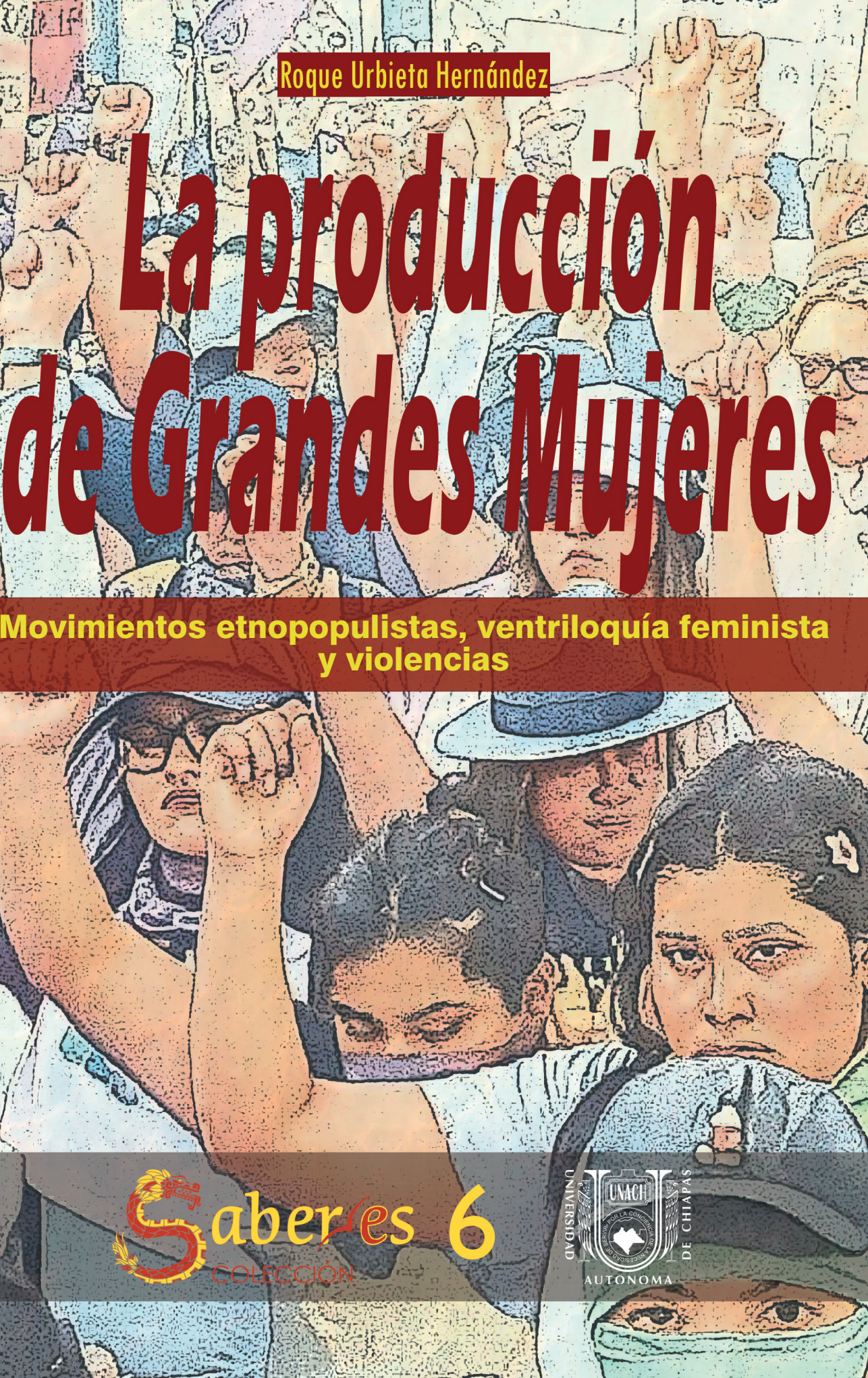
Roque Urbieta Hernández

La producción de Grandes Mujeres

Movimientos etnopopulistas, ventriloquía feminista y violencias



Saberes
COLECCIÓN 6

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
UNACH



Dr. Oswaldo Chacón Rojas
RECTOR

Mtra. María del Carmen Vázquez Velasco
SECRETARIA GENERAL

Mtra. Mónica Guillén Sánchez
SECRETARIA DE IDENTIDAD
Y RESPONSABILIDAD UNIVERSITARIA

Mtro. Gabriel Velázquez
DIRECTOR EDITORIAL

La Producción de Grandes Mujeres
Movimientos Etnopopulistas, Ventriloquía Feminista y Violencias

La Producción de Grandes Mujeres. Movimientos etnopopulistas, ventriloquía feminista y violencias, de Roque Urbieta Hernández, fue editada e impresa por la Benemérita Universidad Autónoma de Chiapas; ingresó a proceso en la segunda convocatoria "50 para el 50", 2026 y fue dictaminada por el método de doble ciego.

Dirección editorial: Gabriel Velázquez Toledo
Edición, corrección de estilo, diseño
de interiores y cubierta: José Urióstegui

D. R. © ROQUE URBIETA HERNÁNDEZ
D. R. © BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

Boulevard Belisario Domínguez km 1081, sin número, Terán, C, P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, miembro 3932 de la Cámara Nacional de la Industria Editorial; de la Red Nacional de Editoriales Universitarias y Académicos de México, ALTEXTO, y de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe, EULAC.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización expresa de los titulares del derecho, la reproducción total o parcial de esta obra, y su utilización para entrenar y alimentar sistemas de inteligencia artificial. El diseño y composición de interiores y cubierta son propiedad de la Benemérita Universidad Autónoma de Chiapas. Editada e impresa en México / Edited and printed in Mexico.

1a. edición 2026
ISBN (Colección Saber-es): 978-607-561-388-8
ISBN digital (volumen): 978-607-561-451-9

La Producción de Grandes Mujeres
Movimientos Etnopopulistas, Ventriloquía Feminista y Violencias

Roque Urbieta Hernández

La Producción de Grandes Mujeres
Movimientos Etnopopulistas, Ventriloquía Feminista y Violencias

Roque Urbieta Hernández

Saberes COLECCIÓN 6

UNACH UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CHIAPAS

CONTENIDO

Cuando las voces no son nuestras .. .. 1++
por Silvia Soriano Hernández

INTRODUCCIÓN 7
Antropología política y de género: el punto de vista
de "varías metodologías" .. .. .12
Estructura del libro .. .. .16

CAPÍTULO 1
ESTADO MULTICULTURAL NEOLIBERAL, MOVIMIENTOS ETNOPOPULISTAS
Y VENTRILOQUÍA FEMINISTA 21
Multiculturalismo neoliberal .. .. .21
Genealogía de la ventriloquía feminista en el movimiento indigena
oaxaqueño (1968-1980) .. .. .24
Margarita Dalton. El desarrollo en las políticas públicas .. .. .27
Josefina Aranda. El poder de la independencia económica
en las mujeres rurales .. .. .30
María Eugenia Mata. Encuentro con la violencia de género 33
Ana María Hernández. Aprender-hablar en comunidad
sobre mujeres indígenas y no indígenas .. .. .35
Sembrar la semilla de género y la ciudadanía en comunidad. .. .. .36
Del movimiento etnopopulisa a los etofeminismos, radicalidad,
dominación y captura de estado (1980-1990). .. .. .41
El silencio estratégico en las mujeres indígenas (1990-1998).. .. .. .46
Conclusión 50

CAPÍTULO 2
AUTONOMÍAS CONDICIONADAS Y CANDADOS SOCIOJURÍDICOS (1990-2000).. 53
Movimientos dentro y en movi mientos indígenas en Oaxaca . .. .53
Autonomía condicionada y candados sociojurídicos. 58
El indianismo emergente ante la ventriloquía jurídica. 62
Mujeres indígenas comunalismo y feminismo indigenista (2000). 64

Conclusión. 66

CAPÍTULO 3

DE LA CIUDADANÍA A CIUDADANÍAS MÚLTIPLES. SISTEMA NORMATIVO INDÍGENA EN SITUACIONES GLOBALES DE MIGRACIÓN, RELACIONES DE PARENTESCO, EDUCACIÓN Y VIOLENCIA 69

Racismo interno. La escuela como espacio de violencia ideológica .. .. .70

Los caciques ante la resistencia de la autonomía comunal. 72

La primera ola de migrantes y transformaciones comunales en las relaciones sociales de género, etnicidad, edad y clase social. 74

Génesis de la paticipación de las mujeres en el sistema normativo indígena “como uno manda, así trabaja uno” . .. .77

Políticas de reconocimiento social basadas en la afectividad comunitaria.. 80

Política de solidaridad: familia, territorio y servicio comunitario.. 82

Para un etnografía feminista en contextos migratorios, educación y violencia: la asamblea comunitaria de mujeres 84

Regímenes de ciudadanías múltiples entre el poder de servir y la resistencia 87

Olivia Basilia Pérez Hernández: “no vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar” 92

De “trabajadora doméstica” a enfermera 92

Mediadores interculturales en comunidades indígenas 94

Diagnosticar la comunidad 96

Mujeres en la lucha contra de los efectos del alcohol.. 98

El nombramiento 99

El territorio en disputa.. 100

El perfil del tropiezo social y jurídico. Ciudadanías múltiples en conflicto 101

A modo de epílogo: “no vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar” 103

Conclusión 105

CAPÍTULO 4

EL CASTIGO COMO RITUAL DE INICIACIÓN. MUJERES MADRES, LUCHADORAS SOCIALES Y LA FORMACIÓN INTELECTUAL AYUUJK 107

Cosmopolitismo en el pueblo ayuujk. La producción de las grandes mujeres, más allá del sistema de cargos 108

Sembrar el maiz: para una etnografía de festejos en la coexistencia de sujetos vivos y entidades no humanas 110
Mujeres madres. 111
Teología de la liberación 113
Crisis de las políticas indigenistas: entre discriminación y racismo en experiencias migratorias 114
Madres solteras: el castigo como ritual de iniciación 118
Lo moral es político 120
Madres casadas. Ciudadanías compartidas y duales 124
El auge de la participación política de las mujeres ayuujk en procesos de organización indianista 127
El sindicato de maestros, espacio de reivención de la cultura ayuujk 130
"Guerrilleras" en la lucha por la educación. La revuelta de estudiantes indígenas 132
Sofía Robles Hernández. Autonomía condicionada y feminismo comunal 135
Cacicazgos y organizaciones indianistas 136
Las mujeres indígenas. Construyendo autonomía indígena 137
La emergencia de la diplomacia indígena con rostro femenino 139
Los derechos de las mujeres indígenas en el IV Foro Mundial de las Mujeres Beijing 141
El nombramiento. Retos y desafíos 146
Conclusión 151

CAPÍTULO 5

VOCES EMERGENTES. REPRESENTACIONES FEMENINAS DE AUTORIDADES INDÍGENAS EN TRANSICIÓN 153
Rafaela Hernández Chávez, Tlalixtac de Cabrera (Valles Centrales) 153
Gloria Rojas Solano, Guelatao de Juárez (Sierra Norte) 154
Formación subjetiva en la participación política 154
El territorio. campo social de transformación cultural 156
Transgredir las estructuras de la cultura patriarcal 161
Ser presidenta municipal de la fuerza de trabajo al servicio comunitario 162
Conclusión 166

CAPÍTULO 6

NUEVOS MOVIMIENTOS ETNOPOPULISTAS DE DERECHAS. IDENTIDADES POLÍTICAS ESTRATÉGICAS DE PODER 167

¿Puede hab lar y y ser escuchada la subalterna? 167
Esencialismos estratégicos. 169
¿Es la justicia indígena mala con las mujeres?. 171
El caciquismo. sibjetividades en disputa 175
Movimientos sociales populares. Crisis de dominación
y derechos humanos.. 178
La emergencia de nuevos movimientos etnopopulistas de derechas.. 182
Diplomacia indígena con rostro femenino 186
Neoindigenismos en tiempos neoliberales. 188
Conclusión 191

CONCLUSIONES. El pueblo etnofeminista 193

REFERENCIAS 205

CUANDO LAS VOCES NO SON NUESTRAS

Sí, pero no hay que olvidar que para escribir —no importa qué— mi material básico es la palabra. Así es que esta historia estará hecha de palabras que se agrupan en frases, y de ellas emana un sentido secreto que va más allá de las palabras y las frases.

La hora de la estrella,
de Clarice Lispector

Con un sugestivo título, el libro que ahora presento nos remite a múltiples temáticas que confluyen en un punto: mujeres consideradas por el autor como grandes mujeres, y para detallarnos el trayecto que lo conduce a nombrarlas así, realiza una profunda investigación que va más allá de la etnografía. Esta exploración se centra en el estado mexicano de Oaxaca, y lo traslada a localidades como Santa María Yavesía y Santa María Tlauhitoltepec, una zapoteca y la otra ayuujk, en donde mujeres oriundas y fuereñas llegaron a espacios tradicionalmente vetados, cruzando un umbral no tan visible pero existente. Lo distinguible es que la metodología comparativa se añade a la cualitativa.

Con esto deseo resaltar la importancia de lo local y su impacto en lo global, porque además, lo que nace en pequeños espacios no se queda ahí, sino que irradia hacia otros escenarios, no sólo por la migración intrínseca a la humanidad y a pobladores oaxaqueños en particular, además por la trascendencia de las experiencias que brotan en lo personal y pueden y son replicadas en latitudes cercanas y lejanas.

Desde la introducción, Roque Urbieta Hernández adelanta las controversias que se desafiarán: el diálogo, la metodología y el debate como integrantes de una amplia investigación, así como lo novedoso y creativo del libro Movimientos etnopopulistas, ventriloquía feminista y violencias: la producción de grandes mujeres. Son múltiples las categorías que el título nos promete y no nos queda a deber.

Cuando se profundiza en movimientos sociales, de mujeres y en particular de indígenas, la violencia se atraviesa en muy diversas formas, por eso para Urbieta el tópico es resaltado en cada capítulo, como dijera Juan Villoro en su novela *El testigo*: "Nada ha enriquecido tanto el español de México como la violencia". Encontramos la violencia ideológica, la violencia de género, violencia política, violencia estructural, violencia simbólica, violencia moral, violencia de Estado, violencia endémica, histórica… en síntesis, múltiples violencias, así como múltiples son las formas como aparecen. La maternidad en función de los sistemas de cargos, así como el estado civil de ellas visto como una "economía de castigo" en relaciones de poder complejamente desiguales, por citar uno de los polémicos temas que aborda el autor.

La importancia de organizarse es tratada en cada uno de los capítulos. Escuchamos (junto con Roque Urbieta) cómo los compañeros de la organización (cualquiera que sea su forma) trataban de manera marginal a las mujeres, pero esa actitud no las desanimó ni las alejó de seguir organizadas; dice una de ellas: "Como consecuencia de las actitudes patriarcales, inclusive misóginas de nuestros propios compañeros, y contra todo eso, estuvimos manteniendo nuestras posturas; también a lado y a favor de nuestro pueblo." No se fueron, no se amedrentaron, no se rindieron; siguieron allí, incorporando una nueva lucha dentro de la lucha, las especificidades de las mujeres en un proceso amplio que las acusaba de divisionistas por incorporar nuevos desafíos al enfrentar relaciones de poder.

A lo largo de las páginas también vislumbramos una encrucijada que atraviesa a muchas mujeres militantes: la de pertenecer a un movimiento amplio y mixto, o como suele suceder en ciertas coyunturas, son empujadas a separarse y luego integran espacios exclusivamente femeninos sin que esto se traduzca en sitios libres de violencia. Por el contrario, las prácticas de dominación persisten.

La urdimbre que deseo resaltar va más allá de las experiencias vueltas palabras de las grandes mujeres que conversaron con el autor, es mezcla de un entramado de lucha, represión, resistencia y el problema de la infiltración en muchas de sus reflexiones. ¿Cómo no hablar del chisme?

Y cuando se piensa en Oaxaca resulta irremediable no traer a la memoria la importante experiencia de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec; relevante en muchos sentidos, pero poco conocida es la experiencia femenina en esta estructura y la revisión crítica al paso de los años. De movimiento social a apoyo de partidos políticos, la COCEI concentra una memoria original de la que aprendemos la pérdida de autonomía cuando se vinculan

a las estructuras partidarias y sus consecuencias. Esos candados sociojurídicos, que detalla el autor, son también mencionados como un reconocimiento condicionado.

Nombrar a las mujeres que el autor llama *grandes mujeres*, es simbólicamente relevante para cuestionar esas "nuevas narrativas del colonialismo discursivo", por eso encontramos argumentos en torno al impacto de la solidaridad y de la afectividad, pero también los rituales de iniciación signados por traumas sociales que van de lo colonial a esa violencia tan cotidiana, oculta, innombrada y mutilante. ¿Las mujeres ejercen el poder de forma diferente?

Como afirmación lo hemos escuchado cotidianamente, hay que leer este libro para descubrir una conclusión polémica y original pero sólidamente sustentada. Es parte de un análisis semiótico, el lenguaje donde su función es la comunicación, pero es algo más, es instalar a las mujeres en los discursos tradicionalmente masculinos, en lugares vetados, intransitados por ellas, por costumbre, por tradición, por prohibición, por autocensura, por murmuraciones, por castigos. Así también, aborda la diplomacia como práctica ejercida por mujeres indígenas en reductos internacionales. El autor no pierde de vista que puede ser desde la derecha o desde la izquierda, así como algunas trampas jurídicas.

Al muy repetido concepto de autonomía en textos políticos, académicos y de otro tipo, Urbieta añade la propuesta de *condicionada*, esto es, "autonomías condicionadas" que profundiza creativamente en uno de sus capítulos.

Cuando lo bello del lenguaje se teje con la violencia, con la discriminación, con la exclusión, pero asimismo con la esperanza, con las posibilidades, con grandes y pequeñas expectativas.

Al explorar el concepto de *ciudadanía* desde ópticas muy diversas, en este libro se aventuran nuevos significados, al acompañar la conceptualización de la ciudadanía de muchas otras categorías como ciudadanías múltiples, ciudadanías feministas, ciudadanías neoliberales y entre otras, a cada una le dedica el espacio para constatar lo pertinente de ampliar un concepto. La mirada crítica de la llamada ciudadanía étnica lo conduce a cuestionarla partiendo de las experiencias de las mujeres oaxaqueñas quienes no necesariamente se sienten englobadas en ese "nosotros" de los sistemas de gobierno indígena.

Conviene resaltar que el libro no se convierte en idealizaciones a procesos varios, se cuida mucho de caer en esas miradas acríticas, cito, por ejemplo, cuando nos introduce a las comunidades como grupos sociales en donde las contradicciones están presentes, o al señalar que "la tradición es una invención histórica atravesada por el trauma colonial" evitando ese recurrente ir al pasado

como hacia un espacio placentero, en muchos casos paradisíaco. El valor del reconocimiento social enmarcado en las ausencias masculinas y las jornadas de trabajo excesivas es otro de los rubros.

Una idea que rompe paradigmas es justo cuando reflexiona sobre las variadas intermediaciones, como las de los caciques, intelectuales indígenas, docentes; en las escuelas como reproductores de otros espacios de violencia; en aquellos líderes indígenas que son mediadores culturales de sus comunidades con el Estado, además de serlo con organismos internacionales, y en la sanación y los promotores de salud también como mediadores interculturales frente a las llamadas prácticas tradicionales. En el caso de las mujeres habla de la mediación de las feministas urbanas con las indígenas oaxaqueñas, mostrándonos otras voces y otros pensamientos, a veces confluyentes y otras veces enfrentados.

Va más allá cuando reflexiona sobre la mediación de las grandes mujeres entre seres vivos y entidades no humanas, las ofrendas como diálogo con la tierra; profundiza en virtudes sociales atrapadas gracias a la división del trabajo que las conduce a ellas, a reproducir, a mediar entre lo espiritual y la terrenal en celebraciones que legitiman los espacios y conocimientos tradicionalmente femeninos a la par de legitimar otras prácticas.

Así como hablar de Oaxaca y movimientos de lucha y resistencia remite a la COCEI, hablar en México y América Latina de indígenas remite al EZLN, por ello no deja de mencionar que el impacto del movimiento zapatista es innegable, cuando aborda sobre la indianidad emergente o en la reafirmación del sistema de partidos políticos y sobre todo, en la importancia de traer a la mesa de discusión que muchas de las propuestas emanadas, tanto desde comunidades como de muchas instancias gubernamentales, no rompían con la lógica neoliberal. La década de 1990 como tiempo histórico donde indígenas de ambos sexos se posicionaron no sólo en las calles en coloridas manifestaciones cargadas de enojos y demandas largamente planeadas sino también en otros discursos. La Ley Revolucionaria de Mujeres es un referente obligado.

El autor penetra en el mundo del sistema normativo indígena en situaciones concretas para profundizar significados varios, al estado civil añade la educación, el ser letrada, incorporando las políticas de los afectos como valores sociales fundamentales para mujeres que rompen los moldes porque se enfrentan a opresiones multidimensionales, y, por supuesto, "el chisme" como instrumento para desvalorizar al tiempo que descalifican. Hablar del etnopopulismo de derecha que en nombre del "pueblo" legitima discursos excluyentes y de dominación, no es común encontrar en otras publicaciones con temáticas afines; Roque Urbieta

se sitúa en las condiciones históricas para resaltar a actrices femeninas proponiendo una lectura de proyectos políticos que van de la ventriloquía a lo jurídico pasando por la economía neoliberal, sin soslayar el etnofeminismo repensado para resituar, el lugar de enunciación.

Si la violencia es un tópico obligado, no lo es menos el del racismo, incluyendo el racismo epistémico y el que se expresa al interior de los propios movimientos sociales. Elemento clave para profundizar en la ventriloquía feminista.

En seis capítulos el autor enmarca a las mujeres en un debate sobre el Estado multicultural en el neoliberalismo, para que entendamos la importancia de los movimientos etnopopulistas. Incorpora, a la par de las voces femeninas, lo que considera la ventriloquía feminista ——por eso el título de esta presentación—— para que nos cuestionemos ¿de quién son las voces que escuchamos? ¿Y las que no escuchamos? ¿A quiénes pertenecen esas voces que se replican? ¿Son propias las voces?, ¿son aprendidas o aprehendidas? Cito al autor para despertar la curiosidad "Las mujeres indígenas y sus aliadas feministas" la disputa por la hegemonía de la palabra. La distancia entre la clase social y la etnicidad, el poder patriarcal justificado por discursos varios que añaden al género como categoría estratégica.

