede los límites de este capítulo.

Lo que resulta también paradójico es cómo la demanda creciente de democratización de las relaciones de género y el empoderamiento de las mujeres se ha limitado a la necesidad de cambiar los usos y costumbres o incluso evitar su

reconocimiento. Sin embargo, es necesario admitir que la discriminación de género y la exclusión no sólo se dan al interior de las comunidades indígenas, sino que se extienden a la sociedad mexicana en su conjunto. Existen condiciones estructurales que se entremezclan con los usos y costumbres indígenas, al grado que es difícil discernir el ámbito de cada uno y que los rebasan. Como Carlsen observa, son las mujeres en mayor medida que los hombres, las que sufren de falta de acceso a la educación y al empleo y esto no se limita a los grupos indígenas (Carlsen 2004). Asimismo, existen más apoyos crediticios para hombres que para mujeres. Los derechos ejidales y la política gubernamental referente a la distribución agraria ha sido históricamente sesgada, a favor del sexo masculino. En otras palabras, aunque muchas de estas condiciones discriminatorias son justificadas por los usos y costumbres, estas condiciones no fueron necesariamente creadas por las normas indígenas, sino por cambios estructurales que han afectado de manera desigual a hombres y mujeres.

Entre estos cambios estructurales se cuentan el empobrecimiento de la agricultura de subsistencia y la monetarización de la economía rural, y las crisis económicas, los cuales incidieron en la creciente migración masculina a centros urbanos nacionales y a los Estados Unidos. Desde los años cincuenta Oaxaca es uno de los mayores estados expulsores de mano de obra masculina. Estos cambios afectaron a las mujeres, quienes pasaron de relaciones subordinadas a nivel doméstico a la subordinación en la esfera pública (Walby 2000:528-29). Sin embargo, también se abrieron otros espacios de participación política para las mujeres, ya sea través de las organizaciones de mujeres o de las comunidades (Kampwirth 2000:13). Algunos estudios demuestran cómo esta mayor participación de las mujeres indígenas se da más bien dentro de las comunidades regidas por sistemas normativos indígenas que en aquellas bajo el sistema nacional de justicia (Velázquez 1998). Sin embargo, la dirección que tomarán estas tendencias están aún por verificarse.

Una consecuencia indirecta de la migración masculina en Oaxaca ha sido la participación indirecta de las mujeres para susstituir a los miembros masculinos de la familia en el cumplimiento de los cargos religiosos y civiles. Siendo obligatorio el cumplir con las obligaciones dentro de la comunidad y ocupar estos cargos, las faltas a estos servicios comunitarios pueden resultar en la pérdida de la membresía y los derechos. Como de esta obligación no están exentos los migrantes, las mujeres han tenido que asumir las responsabilidades de sus esposos para evitar que éstos pierdan la membresía.

Asimismo, se está dando un proceso de feminización del campo que está lentamente transformando la estructura de las asambleas comunales. Las mujeres han empezado a participar y a votar en las asambleas además de ocupar cargos religiosos y cívicos, lo que antes era impensable. No obstante, como observa Velázquez es importante apuntar que esta forma de participación indirecta no significa necesariamente un proceso de empoderamiento por parte de las mujeres (Velázquez 1998). Más bien, con su participación conservan la membresía de sus esposos dentro de la comunidad, mientras ellas acumulan responsabilidades. Este es un proceso contradictorio cuya dirección aún no se define con claridad. Es difícil saber si esa participación indirecta evolucionará hacia la adquisición de derechos políticos y civiles reales para las mujeres al interior de sus comunidades. Lo cierto es que este proceso de adaptación demuestra que la tradición y los usos y costumbres pueden llegar a ser flexibles y susceptibles a cambios que tiendan a la inclusión, en lugar de la exclusión y la discriminación de género.

### Conclusiones

Hasta aquí hemos visto cómo con base en la tradición y los usos y costumbres las mujeres indígenas son excluidas de la participación política y del ejercicio de sus derechos ciudadanos fundamentales. En los últimos años hemos podido observar un incipiente movimiento de mujeres, que desde el interior del movimiento indígena demanda la expansión sustantiva de sus derechos ciudadanos. Tal y como sucedió con la construcción de la ciudadanía liberal en sus inicios, la naturaleza altamente contextual, contingente e histórica de la evolución de los derechos está determinando el acceso de las mujeres indígenas a una ciudadanía plena que no las excluya debido a su género o a su etnicidad. El movimiento indígena reclama la configuración de una ciudadanía indígena sustentada en los derechos territoriales. Sin embargo, no hay que olvidar que tanto la tradición como los usos y costumbres están sujetos a usos políticos o *la política de la tradición*, cuyos abusos y esencialización perpetúan la exclusión contextual y contingente de las mujeres indígenas.