Qué atractivo resulta leer que la música forma parte de una incorporación comunitaria, de una forma diversa de ser parte del colectivo y de un lugar de transgresión, espacio tradicionalmente masculino, uno más. Aprender a tocar instrumentos musicales fue asimismo una experiencia novedosa "ya es diferente, antes no era así" porque como le cuenta Lila a Roque, "A veces con las palabras no se pueden decir las cosas". Como se afirma en las páginas siguientes, hubo que cambiar los imaginarios sociales sobre los roles del trabajo femenino para vislumbarlas como presidentas municipales, en las condiciones históricas para llegar a ser nombradas como tales.

La migración temporal o definitiva es abordada desde aristas poco exploradas en otros enfoques, ir y volver con un bagaje que, evidentemente, no es el mismo que el que se tenía al partir. Aquellas mujeres que regresaron a sus comunidades a las que no perdieron de vista; sin embargo, el velo de la distancia y los años de ausencia muestran cierta distorsión en los recuerdos.

No podemos sino recordar a muchas otras mujeres que, en el continente latinoamericano son vistas como excepcionales, tal es caso de Dolores Cacuango (1881-1971), en Ecuador, mujer quichua que entendió la importancia de la educación propia, de la organización colectiva pero, sobre todo, del sentido de pertenencia a la comunidad donde nació y vivió, por la que luchó y que nunca abandonó, a pesar de ser parte de lo que Urbieta Hernández llama la *diplomacia*

indígena, pues su presencia en foros internacionales no la deslumbraron; sus palabras repicaron esas múltiples violencias que persisten en los grupos indígenas.

Para cerrar retomo la hipótesis del autor que remite a comprender la exclusión de las mujeres indígenas, de la toma de decisiones, esto hay que subrayarlo, no es sólo que ellas estén ahí, que conquisten espacios, es ver la forma en que están, es entender que sus palabras cuentan. Es cuestionar que desde los discursos de un estado neoliberal se usa la bandera del multiculturalismo sobre los sujetos de derechos colectivos, como un antecedente de los conflictos que se vivirían para entender la convivencia entre varios tipos de derechos, como son los individuales, los colectivos y los humanos. Así, transita por lo que llamará "falso debate sobre la coexistencia del pluralismo jurídico en la experiencia de las mujeres indígenas." Para esto, las entrevistas y su material etnográfico dilucidados con un ojo agudo son parte de la metodología seguida en la investigación.

Lo que leeremos en las páginas siguientes son historias personales que se entrelazan con otras, son vidas vividas a profundidad, son huellas que Urbieta Hernández fue siguiendo para rastrear a esas mujeres cuya grandeza se construye a partir de lo cotidiano, que en algún momento se convierte en político y que, como tal, debe narrarse, trasmitirse, pero, sobre todo, debe ser fuente de diálogo y de interpretación. Las reflexiones que cada cual tenga después de la lectura de esas historias de vida que sustentan esta investigación, forman parte de una trama que se sigue tejiendo para aportar en la complejidad del ser mujer, del ser indígena, del ser militante, del ser música, profesora o enfermera, todas actividades evocadas minuciosamente al presentarnos las historias de vida, pero, sobre todo, al compararlas. Palabras donde encontramos ese sentido secreto del que habla Lispector.

Silvia Soriano Hernández
Profesora-investigadora del CIALC-UNAM

INTRODUCCIÓN

Los gloriosos años de la década de 1990 serán recordados por estudiosos y activistas sociales como los de un régimen histórico marcado por los movimientos indígenas, que dieron lugar a un amplio debate en diferentes sectores políticos, sociales, económicos, culturales y religiosos debido a las condiciones económicas de desigualdad, injusticia social y violencia que sufren las mujeres y pueblos indígenas. Estos actores emergentes se reapropiaron de los espacios sociales y haciendo con las culturas del pasado una performatividad política del presente revelaron un futuro incierto, ya fuera por su situación de dominación por el Estado o explotados por la economía capitalista.

Con la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, la conmemoración de los 500 años de Resistencia Indígena en América Latina en 1992, y en México, con el surgimiento de la lucha armada-popular del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, se crearon las condiciones históricas que fortalecieron el debate sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos (Le Bot, 2009; Bengoa, 2000; Zibechi, 2007, y Urbieta, 2016). Las transformaciones jurídicas en América Latina se plasmaron en las constituciones.

Así fue que el nuevo Régimen Multicultural, como característica de la expansión económica neoliberal, hizo que se adaptaran en diferentes modalidades la gestión, administración y control de los derechos de los pueblos indígenas en países como Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992 y 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Honduras (1994), Argentina (1994), Bolivia (1994 y 2004), Ecuador (1998) y Venezuela (1999).

Sin embargo, el Régimen Multicultural Neoliberal no tardó en encontrar detractores en espacios donde circulan activistas feministas y académicas y en los movimientos de mujeres indígenas, quienes se sintieron excluidas de la discusión y de la propuesta de un modelo de Estado más inclusivo. Los movimientos indígenas fueron cuestionados por limitar la participación de las compañeras indígenas y se les exigió que transformaran las prácticas de abusos en el interior de las relaciones familiares y el mimetismo de los hombres dentro de las organizaciones

sociales indígenas a la hora de reproducir modos de dominación cuando ellas asumen espacios de decisión.

Las mujeres indígenas y sus aliadas feministas continúan interpelando al Estado Multicultural para que deje de celebrar el "mosaico étnico", mientras que en el corazón de la coexistencia del pluralismo se reproducen lógicas capitalistas de desigualdad y viejos/nuevos mecanismos de opresión en nombre del aparato discursivo del reconocimiento jurídico, y no social de la diversidad sexo-cultural. Las reformas en cuestiones de derechos de los pueblos indígenas se produjeron en un momento clave de crisis económica del Estado-nación, por lo que se establecieron nuevas estrategias de dominación política, social, económica y cultural dirigidas específicamente a las mujeres indígenas ante la necesidad de abrir canales de participación a nuevos actores emergentes en un mundo capitalista de competencia.

El libro que el lector tiene en sus manos se enmarca en estos debates de la historia política contemporánea vistos desde las mujeres debido a que pone a dialogar a dos disciplinas del poder-saber. Me refiero a las metodologías propias de la antropología y el análisis de las teorías de la Ciencia Política para comprender la producción de las Grandes Mujeres como origen del auge de un pueblo etnofeminista en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, en un momento crítico en el que confluyeron los movimientos feministas y la organización de las mujeres indígenas. Específicamente, basándome en entrevistas con mujeres indígenas y mujeres posicionadas como feministas se presentan testimonios sobre la formación de la genealogía del movimiento feminista en el estado de Oaxaca, su intervención en comunidades indígenas para impulsar las nociones del pensamiento liberal, como igualdad de género, ciudadanía y la reducción de las injusticias económicas en situaciones de múltiples violencias, así como su impacto en la arquitectura jurídica en materia de los derechos colectivos de las mujeres indígenas. Asímismo, se estudió la articulación entre el feminismo y los movimientos etnopopulistas cuyo resultado dio pie al pueblo etnofeminista a partir de 1974 en México.

Otro aspecto interesante de este estudio es delimitar cuándo las mujeres indígenas comenzaron a ser consideradas sujetas de derecho colectivo. En razón de esto, exploro el contexto histórico en el que se diseñaron y aprobaron el Sistema Normativo Indígena y las Leyes Indígenas, así como los actores políticos que participaron en la elaboración de lo que yo denomino "autonomías indígenas condicionadas". Así, los sistemas normativos indígenas adquieren un valor social en la reivindicación de los movimientos etnopopulistas para sostener las autonomías indígenas.

Para argumentar la producción de las Grandes Mujeres comparé los resultados de la observación etnográfica como método cualitativo de las comunidades zapoteca y ayuujk de Santa María Yavesía y Santa María Tlauhitoltepec en el estado de Oaxaca (México), respectivamente. Así profundicé en los efectos de las políticas indigenistas, los inicios de la participación de las mujeres indígenas en los sistemas de cargos, las condiciones históricas en las que se nombraron a las primeras presidentas municipales, y en la intervención de los diferentes actores políticos en la emergencia de las prácticas diplomáticas de las mujeres indígenas en escenarios internacionales. En todo este proceso de investigación identificamos las diversas formas en que se manifiesta la violencia política-estructural en respuesta a esa rebeldía femenina en un marco temporal que abarca de 1920 a 2008. Ahora bien, esta violencia política-estructural no es jerárquica sino horizontal, y se ejerce incluso entre las mismas mujeres. En efecto, existe una elaboración del enemigo común llamado patriarcado, pero es en el nombre del deseo por el poder patriarcal que las mujeres reproducen violencia política-estructural.

Mi hipótesis es que la exclusión de las mujeres indígenas en espacios de toma de decisiones sobre la constitución de los "sujetos de derechos colectivos" en el discurso del Estado Multicultural Neoliberal posterior a la década de 1990 fue un antecedente de las controversias, tensiones y conflictos en la coexistencia de los derechos individuales, derechos colectivos y derechos humanos en un sentido más amplio del Sistema Jurídico Internacional en Asuntos Indígenas. De tal manera que, el material etnográfico, la observación participante y las entrevistas que relatan historias de vida exponen este falso debate sobre la coexistencia del pluralismo jurídico en la experiencia de las mujeres indígenas.

Existe una vasta literatura sobre la organización y la participación de las mujeres indígenas en los movimientos políticos, pero considero que esta obra introduce el análisis del poder y la dominación en la lucha por la hegemonía durante la elaboración de tres proyectos políticos indígenas en el estado de Oaxaca. Me refiero, precisamente, a la repercusión de los movimientos etnopopulistas para producir Grandes Mujeres en el nombre del "pueblo etnofeminista", ya sea en su carácter izquierdista, alternativo o derechista. El texto es un esfuerzo por desencializar la situación de las mujeres indígenas al mostrar su transición de víctimas a nuevas formas de devenir hegemónicas en la lucha por el poder de definir la igualdad de derechos ciudadanos. En las siguientes páginas sustento que las nuevas hegemonías indígenas lideradas por mujeres han fracaso en la historia política contemporánea ya que en el proceso de acceso al campo del poder mimetizan prácticas masculinas

de violencia política-estructural como una característica más del régimen patriarcal de la política económica.

Es en el universo del pensamiento liberal de nombrar al "pueblo" que germinó la producción de Grandes Mujeres. Aunque una de las distinciones particulares del caso de las trayectorias de las mujeres indígenas es que en espacios no liberales se incorporan otras prácticas culturales como rituales y ceremonias que conectan el cuerpo con entidades no vivas y que refuerzan la idea de producción de Grandes Mujeres. Al presentar un material empírico inédito justifico sobre cómo el "silencio" es una agencia estratégica de revelarse ante la denuncia de la dominación masculina y las relaciones de poder por razón de género en el interior de las organizaciones indígenas y los movimientos etnopopulistas. El "silenciamiento", como se plantea en este libro, es una virtud de pensamiento y acciones colectivas para reproducir la vida política comunal y resistir a múltiples expresiones de dominación masculina. De hecho, el "silenciamiento estratégico" ha permitido producir "Grandes Mujeres" y repensar las diversas manifestaciones de constituirse la ciudadanía en coyunturas históricas globales marcadas por el trauma colonial, la migración, la educación y la violencia.

Por eso, en términos generales, este libro busca responder a la pregunta de cómo se producen las "Grandes Mujeres", considerando los movimientos etnofeministas, las organizaciones indígenas y el territorio de los "usos y costumbres" de las comunidades ayuujk y zapoteca así como del sistema de partidos políticos. En este caminar, los puntos de vista de las mujeres indígenas se enfrentaron a la visión liberal de "participación política", reinterpretando el sentir/pensar cultural como política.

Las mujeres en comunidades indígenas entonces aportan, por una parte, la introducción del concepto de *rituales de iniciación* y *economía de castigo* como principios de acceso a espacios de participación a un nivel comunal y, por otra parte, la reinterpretación de la *teoría de la ciudadanía*, que redefine el pensamiento liberal de igualdad de género en el marco de los límites de la justicia indígena, la autonomía y la libre determinación. En consecuencia, una visión diferenciada del *nosotros* en nombre de los *pueblos*. Para ello, mi obra desafía la idealización del espacio académico y profundiza en el realismo del primer movimiento etnopopulista de derecha liderado por una mujer indígena con el propósito de atraer *votos étnicos* y cubrir una *cuota de género* en nombre del uso político de *pueblo*.

Es pertinente señalar que el concepto de *pueblo* ha sido un instrumento que se ha utilizado históricamente en varios sectores, como la academia, el activismo, los medios de comunicación, los movimientos sociales, el feminismo y las juventudes, y que ha dado lugar a construcciones nacionales sustentadas en torno

a la cultura. Por eso, al exportar de la disciplina de la Ciencia Política a la Antropología el concepto de *etnopopulismo* como una variante del populismo real (Laclau, 2006) se ponen de manifiesto las diversas visiones del auge del pueblo etnofeminista a partir de la experiencia del movimiento de mujeres indígenas en articulación con el movimiento feminista.

Mientras que las voces del feminismo oaxaqueño apelan a la construcción discursiva de *pueblo* en términos del positivismo liberal, en los testimonios de las mujeres indígenas se evidencia la formación del *nosotros-pueblos* dentro del significado histórico de los derechos colectivos como efecto de legitimidad en el momento de articular sus demandas populares —el reconocimiento étnico— y sus demandas democráticas —el reconocimiento de la igualdad de género— en la lucha hegemónica por concretar derechos políticos, sociales, económicos y culturales.

En el estudio sobre la presencia de las mujeres indígenas en los diferentes niveles de gobernanza, que van desde lo local hasta lo internacional, se ha reconocido que el uso político del término *pueblo* entra casi siempre en tensión cuando le sigue su adjetivo "indígena". Los términos complejizan el panorama político, particularmente cuando adquieren una dimensión jurídica colectiva que recae en los pueblos indígenas, ya que pasa a ser una expresión estratégica que irrumpe en el escenario de la historia política mediante la deliberación de códigos costumbristas de instituciones y normas que organizan la cosmovisión, vistos desde el análisis de las comunidades ayuujk y zapoteca en el estado de Oaxaca, e incluso la desestabilidad que supone para el sistema de partidos políticos. Por tanto, una de las contribuciones de esta obra se centrará en contextualizar el auge del *pueblo etnofeminista* como entidad política liberal que surgió ante la ruptura de los movimientos etnopopulistas marxistas en la década de 1970 y su reemergencia con la bandera de la derecha en México después del año 2000.

Lo anterior me guió a formular mis primeras preguntas de investigación: ¿en qué momento histórico se dieron las condiciones políticas para definir el *pueblo etnofeminista* en México? ¿Qué actores sociales participaron en dotarlo de legitimidad?

Así como los movimientos etnopopulistas de la década de 1960 disputaron el poder de las instituciones en nombre de la "izquierda" el testimonio de Eufrosina Cruz Mendoza me orilló a nuevas cuestiones de investigación que también he intentado responder: ¿qué características adquieren los nuevos movimientos etnopopulistas de derecha tras la década de 1990?

¿Quiénes son los pueblos en la vida democrática? ¿Los movimientos de mujeres indígenas asumieron una posición ideológica que derivó en movimientos etnopopulistas en beneficio de regímenes de gobiernos conservadores y de derechas?

¿Por qué los partidos políticos de derechas llamaron a las mujeres indígenas a votar y, a su vez, matizaron en las reivindicaciones de justicia de género en el movimiento feminista? A partir de los liderazgos de las mujeres indígenas, ¿cómo y cuáles fueron las consecuencias de esta bifurcación en los movimientos etnopopulistas?

Antropología política y de género: el punto de vista de "varías metodologías"

Este libro se basa en una metodología ecléctica, combina varias perspectivas para explicar el uso político del 'pueblo' por parte de las mujeres indígenas como instrumento discursivo liberal en la producción de Grandes Mujeres en México.[1] Así, mi punto de partida será sobre la base de la teoría fundamentada (*grouded theory*) según la cual tiene sus raíces y hace emerger "conceptos y proposiciones teóricos dentro de datos empíricos" (Cefaï, 2003: 11).

La combinación de "varios enfoques metodológicos" me permitió recrear mi propio universo interdisciplinario desde el punto de vista de la antropología política y de género al "estudiar los espacios económicos y políticos ocupados por el género como una Otredad histórica en sociedades diferenciadas en el interior del régimen político indígena" (Urbieta, 2021). En un estudio previo profundicé en este nuevo campo del saber-poder interesado en "interpretar la coexistencia del sistema normativo indígena con el sistema de partidos políticos", puesto que, al hacerlo, "aplico aquellos instrumentos metodológicos que toman en cuenta el significado de las ceremonias y de los rituales que circulan en los modos de ser y los tipos de poder". También comprendí "las estrategias de las relaciones de parentesco para producir hegemonía e ideología, movilizaciones sociales, diversas nociones de tiempo y espacio, sus instituciones, nuevas formas de representación social y conquista por legitimidad jurídica en sociedades de herencia colonial" (Urbieta, 2021).

Para validar esta propuesta metodológica desde el punto de vista de la antropología política y de género se establecieron "diversos métodos" en el proceso de recopilación de datos empíricos, que consistió en cinco fases:

1) Revisión bibliográfica.

1 Mi libro se inscribe en la línea de Maurice Godolier (1983), *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, fayard «L'espace du politique» ; Pierre Bourdieu (1998) *La domination masculine*. Paris: Seuil, y Alain Touraine (2006) *Le monde des femmes*, Paris, Fayard.

2) Observación etnográfica.

3) Entrevistas.

4) Análisis de testimonios.

5) Reelaboración de conceptos a partir de la "experiencia del habla y del texto" (Smith, 1997).

Dicho esto, la historia de vida (Bourdieu, 1986) fue el hilo conductor de este libro, en el que se desarrollan ideas, teorías, pensamientos y discursos a partir de la realidad, las prácticas o las explicaciones de las actividades reales de las personas.

De acuerdo con Pierre Bourdieu (1986), en la historia de vida se establece una búsqueda de la situación de investigación, es decir, "en función de sus experiencias directas o a través de una situación equivalente —entrevistas con escritores célebres, o mujeres políticas—, y quienes orientarán todo su esfuerzo por presentarse a sí mismos o, mejor dicho, por producirse a sí mismo" (Bourdieu, 1986: 71). Estas historias de vida se contextualizaron en el tiempo y en los espacios culturales donde se construyeron los discursos de "participación", "poder", "igualdad", "género", "pueblo" y "violencia" en conexión con el método de la "experiencia de hablar y escribir", formulado por Dorothy E. Smith (1997).

Para ello, se realizaron alrededor de cincuenta entrevistas[2] semiestructuradas en profundidad como técnica de investigación con el fin de identificar palabras clave que me permitierán continuar con mis objetivos y responder a mis preguntas de investigación, al mismo tiempo que me ayudaran a reelaborar una hipótesis. Así conocí historias y las reescribí en diferentes momentos. Por ejemplo, entrevisté a Eufrosina Cruz Mendoza por primera vez en noviembre de 2007, y nuevamente en 2008, cuando era presidenta de la Cámara de Diputados del estado de Oaxaca, y en el 2010. Por otro lado, las entrevistas a las cuatro feministas de la ciudad de Oaxaca de Juárez se desarrollaron en el 2011 y 2013. En tanto que las entrevistas con mujeres de las comunidades se realizaron durante el trabajo de campo. El carácter inductivo de las entrevistas me llevó a "descubrir lo social desde el punto de vista (*standpoint*)" (Smith, 1997: 392-394), en palabras de las historias de vida de las feministas y de las mujeres indígenas. Cabe destacar que las entrevistas tuvieron formas de diálogos formales y conversaciones informales, en ocasiones, las voces fueron grabadas.

2 Por respeto a las entrevistadas, a excepción de las mujeres con mayor presencia pública, recurrí al anonimato de las mujeres que conversaron conmigo en el momento de llevar a cabo el trabajo de campo en las comunidades Ayuujk y Zapoteca.

El acompañamiento en las bebidas de café, el mezcal, la comida, la recolección de basura, la presidencia municipal, los bailes, viajes, la Cámara de Diputados, foros de encuentros como el de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes (ciudad de Oaxaca, 2012), así como el Octavo Encuentro Regional de Mujeres Mixes (2013) en San Pedro y San Pablo Ayutla, organizado éste último por las organizaciones civiles Servicios de los Pueblos Mixes, A. C y Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca (CPDPE) facilitaron considerablemente la recopilación de información. Cualquier lugar era propicio para hablar y volver a "platicar".

Mi obra adopta, en este sentido, una perspectiva que combina los métodos de la observación etnográfica de la antropología contrastados con el debate teórico de la ciencia política teniendo como punto de vista articulador los estudios de género. De la antropología clásica recupero los "estudios de comunidad" (Bonfil, 1970) como "unidad principal de la investigación", en los que, comparando la comunidad de Santa María Yavesía[3] y la comunidad ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec. A partir de entonces analizo los efectos de las políticas indigenistas; los inicios de la participación de las mujeres en el sistema de cargos y la creación de organizaciones indígenas. También profundizo en la influencia de los partidos políticos, así como en el auge de los movimientos etnopopulistas y el impacto del movimiento feminista en el contexto histórico de los nombramientos de las primeras presidentas municipales a través del sistema normativo indígena, hasta observar su dominio en la promoción de una "cultura de derechos" como antecedente de la emergencia de las mujeres indígenas en los espacios internacionales.

La convivencia con las mujeres para la recolección del material empírico en Santa María Yavesía se desarrolló de agosto a noviembre de 2011 (cuatro meses). En la comunidad ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec se realizó en dos momentos. En primer lugar, estuve allí para observar la ceremonia de cambio de autoridad municipal en diciembre de 2011. Posteriormente, regresé a la misma comunidad entre noviembre de 2012 y julio de 2013 (nueve meses) con el fin de profundizar las entrevistas y realizar una descripción etnográfica a partir de "mi experiencia de ver quién intenta elaborar un saber —antropológico— haciendo sin cesar el retorno a observar" (Laplantine: 1997: 50). Gracias a esta captura de la

3 Analizo las entrevistas realizadas a mujeres de origen zapoteca que desempeñaron el cargo en el Comité de Salud y el Comité DIF durante el periodo 1 de enero de 2011 a 15 de junio de 2012. A excepción de Rogelia González, Olivia Basilia Pérez Hernández, Sofía Roblez y Eufrosina Cruz no usaré los vedaderos nombres de las entrevistas por respeto y decisión de ellas.

realidad social a través de la descripción como texto, pude contrastar y rechazar la hipótesis de Gustavo Torres Cisneros, quien sugiere que el acceso a los sistemas de cargos otorga "prestigio", al considerar los altos costos económicos que eroga la unidad familiar en las ceremonias, rituales y fiestas religiosas.

Sin embargo, las experiencias de las mujeres me han llevado a pensar que la "economía de castigo" es el sentimiento que ellas evocan cuando asumen un cargo y que, además, está relacionado con su estatus civil-religioso, en concreto: con su condición de madres solteras y mujeres viudas. Todo eso me llevó a plantear una cartografía etnográfica sobre las relaciones sociales de poder y de dominación en los espacios comunales que funcionan como lugares políticos.

A la metodología del "estudio de comunidad en perspectiva comparativa" agrego el análisis crítico del discurso de Teun A. van Dijk (1999) con el fin de reconstruir las historias de vida y dar contenido a los puntos de vista de los testimonios desplegados en "estructuras específicas (…) en la reproducción del dominio social" (Van Dijk, 1999: 25). Con ese método, refuerzo mi argumento sobre la situación de lucha hegemónica por la dominación de la (auto)representación autónoma entre las propias mujeres —indígenas y feministas— que deriva en la reproducción del "racismo y la desigualdad étnica" (Van Dijk 1999: 186) a través de la experiencia del habla y de la descripción etnográfica del texto social. Además, el análisis del discurso me ha ayudado a identificar palabras clave en el relato de las mujeres y a analizar el "texto" jurídico en materia de Asuntos Indígenas.

Cabe destacar que, durante la aplicación del trabajo de campo me enfrenté al cuestionamiento por parte de mis interlocutoras respecto a la siguiente cuestión: ¿qué significa ser indígena hoy?[4] En palabras de las propias indígenas, mi investigación corría el riesgo de reproducir un discurso académico sobre el "indígena que coloniza a otro indígena";[5] principalmente debido a la forma de aproximarse, recopilar, sistematizar y reflexionar durante los momentos de producir conocimientos desituados.

En estas interpelaciones se observa la existencia de "nuevas subjetividades subalternas orgánicas de poder" atravesadas por el trauma colonial, la educación, la migración y las múltiples violencias. Así pues, se complejiza la afirmación según la cual la dominación se ejerce únicamente de hombres sobre las mujeres.

4 Para un debate más elaborado sobre esta cuestión en el contexto andino, véase: Carmen Salazar-Soler, «¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Débats, mis en ligne le 13 décembre 2013. Consultado el 27 de diciembre de 2021.

Los resultados de esta investigación mostrarán que las prácticas de dominación también se ejercen entre las propias mujeres, exponiéndose "modos violentos de competencia" en contextos de lucha hegemónica por la legitimidad de la "autoridad de hablar" sobre, con y de la participación política dentro de la gobernabilidad indígena.

Estructura del libro

La presente obra se inscribe en el estudio de la producción de Grandes Mujeres a partir de la *mise en scène* de una antropología política y de género; asumiendo una perspectiva diacrónica que se despliega en seis capítulos que presento a continuación.

El primero explora en las identidades, el Estado multicultural y presenta la genealogía de la "ventriloquía" feminista en el movimiento indígena oaxaqueño. Esto permite comprender cómo se introdujo el discurso de la igualdad de género, de clase social y de ciudadanía en las comunidades indígenas. Asimismo, se realiza una primera aproximación al auge del movimiento etnopopulista en América Latina a partir de la experiencia de las mujeres en la organización política de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI).

El segundo capítulo estudia la autonomía condicionada como concepto analítico que permite entender los candados sociojurídicos del Estado Multicultural Neoliberal desde su fundación. Para ello, se contextualiza la situación sociopolítica en la que se aprobó el Sistema Normativo Indígena y las Nuevas Leyes Indígenas, así como los actores sociales que participaron en su diseño, hasta mostrar cómo se silenciaron las mujeres indígenas y cómo apareció la comunalidad como una expresión alternativa de comprensión, enseñanza y aprender a transmitir el poder de servicio.

El tercer capítulo explora las estrategias institucionales aplicadas para integrar a la comunidad de Santa María Yasevía, en la región de la Sierra Norte del estado de Oaxaca al modelo de Estado-nación, y los efectos de las políticas públi-

5 En Santa María Tlahuitoltepec me pasó lo que Cefaï (2003) denomina la atracción del "color de piel"; pues al ser uno de los marcadores de "reconocimiento extremadamente fuerte en situaciones sociales de etnización, las identidades pasan por un proceso histórico de racialización que bien puede emplearse para la acción social de reivindicar los derechos étnicos, o en su caso, como un arma" (Cefaï; en Cefaï, 2003: 560) (la traducción es del autor).

cas multiculturales una vez que entraron en vigor las normas constitucionales en materia de reconocimiento de los derechos colectivos encarnados en el Sistema Normativo Indígena. Los testimonios aquí expuestos en este capítulo contextualizan los tres momentos históricos que permitieron pasar de la intervención indigenista al impacto económico de la migración, así como a la reconfiguración de las relaciones de poder por razón de género en el interior de la comunidad en conexión con la globalización. Finalmente, se destacan las condiciones sociales que dieron origen al nombramiento de la primera mujer como presidenta municipal bajo el sistema normativo indígena entre enero de 2011 y junio de 2012.

Gracias a la elaboración de una etnografía feminista, este capítulo contribuye a describir cómo nace la existencia del Estado moderno y, más aún, las estructuras liberales que lo sostienen: la participación política, los nuevos regímenes de ciudadanía múltiple y la autonomía condicionada serán las nuevas narrativas del colonialismo discursivo para apelar a la igualdad de género. La organización de las mujeres,[6] el nombramiento y la experiencia de la primera presidenta municipal de origen zapoteca en esta comunidad problematizan y complejizan su coexistencia con los derechos individuales y los derechos colectivos como derechos humanos. Lo anterior, expone los desafíos y retos a los que las mujeres se enfrentan cuando acceden a espacios de reconocimiento social y qué valores —como la afectividad comunitaria y las políticas de solidaridad— permiten la producción de Grandes Mujeres.

El cuarto capítulo profundiza en los rituales de iniciación a partir de la participación de las mujeres ayuujk en espacios de reproducción de la vida política comunal en la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, en la sierra Mixe del estado de Oaxaca. Los rituales de iniciación están marcados por el trauma colonial, la migración, la educación y la violencia, lo que ha permitido el nombramiento de la primera mujer no nacida en la comunidad como presidenta municipal. En este proceso histórico brotan nuevas formas de ser mujer según la situación civil-cultural: las madres, las madres casadas, las madres solteras y las madres viudas.

Es importante situar dichas categorías sociales dado que nos ayudan a comprender los momentos históricos que forjaron el surgimiento del sujeto castigado en las mujeres madres y su transición a sujetos de derechos individuales y derecho colectivos en los movimientos indígenas anteriores a 1995. Además, la experiencia de las mujeres ayuujk contextualiza el significado de *participación*

6 De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en la comunidad habitan 248 mujeres. Sin embargo, no todas participan en los servicios comunitarios y tampoco asisten a la Asamblea de la Comunidad.

política, tomando como punto de partida la importancia de los rituales como actos de repetición de una acción social determinada que conectan con entidades humanas y entidades no-humanas. De este modo, los rituales de iniciación en la producción de Grandes Mujeres van más allá de los sistemas de cargos definidos como espacios de disputa por la participación política entre hombres y mujeres en un régimen cosmopolítico del pueblo ayuujk.

En esta línea de ideas exploro en los rituales de iniciación situados en espacios no hegemónicos, como el sacrificio y la ofrenda de animales a entidades no-humanas durante la siembra del maíz. Posteriormente, expongo cómo las acciones institucionales indigenistas y la teología de la liberación influyeron en la creación de espacios de organización y participación de las mujeres, que encontraron respuesta en las organizaciones sociales populares indianistas.

En seguida, analizo el impacto de la violencia ideológica, simbólica y moral en los primeros nombramientos de las mujeres ayuujk en el sistema de cargos, y la manera en que estos espacios fueron reapropiados, lo que dio lugar a la emergencia del movimiento estudiantil indígena. Así, la aparición del sindicato de maestros como actor emergente consolidó la participación de las mujeres en la vida política comunal, al mismo tiempo que el auge del discurso de los derechos individuales, derechos colectivos y derechos humanos se produjo en un momento de crisis política y económica en México. Subsiguientemente, me acerco a presentar —con el testimonio de Sofía Robles Hernández— la presencia del feminismo indígena comunal en espacios internacionales, lo que dio pie a la práctica diplomática en experiencia de las mujeres indígenas.

El quinto capítulo aborda los cambios personales que vivencian dos expresidentas municipales y la metamorfosis de sus percepciones que la sociedad experimentó al tener una representación femenina con poder. Por tanto, se analizan las transformaciones subjetivas a la luz de los testimonios de dos mujeres de origen indígena una vez que accedieron a la presidencia municipal: Rafaela Hernández, natural de Tlalixtac de Cabrera (2007-2009), en la región de Valles Centrales, y Gloria Rojas (2008-2009) expresidenta de Guelatao de Juárez, ubicada en la región de la Sierra Norte. Las experiencias de estas voces emergentes permiten identificar las motivaciones personales a la hora de acceder a los cargos del sistema normativo indígena y las transformaciones particulares en el devenir sujeto político. Así, con el nombramiento como presidentas municipales, se consolida la participación política, según la define el pensamiento tradicional liberal, asimismo, se contextualiza cómo ellas construyen la ciudadanía y los efectos que producen en el imaginario social de la comunidad.

En el recorrido de estas mujeres destacan los diferentes actores sociales que intervienen en impulsar los derechos políticos de las mujeres indígenas y el proceso subjetivo de abordar el derecho constitucional. En este punto del análisis, la transformación cultural de los usos y costumbres se convierte en un objeto de ejercicio del poder.

Finalmente, el sexto capítulo presenta el surgimiento de un movimiento etnopopulista de derecha con rostro femenino indígena, cuyo posicionamiento político se vale de la construcción discursiva de "pueblo" y "mujer" para legitimarse ante la sociedad y las instituciones, lo que da lugar al auge del movimiento etnopopulista en México a la luz de la reconstrucción de la historia de vida de Eufrosina Cruz Mendoza. Así, en tres momentos históricos, se muestra el impacto de las políticas indigenistas, los límites de la autonomía condicionada y el surgimiento de un movimiento etnopopulista de derecha en una coyuntura de crisis de dominación del sistema de partidos políticos en México.

La trayectoria política de Eufrosina Cruz incluyó su participación en los Foros nacionales e internacionales para hablar sobre los derechos de las mujeres indígenas. Eufrosina comenzó en 2009 militando en el Partido Acción Nacional (PAN), donde ocupó el cargo de Presidenta de la Cámara de Diputados en la LXI Legislatura del Estado de Oaxaca (2010-2013). Desde este espacio de poder, propuso la creación de las regidurías de género en los municipios. Después de un año y medio de ocupar la cámara de diputados en Oaxaca, fue nombrada Diputada Federal en el Congreso de la Unión y encargada de la Comisión de Asuntos Indígenas del PAN para el periodo 2012-2015. Así, el testimonio de Eufrosina Cruz aseguró la existencia de una diplomacia indígena con rostro femenino como parte de la transición democrática liderada por la derecha en México.

Gracias al testimonio de esta lideresa zapoteca identificamos las nuevas estrategias de poder en los procesos de reapropiación de las múltiples identidades para construir el pueblo-nación en nombre de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y, más específicamente, de los derechos políticos de las mujeres indígenas en la era más extractivista de la economía neoliberal. A partir de esta experiencia exploramos en la emergencia de nuevos movimientos etnopopulistas de derecha quienes usan el sujeto "pueblo" como identidad política estratégica para acceder a espacios de poder en momentos de crisis de dominación. Todo lo anterior, sitúa la producción de las Grandes Mujeres en las tres escalas de gobernanza: local/comunitario, nacional e internacional siendo la figura de la diplomacia indígena la máxima expresión de conquista de las mujeres indígenas en los espacios internacionales.

CAPÍTULO I

ESTADO MULTICULTURAL NEOLIBERAL, MOVIMIENTOS ETNOPOPULISTAS Y VENTRILOQUÍA FEMINISTA

El presente capítulo se centra en el estudio de la articulación del movimiento feminista oaxaqueño con la participación de las mujeres indígenas en el movimiento etnopopulista, lo que dio origen al primer pueblo etnofeminista de América Latina en la mitad del siglo XX. Para ello, se traza una genealogía que se inicia con la promoción de los derechos por la igualdad de género y la ciudadanía como principios liberales en las comunidades de mujeres indígenas, en tanto que política feminista indigenista en la formación de los estados multiculturales neoliberales. Este apartado contribuye a visibilizar el racismo epistémico mediante la expresión del ventriloquismo feminista en el momento en que las mujeres indígenas se emanciparon a través de su participación en los movimientos etnopopulistas para diputarse la palabra.

Multiculturalismo neoliberal

Tras las movilizaciones sociales que politizaron la cultura como signo de identidad y pertenencia se adoptó el multiculturalismo neoliberal como un régimen de gobierno exportado desde Estados Unidos, Canadá, Francia y Australia hacia los países de América Latina. Así, durante las décadas de 1970 y 1980 se introdujeron en el marco de la expansión del régimen multicultural neoliberal (Hale, 2001) las denominadas "ciudadanías multiculturales", "ciudadanías plurales", "ciudadanías culturales" o "ciudadanías diferenciadas" (Taylor, 1993; Kymlicka, 1996; Rosaldo, 2005).

Sin embargo, el contenido de dicho régimen fue rápidamente criticado por las feministas liberales quienes señalaron que la instrumentalización de la igualdad, la diferencia y la equidad como construcciones jurídicas que promueven la competencia y la meritocracia es inadecuada. Además, la situación de precariedad, injusticia social y de opresión no mejoró las condiciones de

existencia de las mujeres y niñas con las políticas públicas multiculturales. Por el contrario, esta corriente crítica del liberalismo señaló la feminización de la pobreza principalmente en las periferias de los países con tasas de ingresos bajos. La democratización de las identidades culturales dentro del reconocimiento de las diferencias necesitaba de la asimilación capitalista (Fraser, 2000; Young, 2000; Benhabib, 2006).

En este contexto que el movimiento etnopopulista de los pueblos indígenas surgió en paralelo a las organizaciones de estudiantes, campesinos, la clase obrera, el feminismo, la lucha por el cambio climático y en contra de la guerra, siendo todos ellos actores sociales que pusieron en crisis la democracia liberal. Una particularidad de estos "nuevos movimientos sociales" fue situar en el centro del debate su componente "cultural".[1] (Wievioerka, 2009). Durante la primera mitad del siglo XX, estos "nuevos movimientos sociales" hicieron de la identidad y la diferencia, el principal discurso de lucha política ante la ideología segregacionista de los Estados-nacionales. En la medida en que las denominadas "minorías culturales" estaban excluidas del acceso y el ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales surgieron movilizaciones etnosociales que reivindicaban: "al pasado, a tradiciones, en un anclaje, a una historia y a una cultura, en parte inventada […] eso significaba que el sujeto persona era valorizado en todo lo que podría remitir a formas inventiva o de creatividad cultural, así como al compartir valores comunes" (Wieviorka, 2009: 29 y 30).

Estas reinvenciones de la historia social y la revalorización de los bienes comunes situaron la reapropiación de la identidad étnica en nombre del "pueblo". Así fue como, durante la primera mitad del siglo XX, los movimientos etnopopulistas pasaron a formar parte de los "nuevos movimientos sociales".

Para Charles Taylor, en esta época se definió por un régimen de reconocimiento sustentado en el "tránsito del honor a la dignidad". La política universalista ante la ley premió "la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y […] el desarrollo del concepto moderno de identidad [que hizo] surgir la política [reformista] de la diferencia cultural" (Taylor, 1993: 47-107). Los campos jurídico, político y educativo se con-

1 Asumo la definición de cultura de Seyla Benhabib (2006) para analizar las "prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas" (Benhabib, 2006: 10).

virtieron en espacios de separatismo étnico (Lestage, 2013) en razón a las políticas de las diferencias que se llevaron a cabo en nombre de la igualdad universal. En esta situación, las "minorías étnicas" cobraron relevancia al situarse como "pueblos" históricamente oprimidos por los Estados nacionales.

A decir de Rita Segato (1999), las identidades de los grupos étnicos se tornaron "visibles en el orden mundial, se asocian a través de las fronteras nacionales y ofrecen resistencia directa a las presiones de las corporaciones del capital transnacional" (Segato, 1999: 105). Por tanto, la estrategia institucional fue fabricar diferencias agrupándose en las políticas de etnicidad, asimilando a los pueblos indígenas ante el discurso jurídico (Lestage, 2013). Las leyes en materia de reconocimiento de derechos colectivos tampoco significaron una transformación radical en la praxis social (Salazar, 2013).

Al analizar las transformaciones socioculturales derivadas de la aplicación de políticas económicas neoliberales en Guatemala, Charles Hale (2002) concluyó que, tras la firma de la paz en 1996, "el reconocimiento de los derechos indígenas formó parte de la ola de democratización el cual estuvo acompañada de las reformas neoliberales firmadas en 1980" (Hale, 2002: 52. Traducción del autor). Las reformas en materia de reconocimiento de la diferencia cultural generaron un dispositivo de poder basado en el discurso jurídico. A partir de la década de 1990, al mismo tiempo que el *boom* de los movimientos indígenas adquirió mayor importancia en la comunidad internacional, reaparecieron las redes de saberes académicos que visibilizaron los cambios radicales en las constituciones latinoamericanas.

En América Latina la preocupación por los derechos de los pueblos indígenas provocó que las mujeres dejaran de ser consideradas sujetos individuales en beneficio de los derechos colectivos. La antropología jurídica fue una de las ramas de la antropología social requerida por las instituciones encargadas de administrar e impartir justicia. Gracias a los trabajos etnográficos de comunidad realizados después de modificarse las normas en materia de derechos de los pueblos indígenas, la antropología jurídica contribuyó a desmentir el falso dilema de la convivencia entre derechos individuales y derechos colectivos. Buena parte de la literatura del feminismo liberal fue retomada por las feministas latinoamericanas para comprender el auge del etnopopulismo, las relaciones sociales de género y de poder dentro de las comunidades indígenas, y en la relación de dominación que mantienen con el Estado y el capital (Hernández, 2004).

Con los pueblos indígenas, en tanto que identidad históricamente construida espacial, legal, científica y socialmente, se replanteó la ciudadanía al agregar el com-

ponente étnico para "redefinir las reglas de participación social y política étnica, es decir, la configuración de los espacios públicos" (De la Peña, 1995: 118; Leyva, 2007). Durante el trabajo de campo, analizo los límites de la ciudadanía étnica a partir de la experiencia de las mujeres indígenas en Oaxaca. Es importante, examinar las palabras de las mujeres indígenas porque permiten elaborar "una alternativa clara a la política del enclave cultural, ya que permiten que el disenso, el debate, la controversia y el cuestionamiento ocupen el centro de las prácticas en las que las culturas son apropiadas". (Benhabib, 2006: 129). Siguiendo esta propuesta de Seyla Benhabib (2006), las mujeres construyen puentes de diálogo que implican la reconstitución de las fronteras del sistema de gobierno, y yo precisaría, el sistema de gobierno indígena a través del reconocimiento de la exclusión, desvalorización y sufrimiento que han sido sujetos en el devenir histórico en tanto que identidades aparentemente unitarias del "nosotros" en esos sistemas de organización política.

En el marco de los movimientos indígenas más amplios, los movimientos de mujeres indígenas buscan "apropiarse, enriquecer e incluso subvertir los términos de sus propias culturas según decidan hacerlo". (Benhabib, 2006). La identidad cultural en la praxis social "implica el derecho a decir que no a las diversas ofertas culturales que se nos presentan en nuestra crianza, nuestra nación o nuestra comunidad religiosa o familiar". (Benhabib, 2006: 122).

En los capítulos de este libro exploraremos cómo estos límites en la capacidad de reproducir y transformar las prácticas culturales que condicionan la socialización de la feminidad se manifestaron en las mujeres indígenas y no indígenas cuando accedían a espacios de decisión según su edad, nacionalidad, grupo de pertenencia, clase social e idioma. Además, veremos cómo esta situación de aparente 'vulnerabilidad' es el lugar político por excelencia de producción de Grandes Mujeres.

Genealogía de la ventriloquía feminista en el movimiento indígena oaxaqueño (1968-1980)[2]

El feminismo en Oaxaca se comprende con los aportes de cuatro mujeres cuyas historias de vida y trayectorias profesionales son fundamentales para entender cómo se integró una perspectiva de género y de clase social; y cómo se constituyó la ciudadanía femenina en las comunidades indígenas a finales del siglo XX.

2 Una versión en francés fue publicada en (Urbieta, 2020)

De hecho, los testimonios de Margarita Dalton, Josefina Aranda, María Eugenia Mata y Ana María Hernández revelan cuatro corrientes de pensamiento diferentes, producto de la influencia de las movilizaciones sociales de 1968 en la ciudad de México, que motivaron el acercamiento a organizaciones de mujeres indígenas y la adaptación del pensamiento feminista liberal a los sistemas normativos indígenas: me refiero a las políticas de desarrollo, las asociaciones civiles, la teología de la liberación y la expresión de la violencia. En efecto, estas mujeres, socializadas en espacios urbanos, relatan las dificultades a las que se enfrentaron cuando plantearon intervenir en comunidades indígenas promoviendo la igualdad de género, la participación política y la construcción de la ciudadanía. Todo ello derivó, posteriormente, en una disputa por la "hegemonía de la palabra" entre indígenas y mujeres no indígenas. Durante la aprobación de las reformas electorales en materia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas no se incluyeron normas legislativas sobre la situación de las mujeres indígenas.

Al retomar el análisis de los trabajos antropológicos y psicoanalíticos de Mercedes Olivera, Lourdes Arizpe, Marta Lamas y Marcela Lagarde; Martha Patricia Castañeda Salgado (2011) exploró el surgimiento en México de la antropología feminista en 1970. Esta autora señaló que la ruptura de la antropología indigenista dio pie a plantear una antropología feminista que denunció el sexismo existente en el interior de la disciplina y, al mismo tiempo definió:

> A las mujeres como sujeto de la indagación antropológica, apoyándose en las teorías, conceptos y categorías existentes en la época, planteando nuevas preguntas de investigación a los temas recurrentes de la disciplina, generando un lenguaje característico y renovando los procedimientos de investigación (Castañeda, 2011).

Este modelo explicativo me sirvió de marco referencial para trazar la genealogía de la ventriloquía feminista en Oaxaca, así como la disputa por la hegemonía de la palabra entre mujeres no indígenas y mujeres indígenas. Cabe preguntarse entonces dónde surge la ventriloquía.

El texto del historiador ecuatoriano Andrés Guerrero (2000) aborda el proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura, y la inspiradora propuesta de la indígena chol Georgina Méndez en 2011, ¿el fin de la ventriloquía? Estrategias políticas y forma de trabajo de tres organizaciones de mujeres indígenas: México, Guatemala y Ecuador fueron momentos clave para buscar una respuesta a partir de cuatro experiencias concretas que

revelaron la existencia de un desplazamiento de la reflexividad de la identidad, la ciudadanía y la comunidad a partir de los propios "sujetos de indagación antropológica" y los conflictos que generaron en el auge de la producción de grandes mujeres en Oaxaca.