En nombre de la tradición las mujeres pueden ser excluidas de los procesos de tomas de decisiones, se les puede negar el derecho a la tierra, se las puede dar en matrimonio y limitar en su participación política. Es precisamente esta *política de la tradición* lo que las mujeres critican y desafían cuando demandan un proyecto autonómico con rostro y voz de mujer. La paradoja es cómo el sistema de justicia nacional ha contribuido y contribuye a promover y perpetuar esa exclusión. No basta con demandar que los usos y costumbres cambien cuando existen otras condiciones que obstaculizan la construcción de una ciudadanía de género más plena.

## Referencias

**Carlsen**, Laura, "Usos y costumbres indígenas: la innovación de la tradición" en *Chiapas*. ProDiversitas: <http://www.prodiversitas.bioetica.org/nata26.htm> consultado el 20 de febrero de 2004. Bogotá.

**Consejo Nacional de Población** (CONAPO): <http://www.conapo.gob.mx/micros/prontuario/08.pdf> consultada el 2 de junio de 2004.

**Cuéllar**, Mireya, "La mujeres casadas sin derecho a votar" en *La Jornada*, 16 de julio de 2002.

**Deere**, Carmen Diana y **León** Magdalena (2000) *Ciudadanía y derechos económicos: la importancia de la tierra para las mujeres latinoamericanas*. Tercer Mundo-Universidad Nacional de Bogotá.

**Hernández Díaz**, Jorge (2001) *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*. Miguel Angel Porrúa-Universidad Autónoma Benito Juárez: México.

**Kampwirth**, Karen (2000) "Also a Women's Rebellion: the Rise of the Zapatista Army of Chiapas" in Poggio, Sara, et al. *Irrumpiendo en lo público, seis facetas de las mujeres en América Latina*. Latin American Studies Association-University of Costa Rica, San José.

**Ley de Derechos** de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca (1998).

**Lawson**, Stephanie (2000) "The Tyranny of Tradition: Critical Reflections on Nationalist Narratives in the South Pacific" in Hutchinson, John and Smith, Anthony (eds.) *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, Routledge: London.

**Leca**, Jean (1992) "Questions of Citizenship" in Mouffe, Chantal, *Dimensions of Radical Democracy*. Verso: London.

**Lester**, Ruth (1997) *Citizenship. Feminist Perspectives*. New York University Press: New York.

**Lindau**, Juan D. And **Cook**, Curtis (2000) "One Continent, Contrasting Styles: the Canadian Experience in North American Perspective, in Lindau and Cook, (ed) *Aboriginal Rights and Self-Government*, McGill University Press: Montreal.

**Marshall**, T.H. Class (1963) *Citizenship and Social Development*. Chicago University Press: Chicago.

**McClintock**, Anne (1997) "No Longer in a Future Heaven" in McClintock, Anne et al (eds), *Dangerous Liaisons*. University of Minnesota Press: Minneapolis.

**Moallem**, Minoo (1999) "Transnationalism, Feminism and Fundamentalism" in Kaplan, Caren, et al (eds), *Nationalisms, Transnational Feminisms and the State*. Duke University Press Duke.

**Radcliffe**, Sarah (1993) *"Viva": Women and Popular Protest in Latin America*. Routledge: London.

**Schild**, Verónica (2000) "Neo-liberalism's New Gendered Market Citizens: The Civilizing Dimension of Social Programmes in Chile" in *Citizenship Studies*. Año 4, Núm. 3.

**Sierra**, María Teresa (1997) "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas" en *Alteridades*, Año 7, núm. 14.

**Smith**, Lynn C. (1999) "Is Citizenship a Gendered Concept?" in Cairns, Alan et al, *Citizenship, Diversity and Pluralism*. McGill University Press: Montreal.

**Velázquez Cepeda**, María Cristina (1998) "El nombramiento: antropología jurídica de los usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos en Oaxaca". Instituto Federal Electoral de Oaxaca: Oaxaca.

**Walby**, Sylvia (2000) "Gender, Nations and States in the *Global Era en Nations and Nationalisms*. Año 6, nr 4.

**Yuval-Davis**, Nira (1998) "Gender and Nation" in Wilford and Miller (ed.) *Women, Ethnicity and Nationalism*. MPG Books Ltd: New York.

**Yuval-Davis**, Nira (2001) "Nationalism, Feminism and Gender Relations" in Guibernau, Montserrat and Hutchinson, John (eds.) *Understanding Nationalism*. Polity Press: Cambridge.