De acuerdo con Andrés Guerrero (2000), con la ventriloquía "los indígenas delegan su representación a intelectuales dirigentes (hombres y mujeres) que, en la coyuntura, hablan sobre los pueblos y nacionalidades indígenas […] reclaman derechos y denuncian la opresión" (Guerrero, 2000: 36). La persona sobre la que se habla (los indígenas) y la persona que escribe [los científicos sociales] serán quienes se vean sometidos a la ventriloquía: "hacer hablar a un sujeto, a las autoridades indígenas, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y estatal" (Guerrero, 2000: 40).

En el contexto oaxaqueño, las ventriloquias son las activistas feministas quienes introducen el modelo liberal de ciudadanía y promueven la igualdad de género. Las ventriloquías feministas oaxaqueñas, durante su intervención en las comunidades indígenas, aprendieron a "hablar ——más que escuchar o a hablar por—— el sujeto históricamente enmudecido de la mujer subalterna" (Spivak, 1988: 340). Sin embargo, ninguna de estas feministas asume el papel de intelectual poscolonial que sistemáticamente "desaprende el privilegio femenino" (Spivak, 1988: 340). Un privilegio sustentado principalmente en la clase social y no en la etnicidad. Por tanto, el ventrílocuo feminista incide en el racismo epistémico como condición de clase ante las estrategias colonialistas de imponer una mirada universal de "participación política", "ciudadanía", "igualdad y equidad de género".

En los estudios de comunidad veremos que, entre los años de 1920 y 1960, surgió la primera generación de mujeres indígenas que se organizó en torno a cuestiones de economía de subsistencia y cuestionó "silenciosamente" la mirada liberal de igualdad al asumir los primeros cargos como ritos de iniciación en el sistema normativo indígena. Entre las décadas de 1970 y 1980, la segunda generación de mujeres indígenas comenzó a organizar encuentros regionales y nacionales para abordar temas relacionados con los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas, y también participaron activamente en los primeros movimientos etnopopulistas. Una tercera generación de mujeres indígenas, de los años de 1990 a 2008, consolidó la producción de las Grandes Mujeres, cuya agenda política, social, económica y cultural contempla su participación en organismos internacionales. En efecto, esta generación emergente está compuesta por hombres y mujeres indígenas con acceso a educación universitaria, tienen experiencia en la migración, consciencia del "trauma colonial" y, al regresar a sus comunidades de

origen, cuestionan las "tradiciones reinventadas" por los mitos. Por tanto, están en permanente conflicto y negociación con su identidad y su pertenencia.

La presentación de estos cuatro testimonios pone de manifiesto la imbricación de múltiples movimientos sociales en lo que se articulan demandas del movimiento indígena y del movimiento de mujeres indígenas, siendo el sujeto feminista un actor clave en la disputa por la hegemonía de la palabra en tiempos de la producción de grandes mujeres en la era neoliberal. Los acontecimientos históricos de las movilizaciones del 2 de octubre de 1968 sirvieron de punto de partida para situar estas voces que se suman a la historia con nuevas hegemonías en la lucha por el reconocimiento y la representación de la palabra. Asimismo, estas cuatro trayectorias mostraron el desplazamiento y la descentralización de los movimientos sociales feministas en México.

Si bien la conquista de la participación política de las mujeres indígenas oaxaqueñas no fue producto de la influencia ideológica del feminismo urbano ——el cual transitaba por los centros universitarios y los movimientos de mujeres que marcaron la época—— argumento que las alianzas, articulaciones y redes afectivas de poder que se tejieron dieron mayor visibilidad al movimiento indígena en México. La articulación feminista con las mujeres indígenas también propició un pacto clientelar de lealtades para sostener la hegemonía de un pueblo etnofeminista a contar 1974.

Margarita Dalton.
El desarrollo en las políticas públicas

Margarita Dalton Palomo llegó a la ciudad de Oaxaca en la década de 1970. En pleno contexto del debate sobre el derecho de las mujeres al aborto; Dalton viajó a Cuba y Francia cuando tenía 18 años. Con 25 años de edad, bajo la influencia del pensamiento marxista-leninista, se estableció en el Vergel, una colonia ubicada en los alrededores de la Verde Antequera, como también se le conoce a la ciudad de Oaxaca de Juárez.

> Me encantó la ciudad, en donde trataba de terminar una novela. Había salido de un proceso de docencia e investigación en Cuba y África, y había pasado por París. Llegué a Oaxaca y decidí quedarme en la ciudad [...] Fue mi época de embarazos; me fui a París otra vez, estuve fuera un año y medio y regresé a Oaxaca con la idea de hacer un experimento de comuna en

> el Vergel. Y ahí estuve trabajando como cinco años, y después, decidí que el campo no era lo mío. (Margarita Dalton, ciudad de Oaxaca, 2013).

El diálogo entre feminismo y marxismo de la década de 1970 hizo que activistas como Margarita Dalton cuestionaran las relaciones de género dentro de las organizaciones políticas, ya que el proletariado, en tanto que sujeto históricamente constituido en la lucha obrera, ejercía el poder y la violencia en contra de las mujeres. Principalmente, "*el sesgo ideológico patriarcal que limita la participación política de las mujeres*" (Dalton, 2013).

El naciente feminismo mexicano postmovimiento estudiantil de 1968, señala Sylvia Marcos (2011), desplazó el discurso del feminismo occidental, en términos de elaborar una agenda de derechos, que incluyó la desmitificación de la:

> Doble moral patriarcal en relación con la sexualidad, pidiendo acceso al derecho al aborto y derrumbando estereotipos femeninos que hacían de la identidad de la mujer algo exclusivamente dependiente de tener marido y de ser madre (Marcos, 2011: 256; Marcos, 1975).

FIGURA 1.

Cartografía de los compromisos múltiples de los sujetos feministas: género, ciudadanía, clase social y comunidad



Las asociaciones feministas según la auto-definición del sujeto político

El triunfo soviético de 1917 y el movimiento revolucionario cubano de 1959 marcaron el surgimiento del movimiento feminista en México, que comenzó a colaborar a través de la concientización en las organizaciones políticas en las que ellas militaban. Fue entonces cuando mujeres como Margarita Dalton empezaron a promover la igualdad de género ante las relaciones de poder que ejercía el orden patriarcal en nombre de la lucha de clases:

> Y uno es parte de eso, y tomar conciencia; a ver, aquí además de los derechos de los obreros, de los campesinos están los míos, de las mujeres; ¿cuál es mi posición?, ¿cuál es mi situación? Entonces, discriminación; el silencio, el hecho de que nos callaran, de que no podíamos hablar, de que no podíamos tomar decisiones, que eso había que verlo al interior del partido entre las personas que verdaderamente saben. Todo eso, te va creando una consciencia, porque te vas sintiendo discriminada [...]
>
> Es un proceso de toma de consciencia [...] de la experiencia personal, de la discriminación; que uno siente en carne propia, y esa toma de conciencia es irreversible [...] Una cosa que no está bien o que te vuelve crítica, y que todo lo comienzas a ver con lupa y a decir: ¡aquí están diciendo una cosa, pero están haciendo otra! O sea, la incoherencia entre las teorías y las prácticas que invisibilizan la participación de la mujer en el trabajo en general, eso te hace tomar conciencia (Dalton, ciudad de Oaxaca, 2013).

En consecuencia, Margarita Dalton empezó a promover la organización de las mujeres en la ciudad de Oaxaca y fundó espacios de reflexión. Así, en 1975 surgió el Círculo de Mujeres, antecedente del Foro de la Mujer y del primer espacio de difusión en Radio Universidad. El programa buscaba ampliar el debate y el diálogo sobre la situación de las mujeres y acercar el contenido a diferentes sectores de la población oaxaqueña. En él, se abordaban temas como el acoso sexual, los derechos de las mujeres, la violencia de género, el trabajo doméstico, la formación de liderazgos femeninos, la educación de los hijos y conversaciones sobre la obra literaria de feministas como Virginia Woolf y Rosario Castellanos.

El programa radiofónico planteó en términos de problema la situación social de las mujeres como un problema y propuso resolverlo mediante el diálogo con la sociedad civil organizada. La iniciativa de Dalton, en colaboración con estudiantes de la Universidad de Oaxaca, despertó el interés de otras mujeres, con quienes fue tejiendo la formación de una élite "*en tanto que universitarias; en*

ese sentido empezamos estudiando, tratando de analizar; y una vez que nos dimos cuenta de la situación que vivía Oaxaca, del machismo, de una situación patriarcal" (Margarita Dalton, 2013). Con el paso de los años el programa de Radio Universidad se extendió a zonas campesinas.

Una vez consolidado el Colectivo de Mujeres y difundido el programa de radio "Foro de Mujeres", se creó en 1979 la organización civil Grupo de Mujeres "Rosario Castellanos", cuyo propósito fue organizar conferencias, mesas redondas y foros en distintos espacios. De esta manera, una red de estudiantes universitarias, en coordinación con el Grupo de Mujeres "Rosario Castellanos", funcionaba de puente entre las feministas de la Ciudad de México, Estados Unidos y Oaxaca.

Durante el gobierno de Heladio Ramírez López (1987-1992), feministas como Margarita Dalton participaron en la fundación de la Coordinadora Interinstitucional de Programas para las Mujeres en el Consejo Estatal de Población, asumiendo su dirección en 1988. Allí, ella reforzó los proyectos productivos para hombres y mujeres indígenas, y creó espacios de socialización que impulsaron la ciudadanía a través de políticas públicas. Un espacio que, basándose en la educación y la salud, ayuda a "*tomar conciencia por varias cosas en las comunidades indígenas […] porque las mujeres empiezan a tener dinero gracias a ellas mismas, a sus proyectos, a sus hortalizas […]*" (Margarita Dalton, ciudad de Oaxaca, 2013). En 1991 se inauguró la Casa de la Mujer "Rosario Castellanos".[3] Este espacio, desde sus inicios, impulsó la participación política de las mujeres indígenas a través de la formación de liderazgos, buscó mejorar sus condiciones materiales, promover programas de apoyo psicológico y establecer alianzas con organizaciones afines a la causa de las mujeres.

Josefina Aranda. El poder de la independencia económica en las mujeres rurales

El movimiento feminista en México se expandió a otros estados de la República Mexicana. En 1979 se fundó el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (FNALIDM). La asociación era una plataforma de "fuerza política cuya cohesión dependía implícitamente de la universalidad de la opresión de las mujeres"

3 Las principales fuentes de ingresos económicos están respaldadas por MacArthur Foundation, la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL) y donativos de la Socie-

(Marcos, 2011: 257). Josefina Aranda (2 de enero de 1955) fue una militante activa de la asociación. Por cuestiones laborales, migró a la ciudad de Oaxaca en 1983. Discípula de la antropóloga feminista Lourdes Arizpe,[4] quien la acercó a los debates sobre cuestiones de género. Egresada de la Universidad Iberoamericana, realizó una maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y un doctorado en el Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue despedida del Colegio de México a finales de la década de 1970 por promover la creación de un sindicato de trabajadores. Años después se incorporó al Instituto Nacional Indigenista (INI) para trabajar en el impacto de las radios bilingües en la región de Tlapa, Guerrero.

Tras esta experiencia, Josefina Aranda volvió a trabajar con la feminista Teresita de Barbieri[5] en el diagnóstico de políticas públicas sobre las relaciones de desigualdad por cuestiones de género en las Unidades Agroindustriales de las Mujeres Campesinas (U.A.I.M.C)[6] del Consejo Nacional de Población (CONAPO). Este programa social fue creado durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). Heredera de la tradición marxista, dialoga con el feminismo vinculado a la sociedad civil y se desplaza entre la vida académica y el activismo organizativo de las mujeres campesinas en Oaxaca. En los años 1980 comenzó a trabajar

dad Civil. Entre sus programas de orientación son las becas a jóvenes indígenas que impulsa la continuidad de los estudios de bachilleratos.

4 Considerada como una de las antropólogas con visiones feministas en el campo de la investigación de la migración de las mujeres indígenas a la ciudad de México cuya publicación, en 1975, contribuyó a mostrar la relación entre procesos socioeconómicos y relaciones de género con la publicación del libro "Indígenas en la Ciudad. El caso de las Marías (1975)" a lo que le siguieron textos como "Mujeres migrantes y economía campesina. Análisis de una cohorte migratoria a la Ciudad de México, 1940-1970" (1978).

5 Feminista de origen uruguaya. Investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entre sus publicaciones destaca "Mujeres y Vida Cotidiana" (1984), "La presencia de las mujeres en América Latina en la década de crisis" (1986)

6 Programa dependiente de la Secretaría de Reforma Agraria creada en 1972 para apoyo a mujeres del campo mayores de 16 años y que no sean ejidatarias. El objetivo es que la mujer del campo aproveche de este espacio de producción para mejorar el ingreso familiar y se vuelva una independiente económica.

como docente en la Universidad de Oaxaca y, junto a su esposo, Miguel Tejero Villacañas, fundó la asociación civil Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño (CAMPO). Al principio, ella lo recuerda así:

> Se hizo una red de promotoras en el campo [y] empecé a trabajar con Juanita de Yalalag porque ya estaban organizadas y; con Sofía Robles porque sabía que estaban haciendo algo [...] Yo directamente empecé a organizar a las mujeres. Se buscó en principio, que se reconociera a las mujeres como productoras de café, porque era un derecho: el derecho de las mujeres a estar organizadas, a que no se le golpee; y, sobre todo, a tener ingresos propios. Entonces, proyectos propios de mujeres. Empezamos con proyectos de semilleros de café, proyecto de abasto, proyectos de cría de animales de traspatio (Aranda, ciudad de Oaxaca, 2013)

Las mujeres del campo fueron incorporándose a los medios de producción cafetalera y desarrollando técnicas que les permitieran independizarse económicamente y mejorar sus condiciones de existencia. A finales de los años 1980, con la crisis de la caficultura, en colaboración con organizaciones de pequeños productores de café de las siete regiones de Oaxaca se creó la Coordinadora Estatal de Productores de Café (CEPCO). En este proceso de organización de mujeres y hombres campesinos se introdujo el género como discurso estratégico para gestionar financiación ante organismos no gubernamentales. De acuerdo a su testimonio:

> Mi poco entendimiento era que había que ver la forma en que pudieran salir de la dinámica de ser mujer campesina; tener un espacio propio que era el proyecto económico a partir de la capacitación. Tenemos un proyecto de salud, alimentación y fortalecimiento de ser campesinas; brindar técnicas campesinas a las jóvenes, y de cómo mejorar técnicas agropecuarias para que no se les murieran los pollos, los cerdos; e igual se les capacitaba a los hombres. Ser sujetos de políticas públicas desde las ONG [el ser] ciudadanas. (Aranda, ciudad de Oaxaca, 2013).

El género y la formación de ciudadanías fueron los principales recursos de intervención en las organizaciones civiles y las comunidades campesinas. Además de centrarse en garantizar la independencia económica de las mujeres, Josefina Aranda, promovió el reconocimiento del trabajo que ellas desarrollaron dentro de las organizaciones sociales, con el mismo reconocimiento de "igualdad" que los hombres:

"*Un tema que tiene que ver con la negación: cómo se les ha negado a las mujeres la capacidad de formarse y de salir y de manejarse en otro idioma, de conocer la ciudad*" (Aranda, 2013). Las políticas públicas y las organizaciones de la sociedad civil eran los actores institucionales encargados de sembrar relaciones sociales de género más igualitarias, de modo que las personas pudieran constituirse como ciudadanos y ciudadanas independientes económicamente a través de su fuerza de trabajo.

MARÍA EUGENIA MATA. ENCUENTRO CON LA VIOLENCIA DE GÉNERO

María Eugenia Mata García (1955) es una de las activistas feministas del Distrito Federal que se educó con las monjas de la Congregación de las Hermanas del Verbo Encarnado en el municipio de San Pedro y San Pablo Teposcolula (en la región de la Mixteca). Descubrió el feminismo en la red de organizaciones civiles, donde otras mujeres como Margarita Dalton y Josefina Aranda colaboraban con las mujeres campesinas indígenas.

> Yo estudié en una escuela de monjas y mi papá me impuso una carrera que yo no quería. Estudié comercio bilingüe, yo quería estudiar filosofía y letras. A mi hermano sí se le permitió elegir lo que quería estudiar; a mi hermana y a mí nos dijo: ¡Van a hacer esto!
>
> Pero lo que me posibilitó ir con las monjas en Teposcolula en un internado que era de mujeres. A las mujeres indígenas que habían terminado su primaria y algunas su secundaria, las capacitaban para ser promotoras en sus comunidades, y fue entonces que las monjas convocaron a alumnas para que nos fuéramos de misiones [...] quince días en una comunidad para hacer un trabajo de desarrollo; en términos de atención a niños, cuestiones de mejoramiento de la vivienda. En las tardes era dar la catequesis; fue así que conocí Oaxaca.
>
> Desde la primera vez que conocí Oaxaca, me bajé del camión [...] le dije: ¿sabes qué mamá? Yo me quiero dedicar a mejorar las condiciones de los pobres, pero con los indígenas. Tenía 15 años. A los 18, salí de técnica y me fui con las monjas (M. Eugenia Mata, ciudad de Oaxaca: 2013)

Durante sus estudios en San Juan Mixtepec (en la región de la Mixteca), entre 1978 y 1981 con las religiosas de la Congregación Mercedarias Misioneras

de Biarritz (Francia), Mata García entró en contacto con el discurso teórico del marxismo y la lucha de la liberación de los más oprimidos. La teoría de la liberación fue una corriente de enorme influencia en los movimientos revolucionarios de América Latina en la década de 1960. Una vertiente de la ideología revolucionaria se instaló en los conventos de Oaxaca. Consciente del rol ideológico de la teología de la liberación en su formación política, María Eugenia recupera de su memoria personal el papel que jugó en la Revolución Popular Sandinista de Nicaragua (julio 1979-1990).

> [...] A mí me cambio todo el enfoque [...] empecé a estudiar la teología donde igualmente teníamos materias de marxismo para poder entender toda la lucha de clases y muchos de los teólogos de la liberación que agarraban el análisis marxista, incluso Rubén Dri, exiliado chileno que ya se regresó a Argentina [...] tenía todo su análisis de la lucha de clases de Jesús. Esto nos ayudó a interpretar la realidad y a quitar esta visión de ir a salvar a los pobrecitos indígenas porque no saben. Ahora ya lo puedo decir: cambié mucho con las monjas (M. Eugenia Mata, ciudad de Oaxaca, 2013)

Tras su trabajo en el Centro de Estudios Ecuménicos, de inspiración cristiana, y posterior a su incorporación a la organización Equipo Pueblo, Mata García participó en la fundación del Centro de Apoyo del Movimiento Popular Oaxaqueño (CAMPO), en 1985. Se trata de un espacio dedicado al trabajo con las primeras representantes del pensamiento feminista. "Empecé a entender, pero me era muy lejano" (M. Eugenia, ciudad de Oaxaca, 2013). La situación de las mujeres campesinas indígenas llamó la atención de María Eugenia Mata debido a la violencia estructural que sufren sin importar la lucha de clases. Según María Eugenia Mata, las mujeres indígenas campesinas en contextos rurales nacen, crecen y se casan.

> Estábamos trabajando directamente con las mujeres y la esposa del presidente era golpeada sistemáticamente [...] entonces quise ayudarla a meter la denuncia y varios compañeros me pararon diciéndome: no porque eso va a generar contradicciones; y me pregunté, ¿qué estamos haciendo? [Porque] no basta que las mujeres no sepan [hacer] producir bien sus huertos, tengan sus paquetes avícolas, o estén participando o fomentando su tienda comunitaria. Dado el contexto, me pregunto, por qué nos metimos en el trabajo con las artesanas, porque era para ayudar a las mujeres. Entonces, efectivamente creo que le ayudamos mucho para que mejo-

> raran sus productos, para que tuvieran capacitación, para que supieran exportar; porque les ayudamos en la exportación, pero no mejoramos su condición como mujer (M. Eugenia Mata, ciudad de Oaxaca, 2013)

El testimonio de María Eugenia Mata describe la violencia psicológica, moral y física hacia las mujeres indígenas campesinas como un problema de desigualdad económica, y que es difícil de abordar en el seno de las organizaciones civiles, pues éstas enfrentan a las contradicciones sociales como, por ejemplo, "*el derecho de las mujeres a no ser golpeadas*" (M. Eugenia Mata, ciudad de Oaxaca, 2013).

ANA MARÍA HERNÁNDEZ. APRENDER-HABLAR EN COMUNIDAD SOBRE MUJERES INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS

Como parte de la organización civil Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, Ana María Hernández es otra activista feminista que llegó a la Ciudad de Oaxaca en 2003 procedente del Distrito Federal. Inicialmente, su propósito fue poner en marcha un trabajo sobre el aborto. Dado el contexto de la sociedad multicultural y pluri-lingüístico en Oaxaca tomó conciencia de que las prioridades regionales eran diferentes a las planteadas por las mujeres feministas urbanas.

> [...] Consorcio empieza a voltear a mirar de que no sólo existe el derecho positivo, es decir, el de partidos políticos, sino que también es importante trabajar en las comunidades para tratar que las autoridades que son nombradas desde sus comunidades, con sus propias reglas de nombramiento, también vayan sensibilizándose en la necesidad de incorporar algunos temas importantes que generan discriminación hacia las mujeres, como la participación comunitaria, y por el otro lado, la creciente violencia que viven las mujeres por razones de género (Ana M. Hernández, 2011, ciudad de Oaxaca).

A partir de entonces, se creó una sede del Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad en el estado de Oaxaca y comenzaron los trabajos con las organizaciones sociales de bases indígenas. Desde las organizaciones civiles, las mujeres participaron en la elaboración y promoción de leyes a favor de la igualdad de género, ejerciendo fuerza de presión sobre los partidos políticos. Durante el año

2004, la organización se desplazó a trabajar con las comunidades rurales en coordinación con el área de mujeres de la asociación civil, Servicio de Pueblos Mixes, dirigido por la zapoteca-ayuujk, Sofía Robles Hernández:

> Cuando uno asiste a una comunidad, no puedes llegar con un discurso que es ajeno a ellos, es un error; y no porque uno renuncie a su utopía, sino porque finalmente tenemos que saber adaptarnos a los procesos, a los niveles de reflexión a los cuales las mujeres están.
>
> Por ejemplo, las mujeres sí identificaban el derecho a la participación desde un nivel más comunitario y su concepción de participación es distinta en relación al sentido de participación que existe en el nivel urbano.
>
> A nivel urbano, la participación política de las mujeres se vive en la participación de los cargos en los puestos de poder; las mujeres en las comunidades lo viven desde un ser distinto, desde la cosmovisión de un servicio y no un poder. (Ana M. Hernández, 2011, ciudad de Oaxaca).

Cabe preguntarse aquí hasta qué punto el servicio comunitario también permite el ejercicio del poder.[7] Gracias a mis análisis etnográficos, responderé a esta pregunta en los próximos capítulos, dado que el sistema de cargos y el servicio comunitario son espacios de socialización donde se expresan relaciones desiguales entre hombres y mujeres, se manifiesta la dominación masculina y hay una mala distribución del poder, que no necesariamente es horizontal.

SEMBRAR LA SEMILLA DE GÉNERO Y LA CIUDADANÍA EN COMUNIDAD

El movimiento feminista en México, y la participación activa de las mujeres para constituirse en tanto que sujetos de derechos se reconoce en la Constitución de México desde 1952. A partir de entonces, las mujeres pueden votar y participar en las contiendas electorales. Sin embargo, este derecho político en las zonas rurales debe interpretarse teniendo en cuenta el contexto histó-

7 Gustavo Esteva asume que existe una noción diferente del poder en las comunidades indígenas, sin embargo, él no analiza en qué consiste, ni cómo se expresa. Esta investigación hace un esfuerzo por describir, analizar y reflexionar sobre el sujeto

rico y cultural. El esfuerzo de las feministas por implementar estrategias para garantizar la igualdad de género mediante la formación de la ciudadanía en las comunidades indígenas resultó difícil. Por ello, los proyectos productivos fueron mecanismos estratégicos que crearon condiciones materiales para las mujeres urbanas y las mujeres rurales trabajaran en la igualdad de género y en la ciudadanía. Estas formas de organización impulsaron la participación política de las mujeres indígenas campesinas, pero no les brindaron las herramientas necesarias para hacer frente a la violencia como respuesta a la crisis de la dominación masculina. Tal y como lo explica María Eugenia Mata:

> Las feministas decían que eso no era un trabajo que mejorara la condición de las mujeres, y a su vez nosotras hacíamos una crítica a los feminismos que decían: "no entienden las condiciones particulares socioculturales"; y claro, nosotras estamos luchando por mejorar las condiciones de las mujeres, por eso trabajamos con ellas [...] había un desencuentro que se ha ido diluyendo, y que hemos ido encontrando; una manera de combinar el trabajar sobre las necesidades básicas y las necesidades estratégicas de las mujeres [...] ahí se fue encontrando muy claramente esta brecha de género [...] ubicamos que esas necesidades básicas [...] eran importantes para que las mujeres igualmente mejoraran su alimentación, como también pudieran tomar decisiones [...]
>
> Ahí se fue escalando la cuestión de que ellas participen en la toma de decisiones, de que ellas participen igualmente en el asunto de la participación política; sea desde su comunidad, lo social, en lo organizativo, o en lo partidario, quien así lo quisiera; y ahí nos fuimos encontrando que no había contradicción por trabajar tanto el proyecto productivo como el plan de incidencia para que la señora también pueda ser nombrada en asamblea o que las mujeres participen en la asamblea.
>
> Esto ciertamente tiene dos vertientes, una primera tiene que ver con la parte jurídica, la parte legal, cómo en la legislación queda claramente es-

con poder y su relación explícita en la comunidad y con el Estado. Además de intentar responder a través de los casos aquí expresados "quiénes deben gobernar" [y] los medios formalmente democráticos y despóticos de constituir el poder político [...] en el que el pueblo no sólo sea titular formal del poder político, sino pueda tener, mantener y ejercer el poder" (Esteva, 1997: 9).

> tablecida [y la otra parte en] la igualdad de la participación de las mujeres y de eso incluso se han tenido que hacer todavía proceso de manera diferenciada. (María Eugenia, entrevista, ciudad de Oaxaca, 2013).

El testimonio de María Eugenia Mata revela la incorporación de la cuestión de la igualdad de género y ciudadanía en las comunidades indígenas, así como los conflictos que las feministas enfrentaron en cuanto a la interpretación liberal de la participación política. Se está produciendo un impulso para originar liderazgos femeninos indígenas desde las organizaciones sociales de base con el apoyo de las asociaciones civiles. Según Josefina Aranda, uno de los desafíos a la hora de formar los liderazgos femeninos indígenas en las comunidades era integrarlas en la vida política, social, económica y cultural.

> Yo empecé la formación de líderes desde la capacitación con los grupos en las comunidades sin pensarlo mucho; claro todas estas mujeres empezaron a ser las secretarias municipales, las presidentes, formar parte de los cabildos, de las propias organizaciones con algunos puestos para empezar a elevar su nivel de análisis de intervención, de debate, de bilingüismo, y sobre todo su fortaleza para presentarse como mujeres con capacidad (Josefina Aranda, ciudad de Oaxaca, 2013).

Los testimonios de estas mujeres, socializadas en espacios urbanos, y su colaboración con las mujeres indígenas de las comunidades rurales muestran que, detrás de sus acciones, se esconde un doble juego del feminismo liberal. Por una parte, general las condiciones para generar una especie de ventriloquía feminista al delegar la palabra a las mujeres indígenas. De tal manera que la participación política sea un instrumento de disputa por el poder en el momento de acceder a espacios de decisión colectiva.

Por otro lado, el conjunto de sus acciones consiste en un acto civilizatorio por parte del feminismo indigenista de integrar a las féminas en el modelo económico capitalista. Una de la particularidad del feminismo indigenista es el discurso colonialista de promover la igualdad de género como condición necesaria para sembrar la ciudadanía liberal en su vida cotidiana. Este feminismo indigenista, como reflejan estos testimonios, respalda la intervención institucional del Estado a través de las organizaciones civiles para impulsar la independencia económica. No obstante, en su análisis no abordan el impacto del racismo como una variable histórico-estructural en la reproducción de la

desigualdad social, la opresión y las múltiples violencias en las condiciones de vida de las mujeres indígenas.

Quizás esto se deba a que la agenda de la ventriloquía feminista de esa época no cuestionó que el racismo formaba parte de la producción de la violencia de Estado, manifestándose en un lugar de subordinación que reproduce la desigualdad, ya no sólo sobre la base de clase y género. Por eso, en el cruce de la ventriloquía se elaboró una narrativa de políticas indigenistas feministas, que bien puede evidenciarse en los testimonios hasta el momento presentados en este libro. De hecho, uno de los aportes es precisamente mostrar cómo, en la formación del Estado nacionalista, tanto las feministas son víctimas como victimarias, es decir, que también participan en la reproducción de la violencia histórico-estructural sobre los cuerpos de las mujeres indígenas en nombre del discurso "racional moderno". En otras palabras, las consecuencias de las políticas indigenistas feministas concretamente tendrán como respuesta la disputa por la definición de lo ventrílocuo, pues las mujeres indígenas asumen la representación del "pueblo" dentro y fuera de sus comunidades de origen.

A partir de la década de 1970 se va perfilando el auge de los movimientos etnopopulistas, como la experiencia social de la COCEI en la región del Istmo de Tehuantepec, que vienen a llenar este espacio en el discurso de reivindicaciones étnicas en tanto que construcción histórica del nosotros-pueblos. La ausencia de la etnicidad como condición histórica de exclusión y dominación en las mujeres indígenas es lo que llamamos *racismo epistémico*,[8] debido a su invisibilidad en el movimiento feminista de Oaxaca. Era obvio silenciar el racismo y la discriminación étnica en un Estado cuyas bases estructurales privilegian las jerarquías en relación con el origen, "incluidos los movimientos de justicia social y el feminista" (Marcos, 2011: 258). Las movilizaciones étnico-populares, en palabras de Sylvia Marcos (2011) fueron "una novedad histórica, que contrarresta la internacionali-

8 La feminista Bell Hooks, tomando el célebre libro de Betty Friedan, La mítica de la feminidad, elabora una crítica a la literatura de las feministas 'blancas' aduciendo que la negación de las mujeres a vincularse políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales, solamente refuerzan "la supremacía blanca [...] El rechazo histórico de las feministas en prestar atención y en atacar las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase". (Hooks, 1984: 35). Por tanto, a través del análisis del racismo "y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de clase" (Hooks, 1984: 35).

zación del movimiento de mujeres" (Marcos, 2011: 258).

El movimiento de mujeres dentro del movimiento indígena latinoamericano surgió a partir de 1970 y se desarrolló de manera paralela en redes transnacionales que permitieron alianzas, cooperación y articulación a través de la creación y participación en Foros Mundiales, Encuentros Regionales y acceso a Medios de Comunicación. En estos espacios transnacionales se expresan el racismo y la discriminación dentro de los movimientos sociales y de las asociaciones civiles, muchas veces promovidos por organizaciones feministas.

De acuerdo con Marta Elena Casaús (2008) el racismo se refiere a:

> Valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del Otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideologías que como tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo. Pueden proceder de una clase social, de un [pueblo] étnico o de un movimiento comunitario; o provenir directamente de las instituciones o del Estado, en cuyo caso hablaremos de racismo de Estado. Puede ocupar distintos espacios de la sociedad, dependiendo de que la relación de dominación tenga su origen en una clase, un [pueblo] étnico, un movimiento comunitario o el Estado (Casaús, 2008: 13).

En resumen, las ventriloquías feministas que apuestan por la intervención del Estado a través de políticas públicas indigenistas legitimaron el racismo en contra de las mujeres y pueblos indígenas al promover su integración mediante la reproducción económica capitalista. ¿Por qué las feministas de Oaxaca no consideraron el racismo como una condición histórica de subordinación, explotación y dominación de las mujeres indígenas en el orden patriarcal? La separación y segregación de las mujeres indígenas y mujeres no indígenas se expresa el racismo de Estado. En este recorrido, las primeras voces de mujeres indígenas brotan para denunciar el sexismo, el clasismo y el racismo dentro de los movimientos etnopopulistas, la lucha hegemónica por la palabra con las ventrílocuas feministas y los límites en el acceso al ejercicio del poder. Además de situar las circunstancias históricas que propiciaron la producción de las Grandes Mujeres en Oaxaca, también veremos los valores sociales que los pueblos indígenas les asignan.

Del movimiento etnopopulista[9] a los etnofeminismos. radicalidad, dominación y captura de estado (1980-1990)

Rogelia González fue una militante y activista zapoteca de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI). Su figura es un ejemplo de cómo las mujeres zapotecas han ido surgiendo en el auge del primer movimiento etnopopulista en América Latina. Antes de las transformaciones jurídicas en materia de derechos de los pueblos indígenas, la organización y participación de las mujeres indígenas alteraron las nociones de *ciudadanía liberal* o *ciudadanía étnica*, exploradas por la literatura antropológica. El caso de la COCEI precede a las demandas populares de reconocimiento e inclusión de los pueblos indígenas que concentraron las reivindicaciones del movimiento armado del neozapatismo en 1994.

Las mujeres zapotecas desempeñaron un importante rol social en la COCEI, pero las jerarquías patriarcales de la organización política lo obstaculizaron. Este movimiento etnopopulista, inscrito en intervenciones radicales en la esfera pública, exigió la destrucción de las unidades de los caciques, que eran actores sociales que custodiaban las redes clientelares y de compadrazgos del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Precisamente, la COCEI ——como el movimiento feminista urbano de la década de 1960—— confirma la descentralización de los movimientos sociales y su articulación con actores sociales de zonas rurales: sindicatos, obreros, estudiantes, mujeres y pueblos indígenas.

La década de 1970, marcada por el posmovimiento estudiantil mexicano, fue el punto de partida de las transformaciones políticas en Oaxaca e influyó en la emergencia de una izquierda institucional en México en la década de 1980. Después de 1968, los estudiantes de la región del Istmo de Tehuantepec residentes en la Ciudad de México volvieron a sus comunidades de origen para fundar en 1974 la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI). En el contexto internacional, la COCEI adquirió la relevancia política y cultural en la región porque "habló y reformuló su lengua, sus costumbres, su arte y su conocimiento histórico […] luchó con éxito por la tierra rural, oportunidades agrícolas, mejores salarios y beneficios urbanos y soberanía municipal, además de resistirse a una continua violencia" (Rubin, 2003 :153).

Entre 1977 y 1981 se produjeron movilizaciones universitarias, huelgas de transportistas, y sindicatos en diversas regiones de Oaxaca, lo que motivó la fun-

9 Una versión teórica sobre el concepto de etnopopulismo se encuentra en (Urbieta, 2023).

dación de organizaciones políticas que, por primera vez, pusieron en "crisis" al Estado y a sus instituciones. Las presiones de organizaciones como la COCEI, la Coalición Obrero-Campesino Estudiantil (COCEO) y la Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos de Oaxaca (FIOACO), bajo el llamado Frente Popular Contra la Represión, provocaron la destitución del entonces gobernador Manuel Zárate Aquino.

La privatización de las tierras promovida por la reforma agraria, la migración y la formación intelectual de los zapotecas del Istmo de Tehuantepec facilitaron el triunfo de la COCEI en tanto que agrupación política de oposición al partido hegemónico del PRI (Campbell, 1990; Rubin, 1997; De la Peña, 1995). El primer acto de resistencia fueron los resultados de las elecciones municipales en Juchitán, que generaron descontento entre los integrantes de la COCEI. Sus militantes argumentaron que, durante el proceso electoral, el gobierno del estado había intervenido y apoyado a los candidatos del PRI.

Después de las movilizaciones frente al palacio municipal de Juchitán y la toma de las embajadas de Guatemala e India en la Ciudad de México como símbolo de solidaridad con el pueblo juchiteco, se instaló el primer "Ayuntamiento Popular", encabezado por Leopoldo de Gyves y Manuel Musalem. El primero, es descendiente de familiares franceses instalados en el Istmo de Tehuantepec en el siglo XIX mientras que el segundo es inmigrante de origen libanés (De la Peña, 1995). Estas élites populares, que hablaron en nombre del "pueblo", cuestionaron la centralización del poder del PRI y debatieron y reformularon "el significado de la ciudadanía en Juchitán" (Rubin, 2003:153). Las movilizaciones etnopopulistas en la región del Istmo de Tehuantepec estimularon la transformación de "la construcción de la etnicidad una vez más al apropiarse de la cultura zapoteca (incluso sus dirigentes) para un movimiento de los pobres" (Rubin, 2003: 166).

A lo largo de los tres años de administración del "ayuntamiento popular' de la COCEI en Juchitán se fundó el Comité Central de la Lucha de Defensa del Pueblo Juchiteco, como agrupación política de oposición y relacionados al PRI. Los secuestros, las movilizaciones, las persecuciones y los asesinatos en contra de los líderes políticos hicieron que las mujeres zapotecas se convirtieran en sujetos políticos que informan a la comunidad nacional e internacional sobre la violencia estructural en el sur de México. Ellas elaboraron el discurso autorrepresentativo de la mujer indígena oaxaqueña. Al mismo tiempo, denunciaron las relaciones de poder por razón de género reproducidas en la vida cotidiana y en el interior de la organización política. Asimismo, ellas advirtieron sobre la violencia que ejerció el Estado en contra la COCEI. Personalidades de

la literatura y la política mexicanas, como Carlos Monsiváis, Elena Poniatowska, y Rosario Ibarra, llegaron a la región del Istmo de Tehuantepec para acompañar y apoyar el proceso de transformación de la vida política institucional de México. Las mujeres indígenas desempeñaron en este sentido un papel clave en la emergencia del primer movimiento etnopopulista de izquierdas en México.

A partir de la década de 1980, Rogelia González se convirtió en una de las militantes y activistas que han sido visibles de la COCEI. Docente de educación bilingüe, se autorrepresenta a sí misma como feminista indígena. Su trabajo en la organización consistió en formar parte de las brigadas informativas que surgieron cuando los coceístas fueron desalojados del palacio municipal el 13 de diciembre de 1983:

> Levantamos la bandera y las marchas con candiles prendidos para ir a las calles a informar a la gente lo que había en Juchitán [...] logramos tener la presencia de mucha gente intelectual de México, mujeres feministas [...] y en ese caminar de muchas luchas que se estaban dando en nuestro municipio, pudimos encontrar la voz de muchas mujeres feministas que empezaron a invitarnos a estar en diferentes eventos, talleres, conferencias, charlas; eso fue lo que motivó a tener otra visión del caminar de nuestras mujeres, de la lucha de nuestras mujeres y a buscar las opciones para lograr que nuestro trabajo fuera valorado de manera política; logrando que en la organización pudiéramos tener representación política. Esta es una lucha que no solamente se da en Juchitán, sino mundialmente.
>
> [...] Nuestros propios compañeros nos han tratado de manera marginal, nuestros propios líderes, a pesar de estar en partidos de izquierdas; estar reclamando luchas sociales justas, al interior de nuestras propias organizaciones, las mujeres somos marginadas, somos excluidas; nuestra voz no la toman en cuenta, no la valoran y todo esto lo estuvimos viviendo muchas mujeres en la COCEI.
>
> Como consecuencia de las actitudes patriarcales, inclusive misóginas de nuestros propios compañeros, y contra todo eso, estuvimos manteniendo nuestras posturas; también a lado y a favor de nuestro pueblo.
>
> [...] Llevo 30 años en la izquierda, en la lucha política y la lucha social, me ha dado fortaleza para seguir la lucha por las mujeres y los pueblos indígenas (Rogelia González Ruiz, Juchitán, junio de 2013).

Debido a la importancia de la mujer juchiteca en los espacios de socialización económica y cultural, ellas continúan siendo clave en la incorporación de influen-

cias ideológicas externas sin que esto afecte las reivindicaciones de prestigio en la lengua y la costumbre zapoteca. Cuando Rogelia González migra a la Ciudad de México y la ciudad de Oaxaca para informar sobre el contexto de violencia que sufre el pueblo zapoteca, se transforma la mirada esencialista sobre los modos de participación política de las mujeres de origen, dado que en el proceso de organización se tejen alianzas que cruzan las fronteras del espacio territorial entre la periferia y el centro de poder. Como lo indica Jeffrey Rubin (2003), el papel de las mujeres en el interior del movimiento de la COCEI posibilitó negociar su rol tradicional vinculado a la economía familiar y la reproducción de la cultura zapoteca, pese a que el jefe y el sistema de poder, se mantuvo centrado en el hombre. En el camino de conflictos e innovaciones para adaptar selectivamente procedimientos políticos formales, recrear de prácticas étnicas y relacionarlas con la igualdad de género y la producción de las Grandes Mujeres, Rogelia comprendió "los diversos fenómenos de democratización en el ámbito nacional y el significado de la democracia en la vida diaria de los juchitecos" (Rubin, 2003: 167). Como ella misma recuerda:

> [...] Me tocó conocer a mucha gente a nivel nacional. Cecilia Loría,[10] Amalia García,[11] Rosario Robles.[12] En Oaxaca a las figuras feministas Flor María Cervantes Rojas,[13] Pili Monte Rubio[14] [...] empecé a tener muchos víncu-

10 Destacada antropóloga feminista que participó en el movimiento del 68 mexicano. Trabajó junto a la activista en la defensa de los derechos humanos Rosario Ibarra en el Frente Amplio contra la Represión (FNCR) y colaboró y participó en la Convención Nacional del EZLN en 1995. Sus trabajos se centraron en la ciudadanía y la participación política de la mujer.

11 Militante del Partido Comunista Mexicano y el Partido Mexicano Socialista, antes de que se fusionara con el Partido de la Revolución Democrática. Académica feminista, fue gobernadora del Estado de Zacatecas (2004-2010)

12 Una de las primeras feministas que incursiona en la política institucional. Fue la primera mujer en llegar al gobierno del Distrito Federal (1999-2000).

13 Economista oaxaqueña. Participó en el movimiento estudiantil de 1968 y militó en el Partido Comunista Mexicano (PCM) y en el Partido Revolucionario de los Trabajadores, donde se encuentra a mujeres reivindicando sus derechos. A su regreso a Oaxaca colabora en la fundación de la Casa de la Mujer 'Rosario Castellanos y en el Grupo de Apoyo a la educación de la mujer.

14 Nieta del ex gobernador de Oaxaca en 1834, Francisco Monterrubio, empezó mili-

> los con ellas [...] eso me ayudó mucho a distinguir mi fuerza, mi trabajo y valorarme yo misma. Para empezar, observar las actitudes discriminatorias, porque muchas veces nosotras las mujeres no nos damos cuenta; más cuando aún existe ignorancia.
>
> Las mujeres que no saben leer y escribir [...] [es posible que] no puedan [...] entender la cuestión de la discriminación, el racismo y el sexismo; cómo se da la participación y cómo debe ser la participación con equidad de género y con respeto a los derechos humanos
>
> Entre el 80' y el 84, yo conocí a estas mujeres [antes mencionadas]; y en participar a nivel estatal en foros, conferencias [...] que me ayudaron a tener una visión para dar pláticas a las mujeres en Juchitán. Tuve muchas dificultades, porque los compañeros no me dejaban; me decían que quería dividir la organización, no querían que nosotras habláramos de nuestras especificidades, pero yo fui logrando hablar de las mujeres y durante el proceso tuve muchos cuestionamientos por parte de los compañeros.
>
> De tal manera que tuve que constituir una asociación civil que se llama "Grupo de Mujeres 8 de marzo". Con esa asociación, empecé a trabajar, porque los compañeros siempre decían, 'si tú quieres dividir a la COCEI te vamos a expulsar'. A mí no me quedó otra alternativa que constituir la asociación civil (Rogelia Gonzáles, Juchitán, junio de 2013).

El testimonio de Rogelia muestra los desafíos a los que se enfrentan las mujeres dentro de las organizaciones políticas, la formación ciudadana en el proceso de lucha por el reconocimiento social en tanto que sujetos de derechos, y los riesgos de "expulsión" por parte de los hombres cuando se adopta una posición crítica respecto a las relaciones de poder entre hombres y mujeres dentro un movimiento etnopopulista.

A finales de la década de 1980, el entonces gobernador de Oaxaca, Heladio Ramírez López (1986-1992), convocó a la sociedad civil para participar en unas jornadas previas a las reformas constitucionales en materia de derechos de los pueblos indígenas. Mientras que en Juchitán el PRI y la COCEI se disputaban el poder local, Rogelia González acudió a la primera convocatoria para tratar los derechos de los pueblos indígenas. El acercamiento de los militantes de la COCEI con el Estado en un momento histórico clave de integración de los pueblos indí-

tando en el feminismo a los 18 años y participado en diferentes organizaciones partidistas de izquierda en Oaxaca.

genas en la constitución contextualiza las diferentes estrategias empleadas por los movimientos indígenas para hacerse visibles y plantear sus demandas populares. Después de 1990 este movimiento etnopopulista apoya a partidos políticos y pierde autonomía política.

EL SILENCIO ESTRATÉGICO EN LAS MUJERES INDÍGENAS. (1990-1998)

Tal y como he venido señalando desde el inicio de este libro, la década de 1990 fue la fiesta de los pueblos indígenas en cuanto a los procesos de reconocimiento de derechos colectivos se refiere. Pero, ¿qué tanto los movimientos armados influyeron en concretar la captura del Estado de los movimientos indígenas en Oaxaca? La convocatoria del Estado a la sociedad civil, la academia, los sindicatos y los colectivos feministas argumentan que la crisis de dominación del partido-hegemónico era una realidad y que la cooptación de los movimientos indígenas a través del discurso del reconocimiento jurídico era una estrategia para dar continuidad a su proyecto económico neoliberal.

Además, en este proceso histórico, las mujeres indígenas no participaron, sino que fueron las feministas quienes hablaron en nombre de, por y para los y las líderes políticos. Entonces no se consideró "importante" abrir el debate sobre la participación política de las mujeres indígenas en los espacios de decisión de los sistemas normativos indígenas porque, en comparación con las mujeres indígenas neozapatistas de Oaxaca, la formación de líderes todavía estaba en proceso de consolidación.

Mientras tanto, en Chiapas, la capitana Elisa, Laura, la mayor Ana María, la comandante Ramona y la comandante Esther mostraron el valor social de participar con dignidad en el movimiento neozapatista, allanando el camino en México para abordar la "tentativa de elaborar una nueva cultura política –desde la base—que no sea aquella clásica de la izquierda ni tampoco la populista/indigenista que había dominado la escena política" (Marcos, 2011: 263-264).

El manifiesto de la Ley Revolucionaria de las Mujeres reveló la necesidad de romper con las jerarquías de género, de etnia y de clase social dentro de sus comunidades de origen y ante la violencia estructural del Estado. Asimismo, ellas exigieron el respeto a vivir una vida libre de violencia, acceso a la educación en consonancia con las lógicas de la realidad plural y diversa de las comunidades

originarias, la garantía de la salud pública, el respeto a los modos curativos que no respondan a la lógica mercantil de la medicina alópata, y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo y su relación con el territorio. Todas estas demandas populares, en el caso oaxaqueño, no aparecen en la legislación de 1995 ni en las modificaciones de 1998.

El movimiento del EZLN sirvió de referencia para las modificaciones legislativas de 1995 en Oaxaca. La participación de las mujeres neozapatistas en la lucha armada y la elaboración de la Ley Revolucionaria de las Mujeres dieron pie al debate sobre los derechos de las mujeres indígenas. Durante las modificaciones a las reformas en materia del régimen consuetudinario —el cual entró en vigor en 1998— la ventriloquía feminista respondió a la pregunta: ¿por qué las mujeres indígenas oaxaqueñas no formaron parte del diálogo sobre la autonomía y la libre determinación? Margarita Dalton explica este silenciamiento de las mujeres indígenas oaxaqueñas en el contexto del debate sobre el reconocimiento de los derechos colectivos:

> En 1994 estaba incipiente la lucha de los derechos de las mujeres indígenas en Oaxaca. Yo colaboraba con el gobierno del Estado, en el sector cultural y tenía una buena relación con la esposa de Diodoro Carrasco, la señora Clara Scherer [...] Fue cuando empecé a contactar algunas mujeres indígenas en sus comunidades que trabajaban con la señora Clara. La esposa del gobernador fue muy entusiasta en hablar en las comunidades indígenas sobre el derecho de las mujeres; que no era parte de la agenda de la esposa de un gobernador, pero lo hizo. Esto propició que muchas mujeres indígenas tomaran conciencia; y como estaba participando en eso, me invitan a redactar parte de la ley de los derechos de los pueblos indígenas de Oaxaca, la que sale en 1997, 1998.
>
> Y una de las cosas que establecíamos, era la participación política de las mujeres indígenas como ciudadanas de iguales derechos a los hombres. Nosotros planteamos entre 12 a 15 páginas. Cuál fue nuestra sorpresa, cuando sale la ley, son dos páginas chiquitas recortadas, donde se condiciona los derechos de la mujer a lo que diga la comunidad, a lo que digan sus esposos o las tradiciones, pero no era lo que nosotros habíamos escrito.
>
> Hubo ajustes que hicieron los abogados y sí cortaron mucho de lo que nosotros habíamos propuesto para los derechos de los pueblos indígenas, quedaron muy limitados el derecho de las mujeres indígenas, los cua-

> les estaban condicionados a las tradiciones y costumbres de los pueblos. (Margarita Dalton, ciudad de Oaxaca, 2013).

Durante el mandato de Diodoro Carrasco Altamirano (1992-1998) se modificó la Constitución en materia de derechos de los pueblos indígenas. Se convocaron foros regionales para debatir una propuesta de una legislación que permitió el reconocimiento jurídico de la diferencia cultural a través de la regulación del régimen consuetudinario. La asistencia de las mujeres se limitó a acompañar a sus esposos. Esto derivó a que el feminismo militante expusiera los derechos de las mujeres originarias en los debates y en los foros. La ausencia de mujeres indígenas significó silenciar sus voces, por lo que las activistas académicas defendieron sus derechos en su nombre. Así se reafirmó que la ventriloquía feminista entrara en una nueva fase histórica neoindigenista. Este feminismo neoindigenista volvió a señalar el carácter misógino y machista de las relaciones sociales de género en el interior de las comunidades indígenas, así como la desigualdad en el sistema de partidos políticos.

La ventriloquía feminista expuso la lucha por la representación en los espacios de decisión, como destaca el siguiente testimonio de Margarita Dalton:

> Yo creo que son dos mentalidades distintas. Primero [...] yo creo que quienes son indígenas tienen muchos prejuicios respecto a los no indígenas. Si hubiera mujeres abogadas indígenas que hubieran participado en ese momento en la elaboración de la ley, quizás ellas hubieran defendido desde dentro el debate jurídico la última versión de la reforma electoral.
>
> Nosotros dimos algunas sugerencias de lo que considerábamos posible, pero tampoco éramos indígenas, entonces lo que faltó fue convocar a mujeres indígenas que pudieran darnos esa visión de cómo concebían sus derechos, qué era lo que necesitaban; como, por ejemplo, el manifiesto de ley que elaboraron las mujeres zapatistas lo tienen muy claro, y dicen lo que necesitan.
>
> Por parte del gobierno oaxaqueño se tenía contacto más directamente con los hombres, los intelectuales; invitó a participar a Adelfo Regino, Jaime Luna, Floriberto Díaz. Por tanto, participaron indígenas para la ley indígena, fue principalmente de hombres y no hubo mujeres. Lo que significa que hubo discriminión por la invisibilidad que existe hacia las mujeres indígenas (Margarita Daaclton, ciudad de Oaxaca, 2013).

Para María Eugenia Mata, el silenciamiento de las mujeres indígenas en el campo jurídico y social se debió más al carácter cultural de la negativa de los hombres a transformar las relaciones de poder por razón de género en las comunidades indígenas. Las asociaciones civiles en este sentido trabajaron para que cambiara dicha visión a partir de la participación de las mujeres indígenas.

> Fuimos caminando, había mucha conciencia de desigualdad entre hombres y mujeres. Sí hablábamos de igualdad, discriminación de las mujeres [...] y lo que vimos me parece que es algo que se ha ido trabajando [...] todavía sentimos la reticencia a nivel de los hombres con este tema, y muy en particular de hablar de que las mujeres indígenas son seres humanos.
>
> Ciertamente, hay toda una serie de valores y de principios que nosotras hemos ido aprendiendo a lo largo del acompañamiento que hacemos a las mujeres indígenas y asumiendo las diferencias con toda esta búsqueda de bien comunitario; indudablemente reconozco que no existen sociedades perfectas en ningún lado; estas desigualdades se dan, pero hay mucha resistencia de modificarlas
>
> Esta consigna de: ¡hay usos y costumbres que atentan contra la dignidad de las mujeres! Yo sí lo creo cierta; a lo mejor no por el hecho de ser por usos y costumbres, pero algo pasa que no se mueve en las normas culturales. El asunto es que matan a una mujer y no pasa nada, o hay toda una explicación del abuso que se hace en contra de las mujeres (María E. Mata, ciudad de Oaxaca, 2013)

Josefina Aranda, a partir del trabajo que realizó en la Coordinadora Estatal de Productores de Café (CEPCO), apoyó las demandas de los derechos de los pueblos indígenas. De hecho, la organización cafetalera funcionó como puente para resignificar la identidad étnica. El levantamiento armado en Chiapas fue, en efecto, un detonante para que las organizaciones civiles tomaran una posición política. Sin embargo, en el caso de las mujeres, esto no sucedió:

> Estábamos en un activismo muy inicial de sobrevivencia y de formación de grupos de mujeres, creo que por eso no existía un discurso sobre sus derechos. Yo empecé la formación de líderes desde la capacitación con los grupos en las comunidades sin pensarlo mucho (Josefina Aranda, ciudad de Oaxaca, 2013).

Ante este silenciamiento estratégico, dos años después de la consulta sobre las reformas electorales en materia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, se realizó el Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas: "Construyendo nuestra historia", en la ciudad de Oaxaca, al que asistieron más de setecientas mujeres de diferentes orígenes étnicos de Chiapas, Guerrero, Ciudad de México, Michoacán, Morelos, Hidalgo, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora y Veracruz. En la delegación oaxaqueña destacaron las participaciones de Sofía Robles Hernández, originaria de San Francisco Cajonos; Juana Vásquez, de Villa Hidalgo de Yalalag; Rogelia González Ruiz, de Juchitán; así como de Martha Colmenares, precursora en la realización de vídeos indígenas.

Ellas fueron las pioneras contemporáneas en visibilizar los espacios de reflexión de las mujeres dentro y fuera de las organizaciones sociales de bases indígenas. Luego del encuentro, las participantes fundaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca en agosto de 1997, que serviría de plataforma para tejer redes, crear espacios de "mujeres indígenas que luchan contra formas de dominación social y exclusión y que reivindican una identidad genérica y comunitaria, territorios específicos y autonomía y en donde se produce un debate en torno a sus derechos como mujeres y como indígenas" (Artía, diciembre 2003: 2).

Lo que observamos a lo largo de la aparición de las mujeres indígenas en la escena de las políticas multiculturales es el impulso de los movimientos feministas de Oaxaca para articularse con los movimientos etnopopulistas. De esa articulación se estableció un sentido de ventriloquía feminista que habla de, sobre y para la constitución de un estado multicultural neoliberal sin la representación de las mujeres indígenas. A esta ausencia de voces en el campo jurídico de las mujeres indígenas se reproduce el racismo epistémico en la formación de una hegemonía del feminismo indigenista. Precisamente, como veremos posteriormente, con la consolidación del pueblo etnofeminista en México será más explícito la disputa por la producción de las Grandes Mujeres en los espacios públicos en el momento de establecerse las reglas de representación de ser indígena hoy en Oaxaca.

CONCLUSIÓN

Este apartado reveló la genealogía del feminismo en Oaxaca durante la mitad del siglo XX y las estrategias institucionales implementadas en las comunidades de mujeres indígenas para fomentar la conciencia de la igualdad entre hombres y mujeres, la ciudadanía y la cultura de denuncia frente a la violencia política. A

pesar de que las feministas urbanas reconocen la discriminación que comparten con las mujeres indígenas en sus relatos de vida, se evidencia la falta de revaloración de la identidad étnica en tanto que entidad política positiva. Esta situación no solo refleja la formación hegemónica del feminismo indigenista, sino también la dominación y subordinación de las mujeres indígenas mediante el control, la coerción y el clientelismo. Este fenómeno se manifiesta gracias a los testimonios de las propias activistas feministas que, en el ejercicio de las políticas públicas en comunidades indígenas, demuestran la persistencia de prácticas discriminatorias y la perpetuación de las desigualdades de género.

Uno de los puntos clave de esta sección fue abordar la manifestación de la violencia simbólica endémica en el discurso del feminismo indigenista, que se caracteriza por la instauración de un racismo epistémico hacia las mujeres indígenas. La mejor manera de explicitar este racismo epistémico es a través de la conformación del ventriloquismo feminista, entendido como un colectivo de mujeres socializadas en espacios urbanos que, mediante su capacidad de organización, impulsan políticas liberales para integrar en términos económicos a las mujeres indígenas en el régimen liberal del sistema de partidos políticos a través de acciones institucionales como políticas públicas, teología de la liberación y organismos no gubernamentales. La ventriloquía feminista busca dar voz y producir una "autoridad femenina" en la experiencia de las mujeres indígenas en tanto que emancipación política de los usos y costumbres, al mismo tiempo que desafía el discurso de los derechos. En sí, la ventriloquía feminista actúa en el nombre de la igualdad de género y la ciudadanía liberal.

CAPÍTULO 2

AUTONOMÍAS CONDICIONADAS Y CANDADOS SOCIOJURÍDICOS (1990-2000)

El presente capítulo analiza la forma arquitectónica que adquirió el sistema normativo indígena en Oaxaca, lo que significó la consolidación del feminismo indigenista en la primera década de los años noventa. El silenciamiento de las mujeres indígenas en las normas del nuevo estado pluricultural constituyó entonces en una suerte de ventriloquía jurídica, en la medida que la disputa por la representación constitucional recayó en los actores políticos que participaron en la elaboración de las leyes indígenas. En consecuencia, se muestra a continuación el contexto histórico-político de la incidencia del indianismo emergente, producto de los movimientos etnopopulistas sobre los cambios en las reglas en materia de derechos indígenas. Una de las contribuciones de esta sección es introducir lo que yo denomino autonomía indígena condicionada a la luz de los candados sociojurídicos que se establecieron en razón de la dominación hegemónica del sistema de partidos políticos.

Movimientos dentro y en movimientos indígenas en Oaxaca[1]

El 9 de julio de 1990 se aprobaron las primeras modificaciones constitucionales en materia de derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca. La situación histórica que atravesaba el país fue determinante para transformar la relación social y jurídica entre el Estado y los pueblos indígenas en un momento de crisis económica. La privatización de la banca y la telefonía tuvieron lugar[2] a principios del mandato del entonces presidente Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988) durante la crisis de 1982.

1 Una breve presentación de este capítulo fue publicada en (Urbieta, 2023)

2 México, uno de los primeros reformadores y, en cierto sentido, uno de los ejemplos que permanentemente exhiben los economistas vinculados al Banco Mundial y al Fondo

El partido hegemónico en el poder enfrentó su propia crisis de legitimidad[3] con los resultados electorales de 1988, que llevaron a Carlos Salinas de Gortari (1984-1994) a la Presidencia de la República. Durante su administración se firmó y entró en vigor el Tratado de Libre Comercio. Se trataba de un proyecto de liberación económica. Para entonces, en el estado de Oaxaca, los grupos en disputa dentro de la COCEI marcaron una fuerte distinción entre quienes se posicionaron como "radicales" y aquellos más apegados a la reproducción de los "programas sociales" del gobierno de Salinas.

El régimen de Diodoro Carrasco comenzó con la regulación de los entonces llamados "usos y costumbres" y la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas. Las condiciones históricas de organización de los pueblos indígenas, los sindicatos de maestros, las movilizaciones sociales, el acceso a espacios de decisión de los líderes indígenas y la participación del feminismo a través de las asociaciones civiles y comunidades indígenas allanaron el terreno para coincidir con el surgimiento del movimiento neozapatista. Por tanto, estos actores sociales instituidos encontraron parte de la respuesta a sus demandas en los cambios institucionales

Monetario Internacional. El país azteca sale de la gran crisis de la deuda de 1982, gatillada precisamente por el default mexicano de agosto de ese año, con "una tasa de crecimiento del PIB per cápita para el período 1987-1992 del 1% anual (...) durante el resto del decenio el comportamiento de la economía mexicana hizo bien poco para avalar la presunta sensatez de las recetas neoliberales. Si en el período 1987-1992 el crecimiento mexicano fue sensiblemente inferior al experimentado por dos países hasta entonces refractarios al reformismo, como Colombia y Venezuela, con tasas del 2 y 1,6% por año, las cifras del período 1991-2000 ilustran de forma aún más contundente las dimensiones de esta decepción. En efecto, y a pesar de las grandes expectativas abiertas con la conformación del NAFTA, el desempeño de la economía mexicana apenas alcanzó una tasa del 1,8% por año" (Boron,1997:26)

3 Para comprender este momento histórico de efervescencia en el debate del campo jurídico se debe tomar en consideración la crisis interna que vivió el PRI a niveles más comunitarios o municipales. Al respecto, Jorge Hernández, advirtió que numéricamente el PRI descendía en números de triunfo, "en 1980 había perdido únicamente 17 ayuntamientos, pero para 1989 ya eran 33, tendencias que se confirma con el hecho de que, en 1995, cuando se renuevan los miembros de la Cámara de Diputados, en 76 municipios los candidatos de la oposición recibieron más voto que los candidatos del PRI" (Hernández, 2007: 51).

en Oaxaca (Anaya, 2006: 98). La probación también funcionó como estrategia política para mantener el control de los poderes locales en manos del PRI,[4] es decir, la simulación legislativa de cambiar la forma jurídica, pero no la esencia de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado (Recondo, 2007). Margarita Dalton fue una de las pocas feministas comprometidas con la Ley indígena en Oaxaca, y su interpretación de esta situación histórica era la siguiente:

> Cuando va saliendo Diodoro Carrasco, sale la Ley Indígena. Fue una respuesta al EZLN. La ley fue una forma de mirar a Oaxaca con otros ojos; afirmar, aquí, hay personas indígenas que tienen derecho, por tanto, hay que reconocer, hay que terminar con el simulacro de que los pueblos indígenas elegían a sus autoridades municipales de acuerdo a sus usos y costumbres y luego los inscribían en un partido que por línea general era el PRI. Entonces, todo el mundo era priísta, y todo el mundo salía electo; pero la forma de cómo eran elegidas las autoridades municipales no era por partido político, sino tenía que ver si habían dado tequio, los cargos que se necesitaban.
>
> En muchas comunidades, para llegar a ser autoridad tienen que haber pasado antes por ser topil, síndico, conocer todas las atribuciones de los municipios en todos sus sentidos; desde abajo hacia arriba, y ya que

4 No es casual que el PRI comenzó a realizar a nivel nacional en ese momento sus maniobras de (re)articular sus estrategias para mantener su poder hegemónico partidista. Después de la crisis política que el partido padeció con el muy cuestionado resultado de las elecciones de 1989, en el que contendió para Presidente de la República Carlos Salinas de Gortari (PRI) y Cuauhtémoc Lázaro Cárdenas Solórzano (Partido de la Revolución Democrática, PRD), los estados del interior del país también se vieron afectados en éste retroceso al perder varios puestos públicos en municipios. La lectura que se da al respecto, para el caso oaxaqueño es que, "la elite priísta debió haber percibido también que el progreso de la oposición (el PRD) en el nivel municipal de agregación podría más pronto que tarde traducirse en un reto de mayores dimensiones en niveles superiores; y quizás una manera de detener este proceso era mantener a la oposición fuera de los palacios municipales, desde donde podría comenzar a construir una base más amplia de apoyo electoral". Para un mayor detalle respecto a los cambios electorales de los resultados que afectó al interior de la representación municipal el PRI (Anaya, 2006: 98-100)

> cumpliste todos los cargos, ya puedes ser presidente municipal. Eso era el proceso en muchas comunidades cuando los presidentes municipales no tenían ningún tipo de dietas, no recibían dinero de nada, no se les pagaba por realizar el cargo de presidente, era su trabajo voluntario, era el tequio que ellos daban. (Margarita Dalton, ciudad de Oaxaca, 2013).

Inicialmente los movimientos indígenas y las asociaciones civiles de Oaxaca actuaron como organizaciones de base y asesoraron al movimiento neozapatista, dado el paralelismo entre sus demandas populares y las realidades compartidas en las zonas rurales. Así como los neozapatistas tenían a sus intelectuales como asesores, el gobernador de Oaxaca, Diodoro Carrasco, también contó con la asesoría de los intelectuales indianistas atraídos por las convocatorias de las asociaciones civiles. Principalmente, en las modificaciones de las reformas de 1998. La transformación del campo jurídico en materia de derechos de los pueblos indígenas fue, por tanto, una estrategia institucional:

> La lógica del gobierno siempre ha sido esa, siempre les preocupó Oaxaca porque la empatía con los zapatistas fue por la causa y no por el método; al contrario, porque lo afirmamos con ellos al decir que no creíamos en la vía armada y ellos les sorprendieron también toda la respuesta de las comunidades organizadas que han defendido su territorio. Pero ciertamente el gobierno sí estaba temeroso, porque en Oaxaca tenemos expresiones armadas.
>
> Y la pregunta sería en qué dimensión es mucho mayor la consciencia sobre la vida armada para exigir los derechos de los pueblos indígenas, yo lo dudaría. Al Estado sí les preocupó esta capacidad de organización y de protesta del pueblo oaxaqueño en sus muy diversas formas.
>
> Las reformas en Oaxaca en la década de los años noventa fue con el aporte de gente que venía desde una cuestión organizada; y la otra, las reformas que intentan visibilizar donde están las diferentes miradas. Por tanto, sí creo que hay cosas que hemos logrado influir en el actuar gubernamental en materia de derechos de los pueblos indígenas. (María Eugenia Mata, ciudad de Oaxaca, 2013).

Dicha influencia consolidó el régimen multicultural neoliberal mediante la aprobación de los derechos de los pueblos indígenas. Así, se fueron modificando la Constitución de tal manera que, en el Artículo 16, el Estado de Oaxaca sustenta su pluriculturalidad:

> Con la presencia y diversidad de los pueblos y comunidades que lo integran. El derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas se expresa como autonomía, en tanto partes integrantes del Estado de Oaxaca, en el marco del orden jurídico vigente; por tanto, dichos pueblos y comunidades tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales. La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos sociales de los pueblos y comunidades indígenas" (Art. 16, Constitución Política del Estado Soberano de Oaxaca).

Los foros de consulta regionales, en los que participaron organizaciones civiles de bases indígenas, académicos, representantes de la Iglesia y dirigentes de partidos políticos, dieron como resultado las modificaciones del Libro Cuarto de la Reforma Electoral, denominado De la Renovación de los Ayuntamientos en Municipios Electorales que se Rigen por Normas de Derecho Consuetudinario. El documento define el procedimiento electoral consuetudinario como:

> El conjunto de actos realizados por las autoridades electorales competentes y por los ciudadanos de una comunidad, para proponer públicamente a los concejales municipales y para elegirlos, basados en las normas consuetudinarias del municipio (Art. 109, III: CIPEO: 47).

Como señala el párrafo citado, el sujeto indígena es de "interés público" y "gozan de derechos sociales", pero en términos de la práctica cotidiana no encuentran espacio jurídico cuando se aborda el tema de la gestión del territorio y los recursos naturales. Estos dos regímenes de organización y de participación política -el consuetudinario y el de partidos políticos a nivel municipal y/o comunitario- surgieron en Oaxaca. El primero asume las características de introducir nuevas formas de ciudadanía basadas en la identidad étnica, de género, de edad y de sentimiento de pertenencia. Sin embargo, todas estas nuevas formas de ciudadanías emergentes, en términos de la praxis jurídica, dependen del reconocimiento de los partidos políticos. El segundo mantiene la competencia electoral y la dependencia financiera para elegir a un ciudadano a la presidencia municipal. La distinción jurídica creada en función de la fabricación de identidades diferenciadas está adscrita a la construcción histórica de la etnicidad, y en ella se agrupan administrativamente reconocibles 418 pueblos originarios administrativamente reconocibles bajo el régimen consuetudinario y 152 bajo el sistema

de partidos políticos. La reformulación de la ley en 1997 consiguió prohibir la intervención de los partidos políticos en el régimen consuetudinario, salvo en las elecciones de Gobernador del Estado de Oaxaca, Diputados Locales y los Federales, Presidente la República y de Senadores.

Además de las reformas electorales en materia de derechos de los pueblos indígenas, el Congreso de Oaxaca emitió la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas para que ésta funcione en tanto que reglamentación del Artículo 16 de la Constitución, ya mencionado en párrafos anteriores. En el reglamento se reconocen legalmente las identidades afrodescendientes (Art. 2). Las transformaciones legislativas adquieren un nuevo significado en cuanto al control y gestión de las subjetividades indígenas, al mismo tiempo que se va construyendo una autonomía condicionada a través de los sistemas normativos indígenas. Las modificaciones del Artículo 16 de la Constitución de Oaxaca se acompañaron de la ley reglamentaria de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, así como de las reformas de los Artículos 109 y 110 de la Ley Electoral. Uno de los principales problemas a los que se enfrentó desde sus inicios la construcción arquitectónica del catálogo de "usos y costumbres" (Velásquez, 1997) fue hacer una descripción limitada de las estructuras sociales internas de reconocimiento a nivel comunitario y explicar el valor cultural y simbólico que los pueblos indígenas atribuyen a dichas estructuras internas.

Autonomía condicionada y candados sociojurídicos

Los sistemas normativos indígenas adquieren el estatus jurídico de autonomía indígena, pero, como veremos a continuación, el reconocimiento de los derechos colectivos significó la construcción de estrategias condicionadas para gestionar, administrar y controlar a los movimientos etnopopulistas. Entendimiento la autonomía condicionada como la práctica cotidiana que hombres y mujeres indígenas desarrollan en común acuerdo en una demarcación territorial donde intervienen, además de expresiones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas coexisten seres humanos en diálogo con entidades no humanas gracias a rituales y ceremonias. La autonomía condicionada pone énfasis en la dominación del discurso jurídico sobre estas prácticas cotidianas de la humanidad en comunidades regidas por los principios del sistema normativo indígena. De ahí, derivan los conflictos sociales y el abuso del Estado

hacia los pueblos indígenas, específicamente hacia las mujeres, ya que al final son los regímenes de partidos políticos es quienes determinan moralmente qué es bueno o malo para las comunidades indígenas.

Las autonomías indígenas, tal y como se retoman en buena parte de la literatura, hacen referencia a las formas de organización de las dos repúblicas en el régimen colonial. Había repúblicas de indios y las repúblicas de españoles, a las que se sumaba una tercera población de afrodescendientes. Todas ellas dependientes de la Corona española. De acuerdo al antropólogo Héctor Díaz-Polanco (2006), las repúblicas de indias, "no tuvieron la intención de crear un sistema de autonomía india, sino facilitar el control de las comunidades y, particularmente, de hacer más expeditas la recaudación del tributo y la distribución forzada de la mano de obra nativa" (Díaz-Polanco, 2006: 75).

Las autonomías condicionadas tienen este antecedente histórico, que continuó siendo objeto de debate en las mesas de negociación entre pueblos indígenas y Estado. Este autor hizo referencia a las experiencias autonómicas regionales de Nicaragua, a las comunidades autonómicas de España y al régimen de autonomía de la URSS que fueron los primeros acercamientos para reflexionar sobre el ejercicio autonómico y el derecho a la libre determinación de las comunidades indígenas mexicanas. Al analizar las autonomías indígenas, Gilberto López y Rivas (2004) señaló que el sujeto autonómico es el punto de partida para comprender la "toma de conciencia de sí y para sí como identidad diferenciada que busca su autoafirmación positiva en el autogobierno y su representación en todos los niveles de la gobernabilidad democrática" (López y Rivas, 2004: 5). La autonomía indígena, entonces, contempla los siguientes principios:

> De la democracia directa y participativa [...] mandar obedeciendo, revocación del mandato, gobernar como servicio, autogestión y autoorganización del poder social, representar y no suplantar y no imponer, convencer y no vender, negando en su práctica autonómica ejercicios de poder que subsumen y controlan a una ciudadanía pasiva. (López y Rivas, 2004: 6).

Por su parte, Guillermo de la Peña (1995) consideró en un estudio sobre las organizaciones políticas de bases indígenas surgidas en la década de 1980 ——la COCEI y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) en Michoacán ——consideró que las autonomías indígenas aparecen como estrategias de resistencias cultural, reiventándose las identidades étnicas y las ciudadanías "como componentes básicos en la

lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos" (De la Peña, 1995: 125). Tomando como referencia el esquema explicativo de ciudadanía del sociólogo Thomas Marshall (1992), destacó que los derechos cívicos y los derechos políticos "eran notoriamente ajenos a los indios mexicanos, para quienes los tribunales de justicia equitativos y las elecciones limpias eran algo virtualmente desconocido, al tiempo que [la ciudadanía social] cobraba una realidad tangible sólo mediante las prácticas clientelistas del PRI" (De la Peña, 1995: 121).

Así, en el contexto de las reivindicaciones del movimiento neozapatista, se constituyó la primera propuesta de autonomía regional en abril de 1995. La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Foro Nacional Indígena son los espacios de referencia para encontrarse y debatir en torno a la autonomía y la libre determinación. A ello se suman, demandas de carácter jurídico relacionadas con la autogestión del territorio, los recursos naturales, los sistemas normativos internos y el sistema de ceremonias religiosas, así como el respeto a la igualdad en las relaciones de género. El modelo jurídico de autonomía se basa en el régimen político-jurídico de autogobierno territorial en el que "el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas (incluso a las identidades afrodescendientes) de manera que puedan ejercer el derecho a la libre determinación" (González, 2010: 38). Sin embargo, el campo jurídico dificulta el ejercicio de las autonomías. En la ley reglamentaria del Artículo 16 de la Constitución oaxaqueña, en lo referente a la autonomía, se reconoce que:

> En el marco del orden jurídico vigente, el Estado respetará los límites de los territorios de los pueblos y las comunidades indígenas dentro de los cuales ejercerán la autonomía que esta ley les reconoce.
>
> La autonomía de los pueblos y comunidades se ejercerá a nivel del municipio, de las agencias municipales, agencias de policía o de las asociaciones integradas por varios municipios entre sí, comunidades entre sí o comunidades y municipios (Art. 8)

Por tanto, cada pueblo o comunidad indígena está sujeto a ejercer la autonomía tal y como la describe la Constitución Política del Estado, la Ley Orgánica Municipal en los artículos 17,[5] 109[6] a 125[7] del Código de Instituciones Políticas y Procesos del Estado de Oaxaca. Aunque la Ley reglamentaria de los Derechos de los pueblos y Comunidades Indígenas reconoce jurídicamente el sistema normativo interno, las relaciones de poder en él en términos políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos, están sujetas a la Constitución Política del Estado,

las Leyes Estatales y a los Derechos Humanos. Con respecto a la gestión de los recursos naturales, la ley de Oaxaca reconoce el acceso de los pueblos indígenas a su territorio, siempre y cuando no afecte a lo dispuesto en el Artículo 27 de la Constitución Mexicana:

> Los pueblos y comunidades indígenas tendrán acceso a los recursos naturales de sus tierras y territorios indígenas en los términos del artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos y la normatividad vigente" (Art. 51)
>
> Es decir, el reconocimiento jurídico de la autonomía, sus implicaciones internas y el acceso a la libre determinación de los recursos naturales está condicionado por la Constitución Federal, que administra el territorio de los pueblos indígenas al considerarlos "sujetos de interés nacional", y no "sujetos de derechos":
>
> "La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada. Las expropiaciones sólo podrán hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización" (Art. 27)
>
> Es de considerar que las reformas reconocen en buena medida la praxis social de las comunidades regidas por el sistema normativo indígena, ya que recuperan el reconocimiento de la asamblea comunitaria, principal órgano de nombramiento de las autoridades comunitarias, y el tequio, entendido como una expresión cultural de "solidaridad [...] enca-

5 Dicho artículo establece que "Los Ayuntamientos serán asambleas electas cada tres años, mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo de los ciudadanos de cada Municipio [los concejales que integren los ayuntamientos], tomarán posesión el primero de enero del año siguiente al de su elección y durarán en su encargo tres años [para los ayuntamientos del régimen de usos y costumbres] se respetarán sus prácticas y tradiciones, con arreglo a lo dispuesto en la Constitución Particular y en este Código".

6 El artículo refiere al inicio de sesiones de los Consejos Distritales, la instalación y conclusión del proceso electoral.

7 Se refiere a la acreditación de los representantes de los partidos políticos en los Consejos Distritales o Municipales Electorales.

minados a la realización de obras de beneficio común, derivados de los acuerdos de las asambleas, de las autoridades municipales [...] podrán ser consideradas como pago de contribuciones municipales" (Art. 43).

El indianismo emergente ante la ventriloquía jurídica

La integración de los pueblos indígenas en el discurso jurídico fue posible gracias a la labor de los principales líderes indígenas, quienes, desde las organizaciones sociales populares indígenas, los centros universitarios y mediante su participación en los cargos de los sistemas normativos indígenas, comenzaron a desarrollar un pensamiento pluriuniversal de las realidades comunitarias. Guillermo de la Peña (1995) se refirió a estos actores emergentes como sujetos políticos que ejercían de mediadores culturales entre sus comunidades de origen, las instituciones del Estado y las organizaciones internacionales. Además, construían su 'indianidad' "como elemento de resistencia, en contraste con los intermediarios anteriores, que habían aceptado sus valores del discurso indigenista" (De la Peña, 1995: 118).

Las tensiones entre los límites del indianismo emergente y las políticas indigenistas se manifestaron ante la estrategia del Estado multicultural de integrar a los pueblos indígenas a través del discurso jurídico. Más que una ruptura con el indigenismo, asistimos a la prolongación de acciones institucionales con las nuevas reformas constitucionales, que quedan patente en evidencia en la autonomía condicionada. Algunos de los intelectuales indianistas que participaron directa o indirectamente en la reforma de la ley indígena fueron Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Adelfo Regino[8] y Gustavo Esteva, que representaron a la dirigencia política y académica a través de la producción de conocimientos 'nativos' y que se plasmó en las normativas reconocidas de 1995.

En el contexto del levantamiento neozapatista en Chiapas, Jaime Martínez Luna encabezó la publicación de la declaración de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca.

8 A excepción de Adelfo Regino Montes, quien ocupó el cargo de Secretario de Asuntos Indígenas en Oaxaca durante la administración de gobierno de 2010-2016, ninguno de los intelectuales y activistas de los pueblos originarios había desempeñado dicho espacio político. Tomando en cuenta el importante papel que desempeñó en las negociaciones y el debate de la Ley Indígena asesorando al Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En dicho documento se propuso decretar un régimen autonómico para la zona integrado por 74 municipios y 186 comunidades pluriétnicas. Para ello, la organización social y política incluía una representación de la Asamblea General de Autoridades de la Región Autonómica, que era el órgano encargado de debatir, negociar y resolver conflictos (Martínez, 2010). Por su parte, Florentino Díaz ——originario del pueblo ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec—— partiendo de su realidad comunal durante su participación en el IV Foro Estatal sobre la Realidad Indígena Campesina y Negra, celebrado en la Ciudad de México expuso que el poder de la autonomía posee:

> La capacidad de decidir no sólo nuestro destino, sino las cuestiones y las acciones más inmediatas y diarias de nuestras comunidades, con identidad y conciencia propias, no copiadas de gentes externos, pero con la suficiente capacidad de apertura para adoptar los avances de la ciencia y la tecnología que permita nuestro desarrollo en todos los sentidos e incremente nuestra cualidad de interesarnos y comunicarnos con los demás ciudadanos del país y del mundo. (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 173-174).

Las propuestas presentadas por la indianidad emergente se trasladaron, en efecto, al discurso jurídico, pero en su forma de "condicionamiento" debido a los candados sociojurídicos impuestos por el sistema de partidos políticos. Al analizar los procesos de búsqueda de reconocimiento de los resultados del nombramiento o renovación de autoridades comunitarias por el sistema normativo indígena, descubrí el largo camino burocrático que los pueblos indígenas deben recorrer para reafirmar su legitimidad. En principio, el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO), órgano encargado de organizar y convocar las elecciones por partidos políticos y el sistema normativo indígena, reconoce la decisión de los comuneros y las comuneras, y también expide las constancias de mayoría a los concejales electos (Arts. 140 y 141). Posteriormente, las actas son enviadas al Congreso Local, que se reúne en Colegio Electoral[9] (Arts. 121 y 239) y valida, en última instancia, las decisiones de los comuneros y las comuneras. Si hubiera inconformidad con los resultados de los nombramientos de las autoridades, el Tribunal Estatal Electoral de Oaxaca (Art. 145) resolvería el asunto.

Las tramas institucionales para buscar legitimidad comunal se inscriben en

9 Oaxaca es la única entidad en el país donde todavía la Cámara de Diputados se erige en Colegio Electoral para calificar las elecciones municipales y estatales.

una suerte de ventriloquía jurídica en razón de la dominación del poder discursivo liderado por el sistema de partidos políticos, que no necesariamente cumplen con el pensamiento liberal de igualdad de género en la distribución de los espacios de decisión en las diferentes instancias de procuración de justicia electoral. Por tanto, se reafirma esta doble manifestación la ventriloquía jurídica: hablar en nombre de las mujeres y de los pueblos indígenas en general.

Mujeres indígenas, comunalidad y feminismo indigenista (2000)

El siglo XX termina con los grandes cambios ideológicos a nivel nacional que también impactaron en la reconfiguración de las políticas internas. En las elecciones del 2000, por primera vez en la historia política de México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) ante el conservador y de derecha, Partido Acción Nacional (PAN), y el empresario, Vicente Fox Quezada asume la Presidencia de la República (2000-2006).

Mientras tanto, en el estado de Oaxaca, las investigaciones feministas comenzaron a dar resultados que exponen la situación de las mujeres después de las reformas electorales de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Este feminismo indigenista está estrechamente relacionado con la "disciplina de Estado", debido a su clara identificación con las "intervenciones institucionales", y por ser el sustento de la política estatal en materia de integración de los pueblos indígenas. El feminismo indigenista es la continuación histórica de las políticas de integración a "la nación promovida desde los años anteriores a la revolución mexicana de 1910" (Castañeda, diciembre de 2011: 36).

A partir de entonces, comenzaron a realizarse diagnósticos sobre la participación política de las mujeres indígenas en los sistemas normativos indígenas. Una de las pioneras en este campo es María Cristina Vásquez, quien además de liderar la elaboración del catálogo de usos y costumbres en 1997, también realizó un estudio sobre las tendencias del 'voto femenino'. Sus hallazgos muestran que:

> Dentro de los 418 municipios considerados dentro de ese régimen electoral: en el 10% las mujeres no ejercen el voto en sus elecciones internas y la tendencia de participación pública en cargos es baja o nula, y finalmente, en un 60% además de votar, cumplen con cargos y participan en la vida pública de la comunidad. (Vásquez, 2011: 153).

Por su parte, Verónica Vásquez García (2011) publicó un libro en el que reveló que, de 1996 a 2010, fueron nombradas 24 mujeres como presidentas municipales y presentó 18 testimonios de exautoridades comunitarias. Sus conclusiones señalaron que las mujeres en la presidencia municipal se enfrentaron a los obstáculos derivados del lenguaje jurídico, el sexismo del Estado y las relaciones de poder por razón de género ejercidas a nivel social, ya sea porque "el hombre es titular de la tierra y su presencia en la asamblea como *jefes de familia*, es considerada suficiente para la democracia asamblearia" (Vásquez, 2011: 261). Hay que tener en cuenta que, para las comunidades indígenas, ser "mujeres letradas", es un prestigio.

El acceso generacional de las primeras mujeres a espacios de decisión no es gratuito, como destacó la historiadora Margarita Dalton en su libro de 2012 sobre presidentas municipales en Oaxaca, ya que existe "una voluntad política obligada por las actuales circunstancias históricas, una demanda creciente de las mujeres por participar; la necesidad de cambios, la migración y la modernización" (Dalton, 2012: 552). Sin embargo, cada una de estas circunstancias en ocasiones, contradicen el ejercicio de la ciudadanía debido a "circunstancias culturales y carencias educativas" (Dalton, 2012: 564).

Así, la participación de los intelectuales indígenas ——principalmente hombres——, y la influencia de las organizaciones sociales populares-indígenas se observan en las transformaciones electorales en materia de derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, la participación de las mujeres indígenas en lo político supone un desafío para la armonización y el equilibrio en la coexistencia entre los derechos individuales y los derechos colectivos en el marco del Estado multicultural neoliberal. En estos espacios de conflictos, las fronteras interlegales reaparecen para repensar, ya no solamente la relación entre los pueblos indígenas y el Estado multicultural, así como las relaciones de subordinación y dominación en el interior de las propias comunidades indígenas.

El desequilibrio del "universalismo" multicultural está siendo desestabilizado por las mujeres indígenas al cuestionar si el modelo liberal del pluralismo jurídico es bueno o no para ellas (Moller, 1999), dado que no reconoce la especificidad de la "ciudadanía femenina" (Kymlicka, 2006; Taylor, 1993). El feminismo liberal rechaza los principios del Estado multicultural sus principios sustentados en la economía política neoliberal, pues, más allá de ser un instrumento jurídico mediador y gestor del conflicto reafirma su carácter opresor (Fraser, 2000).

El auge de las mujeres indígenas en Oaxaca y sus aportes epistémicos a través de la comunalidad supone un desplazamiento reflexivo basado en el diálogo intercultural en los procesos históricos de negociación, rupturas y continuidades de la

modernidad y el capitalismo global. De hecho, entre 1990 y 2000, la participación de las mujeres indígenas oaxaqueñas estuvo mediada por las feministas urbanas, quienes expresan una ciudadanía étnica como nuevos sujetos políticos en este Estado multicultural neoliberal y en tanto que estrategia de neointegración de los pueblos indígenas en un modelo económico extractivo.

Después del año 2000, el feminismo indigenista de Oaxaca se interesó por reinterpretar la fabricación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en un contexto de candados sociojurídicos. Las aportaciones de las mujeres indígenas son fundamentales para denunciar la discriminación, el racismo, el sexismo y el clasismo derivados del pluralismo jurídico. Tomar el cuerpo femenino como autonomía territorial y hacer de lo moral político una expresión reivindicativa a través de la modernización de las normas tradicionales y encarnando el construir comunalidad. Ante las nuevas formas de recolonización de las comunidades indígenas a través del discurso de la igualdad de género, la ciudadanía y la clase social dentro de las estructuras internas del sistema de cargos, las mujeres indígenas expresan otras formas de conceptualizar el acceso a la reproducción de la vida política comunal. De este modo, cuestionan, desde la politización de la praxis cultural, el pensamiento liberal del feminismo indigenista y sus características ideológicas que promueven mediante la integración la consolidación de la economía neoliberal.

CONCLUSIÓN

El presente capítulo abordó el proceso de indigeneidad que se llevó a cabo a partir de la reestructuración institucional del Estado con las políticas multiculturales implementadas desde la visión comunal del indianismo emergente en la última década del siglo XX. Una de las principales contribuciones de este apartado fue ofrecer testimonios sobre la continuidad de las políticas feministas indigenistas a través de su participación en el diseño del sistema normativo indígena en la era neoliberal. Fue entonces cuando comenzó a erigirse el enmudecimiento y el conflicto en la experiencia de las mujeres indígenas, ya que se ignoraron por completo sus voces en la composición de las autonomías indígenas condicionadas. Por esta razón por la que las mujeres indígenas quedaron atrapadas tanto por las limitaciones sociojurídicos, llamados en este capítulo como cándados, como por el debate salvacionista generado desde el feminismo liberal. Un falso debate que además dio lugar a la constitución de la ventriloquía jurídica. Por tanto, se

reprodujo de la violencia institucional en el nombre del mandato del poder masculino colonial.

En efecto, la comunalidad si bien es una práctica política con valores sociales y afectivos arraigados en el territorio, con sus propias contradicciones, tal y como probaremos en los siguientes capítulos. Sin embargo, lo que evidenció la configuración de las normas en cuestiones indígenas es la captura del Estado a nuevas formas de negociar la alteridad histórica. La voz de las mujeres indígenas reiteradamente no se ha tenido en cuenta lo suficiente, lo que se reafirma la hegemonía del sistema de partidos políticos.

CAPÍTULO 3

DE LA CIUDADANÍA A CIUDADANÍAS MÚLTIPLES. SISTEMA NORMATIVO INDÍGENA EN SITUACIONES GLOBALES DE MIGRACIÓN, RELACIONES DE PARENTESCO, EDUCACIÓN Y VIOLENCIA

En el contexto del estado multicultural neoliberal se ha puesto a prueba la coexistencia entre los derechos colectivos de los sistemas normativos indígenas y los derechos individuales de las personas. Una parte considerable de la literatura especializada en la antropología jurídica ha abordado los desafíos que plantean los derechos colectivos ante la protección de los derechos humanos. Específicamente en lo que se refiere a las mujeres indígenas cuando expresan su deseo de participar en la toma de decisiones. Es importante destacar que la perspectiva liberal predominó en esta discusión sobre la violencia que los derechos colectivos ejercen contra las mujeres indígenas en nombre de la autonomía. En este capítulo, se argumenta que, en contraposición a estas miradas, es preciso contextualizar los efectos de la integración de la comunidad zapoteca de Santa María Yavesía a la globalización a partir de las políticas indigenistas, las migraciones, los inicios de la participación de las mujeres en su sistema de cargos, los valores socioculturales que envuelven el sentimiento de pertenencia, la formación de múltiples ciudadanías y, finalmente, la situación que motivó el nombramiento de la primera mujer como presidenta municipal. Con el propósito de esclarecer la situación de conflictos y de negociación a la que las mujeres se enfrentan cuando asumen un espacio de poder, presento los resultados de la observación etnográfica como método antropológico, con el objetivo de privilegiar el análisis de las voces, experiencias, conocimientos y reflexiones de las participantes en esta investigación.

Racismo interno. La escuela como espacio de violencia ideológica

La educación republicana fue una de las principales acciones institucionales para construir ciudadanía e integrar a los pueblos indígenas en el régimen del Estado-nación. El objetivo del proceso civilizatorio en las comunidades indígenas era desindianizar a los indios para favorecer su reproducción económica. La percepción era constituir "una nación en la que los indígenas no tendrían cabida como culturas diferenciadas ni sus lenguas podrían coexistir con el español" (Maldonado, 2000: 79). Después de la Revolución Mexicana el sistema de partidos políticos experimentó diferentes etapas de transformación institucional. Así, en 1929, el general Plutarco Elías Calles fundó el Partido Nacional Revolucionario (PNR), que posteriormente cambió de nombre a Partido de la Revolución Mexicana (PRM) en 1938. Finalmente, en 1946, adquirió la dominación de Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Recondo 2007: 41).

A la educación se incorporó la antropología como dispositivo de conducir las políticas públicas indigenistas. El régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se caracterizó por emplear a antropólogos dedicados al estudio de las 'culturas' de los pueblos indígenas de los espacios territoriales conurbados del Estado de México (Krotz, en Lins y Escobar; 2008: 111-135). Según explica Mercedes Olivera (2003), la antropología indigenista intervino usando el discurso de "mejorar las condiciones de vida de los indígenas integrándolos a los beneficios del desarrollo económico y a la nacionalidad mexicana por medio de intensos programas de alfabetización y castellanización" (Olivera, 2003: 238; en Bonfil y Martínez, 2003).[1] Esto justifica los testimonios de las mujeres de la comunidad de Santa María Yavesía,[2] quienes fueron las primeras en sufrir las consecuencias de estas políticas públicas indigenistas, que

1 La antropología moderna en México se empleó como dispositivo de poder para producir conocimientos hegemónicos cuya área de estudio fue la conservación del patrimonio prehispánico y el diagnóstico de la situación económica de los pueblos indígenas para integrarlos a la modernidad del Estado mexicano (véase Krotz, en Ribeiro y Escobar 2008).

2 De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en la comunidad habitan 248 mujeres; sin embargo, no todas participan en los servicios comunitarios y tampoco asisten a la Asamblea de la Comunidad.

implicaron la pérdida del zapoteco como signo de identidad étnica. Mariana, una de las mujeres que vivieron estas dolorosas políticas indigenistas en los años 1930, explicó que la mayoría de las mujeres y hombres de Yavesía hablaban zapoteco, pero cuando comenzó a asistir a la escuela se prohibió su práctica como medio de aprendizaje y comunicación cotidiana:

> No podíamos hablar español, no sabíamos. Nos enseñaron puro zapoteco en la casa, cuando nos inscribimos en la escuela, dónde que podíamos entender lo que decía el maestro porque no sabíamos español. Yo y una prima. Decía mi prima, pero en zapoteco y no en español: ¿pero sí entiendes lo que dice el maestro? Yo no entiendo qué dice. Ni yo entiendo, me decía. Cuando se daba cuenta el maestro ya nos sonaba con el borrador en la cabeza (Mariana, 2012).

Este testimonio muestra la humillación como parte de la violencia estructural y, además, la incursión de la violencia ideológica en la vida de estas mujeres, lo que origina un profundo racismo interno lleno de pensamientos y sentimientos ajenos a la cultura zapoteca. Parir la nación, entonces, está marcado por una profunda violencia concentrada en la imposición de la cultura hegemónica sobre el despojo de la Otredad. Mariana describe esta situación de las relaciones de subordinación entre docentes y alumnos de la siguiente manera:

> En la escuela ya no queremos el zapoteco —nos decía el maestro—. Nos pegaba el maestro. Cuando sentíamos ya teníamos el borrador en la cabeza, o a veces cuando pasaba, nos jala un poquito de cabello. ¡Que ya no quería oír el zapoteco!, ¡que ya no quería escucharnos el zapoteco! Nos costó un trabajo para entender el español (Mariana, 2012).

Las estrategias de integración promovieron la educación como política pública de inventar la nación. En ella intervienen diferentes actores sociales que relacionan la educación con la modernidad, el desarrollo y el progreso. Los testimonios revelan el enaltecimiento de la "mexicanida"", ocultando en su transcurso las estrategias de los pueblos indígenas para resistir a estas prácticas discriminatorias y racistas. Así, la castellanización fue una práctica común en las escuelas destinada a diferenciar social y jurídicamente "entre campesinos indígenas y campesinos no indígenas" (Olivera, en Bonfil y Martínez, 2003: 236).

Aparte de la educación, la Reforma Agraria marcó también la diferencia entre los sujetos indígenas y los sujetos no indígenas mediante la gestión y privatización territoriales. En Oaxaca, se calcula que, a partir de la década de 1930 se reconocían, el "80.1 por ciento de la tenencia era comunal y el 19.9 por ciento ejidal" (Vásquez, 2000: 54). Se entiende por territorio comunal a la administración y la gestión de los recursos naturales para la producción económica de los pueblos originarios. Para las comunidades indígenas, la propiedad comunal "va en función de la costumbre y la tradición de los pueblos indígenas [favorece] la reproducción de las formas propias de organización autónoma [y facilita] un mayor control del territorio respecto a la injerencia de los gobiernos federal y estatal" (Vásquez, 2000: 54 y 55). Por otro lado, la propiedad ejidal hace referencia a favorecer "los derechos individuales sobre los colectivos [lo que implica] una relación de mayor injerencia del Estado en la vida local, y, en consecuencia, la pérdida de autonomía sobre la manera de organizarse para la producción y el usufructo de los recursos" (Vásquez, 2000: 54 y 55).

Con la intervención de la antropología, la escuela y la reforma agraria se consolidó una relación de dominación y de subordinación del Estado sobre las comunidades indígenas, siendo clave la mediación de organizaciones políticas para garantizar un pacto corporativo-clientelar y de fidelidad en la reproducción de la hegemonía del PRI. Las mujeres asumieron un papel en esta reproducción de la vida corporativa institucional al apropiarse de organizaciones como el Comité de Acción Femenil de la Confederación Campesina (CNC-PRI). Es decir, un nuevo actor institucional dirigido a las mujeres se infiltró "en las instituciones comunitarias y convertirlas en una pieza clave de la reproducción del nuevo régimen" (Recondo, 2007: 42). A partir de ahí, se implementó la difusión de un modelo de familia nuclear que garantizaba la lealtad y el apoyo electoral del campesinado al partido oficial (López, 1998: 108).

Los caciques ante la resistencia de la autonomía comunal

El cacique actuaba como intermediario entre la comunidad y los espacios institucionales, tanto nacionales como internacionales, y tejía lazos de compadrazgo basados en redes clientelares de conveniencia política y económica. Desde la comunidad, el docente era percibido como promotor de la civilidad corporativa. Para las campesinas, el docente fue, y continúa siendo, el intermediario que reorganiza las estructuras internas de la comunidad, transforma las relaciones de poder y captura

los deseos de la ciudadanía. En efecto, el acceso a estos espacios de intermediación generalmente era ocupado por hombres; posteriormente, cuando las mujeres obtuvieron el derecho al voto se fueron incorporando a la vida política comunal (Dalton, en López, 1988).

La ciudadanía significó el instrumento de integración de los pueblos indígenas en la nación, pero, como veremos a partir de la experiencia de las mujeres de Santa María Yavesía, su práctica adquiere una lógica contextual relacionada con la globalización, la migración, las relaciones de parentesco, la educación y la violencia. El principal desafío al que se enfrentaron los comuneros y las comuneras fue construir el sentido de pertenencia a la autonomía a partir de la lucha por el territorio político dentro de la comunidad. El único hombre entrevistado para esta investigación es el señor Román, el más longevo de la comunidad. Él me explicó que entre 1952 y 1955 se instaló lo que, a su parecer, eran "los caciques": "Existía un grupo en el pueblo que fue creado por los líderes del PRI, y que decían quién sería el presidente municipal, ya venía de arriba la orden para saber quién sería nombrado Presidente Municipal (Román, 2012).

Al no reconocerse las autonomías indígenas durante los primeros años de la mitad del siglo XX, se establecieron relaciones de dominación en las zonas rurales basadas en "comunidades revolucionarias institucionales" (Rus, 1995). El trabajo del historiador Jan Rus (1995) en los Altos de Chiapas, entre los años de 1936 y 1968 me permitió comprender cómo se fueron estableciendo estas relaciones de poder a través de la mediación intercultural del cacique, cuya función social era tejer lazos institucionales locales y comunitarios, reproduciéndose así el modelo hegemónico del Estado-partido.

Sin embargo, esta relación de poder provocó revueltas regionales frente a la dominación de estos actores políticos. En Yavesía, en la década de 1960, los habitantes se organizaron inicialmente para luchar por la autonomía comunitaria, lo que supuso la primera vez que se apelaba a los derechos colectivos. A decir del señor Román, "el pueblo fue quien se movilizó para que se decidiera el nombramiento de quién va a ser presidente. Fue así que automáticamente el pueblo tomó la situación de nombrar a sus autoridades" (Román, 2012).

En Yavesía la reorganización se refiere a la defensa de la autonomía para nombrar a las autoridades comunitarias y a la reinterpretación de las designaciones en las estructuras internas. En los primeros años de la mitad del siglo XX no se reconocían los derechos colectivos de los pueblos indígenas, por lo quue la comunidad de Yavesía permite contextualizar el significado de autonomía condicionada bajo la dominación del régimen de partidos políticos, que en ese periodo histórico era el

PRI. Mientras se registraba la lucha por lograr la autonomía en el nombramiento de sus autoridades comunitarias, el conflicto se amplió a otros espacios territoriales, como la gestión y administración de los recursos naturales. Pese a que la capitalización de la autonomía fue liderada por los hombres, de acuerdo a los testimonios las mujeres también participaron en otros espacios de decisión.

Esto cobró mayor relevancia con la primera ola migratoria de los habitantes de Santa María Yavesía a la ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México y Estados Unidos. La migración transformó la consciencia de los hombres y las mujeres. Por una parte, las mujeres asumieron los espacios vacíos que dejaron los hombres, pero también las mujeres vivieron personalmente la "situación de discriminación étnica [expuestas en] los paradigmas urbanos y el consumismo como los valores de una nueva cultura mestiza desvalorada" (Olivera; en Bonfil y Martínez, 2003: 239). Así, la ciudadanía adquiere una dimensión más amplia a partir de la experiencia de las mujeres y de la influencia de la migración en sus vidas cotidianas. Además, esto puso de manifiesto los límites de la ciudadanía liberal. Ahora bien, las mujeres que asumieron los espacios de decisión experimentaron otras violencias.

La primera ola de migrantes y transformaciones comunales en las relaciones sociales de género, etnicidad, edad y clase social

La migración en Oaxaca, como en otras ciudades del mundo, es un fenómeno global que siempre ha estado presente en las comunidades indígenas, ya sea en términos de intercambios humanos interétnicos, regionales, nacionales e internacionales. En la década de 1940 la mano de obra en Yevesía se dirigió a las cosechas de los cañeros de Veracruz; posteriormente, en la de 1960, la concentración fue a los campos de Sonora, Sinaloa y al Distrito Federal. El programa binacional "Brasero",[3] firmado entre Estados Unidos y México ha sido una fuente de trabajo que ha impulsado y facilitado el contrato de jornaleros oaxaqueños. De acuerdo a Patricia Artía (2010) entre 1942 y 1964 se "institucionalizó la migración temporal" (Artía, en Hernández, 2010: 332).

3 Algunos de los efectos inmediatos de la Revolución Mexicana, sostiene Genoveva Roldán (1996) fueron "[...] el incremento del flujo migratorio; la caída de la producción agrícola, la inseguridad imperante, la pobreza y el desempleo fueron algunos de los

La desruralización del campo se hizo patente debido a la falta de mano de obra cualificada, lo que afectó al sector agrícola en las zonas rurales. En Santa María Yavesía las migraciones de la primera generación de hombres a la ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México, Tijuana, Baja California y Estados Unidos se debiron principalmente a la industrialización de las zonas urbanas. Para la década de 1980, aproximadamente 30% de la población migró a Estados Unidos para trabajar en la siembra de pinos. El impacto de la migración, según estudios, está "profundamente e íntimamente relacionado con los referentes de tipo social, que incluyen la familia, las amistades, relaciones (culturales) en las comunidades expulsoras y en las receptoras" (Roldán 1996: 135). Ante este panorama, la situación social registró una disminución de personas en las comunidades y un aumento de las responsabilidades de las mujeres.

A decir de la socióloga Gloria Zafra (2005), el efecto de la migración en las mujeres casadas ha supuesto el hecho de que los esposos abandonen temporalmente la comunidad, ocasionando que: "las mujeres incrementen sus actividades en las localidades rurales, porque son las que administran el dinero de las remesas, ellas han entrado a sustituir a los hombres en el trabajo comunitario, operando los proyectos productivos y ocupando los espacios de decisión económica" (Zafra, 2005: 96).

Por tanto, la migración de los esposos ha permitido que se destaque la presencia de las mujeres en los espacios de participación comunitaria y que sean ellas quienes asuman los cargos. De hecho, a partir de la migración masculina, en los últimos años se ha observado un aumento del número de mujeres que asumen cargos en el Comité de Salud y DIF municipal, en las fiestas religiosas, la escuela, el Comité de Agua o realizando el tequio.

> Zoila es madre de tres niñas y me explicó los diferentes momentos históricos en los que ha ocupado el cargo en sustitución de su esposo, que migró

> factores que aceleraron este incremento [...] Tan sólo en el periodo de 1920 a 1929 se admitieron legalmente 427,700 mexicanos en territorio estadounidense [...] de 1930 a 1949 el flujo de la inmigración mexicana disminuyó [debido a los efectos] de la crisis de la Gran Depresión [...] de 1942 a 1964 se pone en marcha, con diferentes modalidades, los Programa Braceros [donde] Estados Unidos requería mano de obra mexicana y que, dada la magnitud, era necesaria la participación del gobierno mexicano. Este programa bilateral tuvo vigencia del 4 de agosto de 1942 y concluyó 22 años después, el 31 de diciembre de 1964" (Roldán, 1996: 133-159)

> a Chicago (Estados Unidos). Durante nuestra conversación, reveló que el servicio comunitario no es una labor fácil. De hecho, físicamente son jornadas de trabajo pesadas, por lo que se vio obligada a contratar a un mozo. El mozo, señaló: "[…] es requerido para trabajos pesados. A un mozo se le paga 150 y si es albañil, 250 pesos […]" (Zoila, 2012). Por su parte, Genara (2012), madre soltera, explicó que el mozo es "alguien que viene a sustituir —al esposo— [a] la persona que va hacer el trabajo […] se le paga 150 pesos por día, depende del trabajo que va a realizar. Y se le ofrece comida […] (Genara, 2012).

La sustitución del marido en el servicio comunitario es un valor de reconocimiento social que fortalece a la familia. Ambos testimonios dan cuenta del impacto económico de la migración y de los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres a escala mundial, que transforman las interacciones locales-comunitarias, y se expresan en la fuerza de trabajo del migrante, que percibe un salario fuera de su lugar de origen, pero que produce trabajo en su comunidad de origen.

En esta cadena de reconocimiento, representación y legitimidad, es el hombre quien se beneficia del prestigio familiar cuando asume la responsabilidad de un cargo. La mujer, por su parte, adquiere un estatus social más simbólico. El testimonio de Dorotea (2012) corrobora esta afirmación, ya que señala que, con la migración, eran los esposos quienes" se les contaba en el escalafón de los cargos por el sólo hecho de que sus esposas participaran (Dorotea, 2012). La asignación de los espacios sociales para las mujeres está vinculada con las normas tradicionales, es decir, la cocina y los cuidados colectivos, lo que obstaculiza el acceso a espacios de mayor poder de decisión.

El estudio de María Cristina Velázquez (2003) complejiza la situación del acceso de las mujeres a espacios de decisión pues al ausentarse el marido, ellas adquieren un doble estatus ciudadano y conceden su ciudadanía a la figura masculina. Mientras ellos son sustituidos cuando migran, nadie sustituye "a la mujer en el cumplimiento de sus obligaciones (históricamente) productivas y reproductivas" (Velázquez; en Bonfil y Martínez, 2003: 162). Ellas continúan responsabilizándose de la familia y la comunidad. Por ello, los testimonios de las mujeres coinciden en percibir el acceso a espacios de decisión como una "carga laboral más" que combinan con la organización del tiempo en la familia y los sistemas de cargos.

En la comunidad de Yavesía las razones de la migración cambiaron en la década de 1980. Pasaron de ser una necesidad laboral destinada al sector industrial y al trabajo doméstico de las mujeres a ser una migración por cuestiones

profesionales, principalmente para continuar los estudios de nivel bachillerato y universidad en la ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México, Sonora y Monterrey.

A continuación analizaré la complejidad de las relaciones de poder por razones de género que se producen en la comunidad a causa de la migración y la educación, y que originan la emergencia de nuevas ciudadanías vinculadas a los patrones de organización familiar, comunal, la ausencia de los hombres y estrategias para seguir perteneciendo a la comunidad en un contexto transnacional. En este sentido, la incorporación de las mujeres al sistema de cargos es fundamental, ya que están adquiriendo un papel cada vez más relevante en la esfera política. Las mujeres son las promotoras de mediar entre los recursos económicos derivados de la migración y mejorar la infraestructura de la comunidad, así como los gastos reservados a las fiestas religiosas.

A pesar de los derechos políticos cedidos a las mujeres por el pensamiento liberal, observamos en la praxis social que la interpretación de la participación política y la ciudadanía son factores sociales con un carácter temporal diferente. Entre 1959 y 1990, la participación de las mujeres en la reproducción de la vida política comunal fue casi nula, pero la migración y la educación fueron fenómenos detonantes en el momento de constituirse las múltiples formas de la ciudadanía.

La ciudadanía liberal era un imaginario que, con la práctica de la democracia, se instrumentalizó para reproducir "nuevos mecanismos de diferenciación y de desigualdad que permitieron sostener el nuevo sistema de explotación económica y de dominación política" (Casaús, 2000: 43), siendo los pueblos indígenas actores sociales inducidos a perder parte de su identidad étnica en nombre de la "nación". Las prácticas inductivas integracionistas sustentadas en las políticas indigenistas fueron el nuevo rostro del racismo de Estado, que valoraba ciertos rasgos culturales superiores unos en detrimento del Otro.

Génesis de la participación de las mujeres en el sistema normativo indígena "Como uno manda, así trabaja uno"

En 1977 se fundó el Sistema Nacional para el Desarrollo de la Familia (DIF), que se introdujo en la comunidad de Yavesía como programa asistencialista para la reproducción del modelo de familia nuclear. Este programa federal está destinado a beneficiar a hombres y mujeres, pero son las mujeres las que lo implementan. En Santa María Yavesía se construyó el Centro de Salud en 1976. La asistencia

doméstica está a cargo de cinco mujeres. Los cargos del comité de salud se incorporan a la estructura interna de la comunidad y las autoridades municipales nombran a las mujeres que ocupan estos espacios destinados a aplicar programas de salud, reciclaje de basura y limpieza de los lugares comunes. A partir de 1980 el sistema DIF se incorpora a las estructuras de la vida comunal como un programa federal destinado a apoyar el desarrollo de las familias rurales. Así, los espacios designados por tradición para reproducir los trabajos femeninos son el comité de salud y el comité DIF.

> De acuerdo con las primeras mujeres que impulsaron la creación de estos comités, el cargo consistía en preparar "[…] la leche de los niños en la escuela, poner frijoles para hacer desayuno […]. Las mismas compañeras […] se nombraron […]" (Rosalía, 2012). Juana, de 60 años en el momento de la entrevista, es una de las primeras mujeres en asumir el cargo en el comité DIF. Inicialmente, los hombres interpretaban estos espacios de organización por parte de las mujeres como lugares de desconfianza que cuestionaban las normas jerarquizadas de toma de decisiones en la comunidad. Tal y como señaló Juana, "los primeros hombres con quienes era difícil asumir los cargos por los maltratos. No es lo mismo sin dejarlos de comer, ya sabe que antes había el machismo" (Juana, 2011).

Al tomar las instalaciones del comité de salud como espacio colectivo, me reuní con las cinco mujeres que desempeñaron dicho cargo durante un año. En la entrevista colectiva me hablaron de los inicios de la participación de las mujeres y su combinación con las responsabilidades de la vida familiar. Genara, de 26 años de edad y madre soltera, tomó la palabra, y destacó:

> Creo que nos da miedo como mujer debemos decir; ¡sí! puedo hacer este cargo: presidenta, regidora. Ahora decimos nosotras, ¡es que no tenemos estudios!; por eso no podemos ser presidenta o regidora! Si bien sabemos, la presidenta Olivia Pérez se lo dieron porque confiaron en ella. Ha tenido estudios la presidenta. Nosotras nos sentimos menos por no tener estudios.
>
> Como que uno tiene miedo de hacer otro cargo más grande, porque dicen que sí es pesado. Si un hombre no'más vemos que sí es pesado cuando le echa ganas y saca adelante a su pueblo, yo creo que para una mujer es más pesado, más si tiene hijos. Es mucho el tiempo que se requiere […] (Genara, 2011).

Para las mujeres, asumir un cargo no es algo que pueda tomarse a la ligera, ya que conlleva responsabilidades en la vida política comunal y en la vida familiar. Además, la distribución de los cargos en función social de las identidades sexuales de género reproduce la jerarquización del poder en la comunidad, siendo las mujeres quienes enfrentan mayores dificultades para ocupar un espacio en igualdad de circunstancias económicas que los hombres. Los cargos denominados civiles, es decir, aquellos vinculados con las alcadías, están dominados por los hombres.

Las mujeres se ocupan de los Comités DIF y del Comité de Salud. En algunos casos, los Comités de Padres de familias de las escuelas están formados por mujeres. En esta reunión con las mujeres, hablaron de los proyectos comunes y de los avances logrados en los últimos seis meses. Se identifican la organización, el diálogo y la toma de decisiones horizontales se identifican en las voces reunidas. Rosa, de 37 años de edad, argumenta que en el Comité DIF es importante "saber mandar para saber obedecer".

> La comunicación entre todas; opinan fíjate esto se va hacer o qué piensas, ¡órale! Porque ahora sí que ¡como uno manda, así también trabaja uno! No es dar órdenes y que lo hagan los demás, no; porque más que nada las que tienen que poner el ejemplo para que las otras dos sigan (Rosa, 2011).

En eso último consiste el ejercicio del poder de quienes desempeñan el cargo: dialogar, negociar y tomar decisiones. Un principio filosófico relacionado con el proceso de formación de las ciudadanías comunales para llegar a ser autoridad. No es necesario respetar las normas de escalafón para ser presidente. Las normas no son rígidas, sino que se acuerdan en la Asamblea General Comunitaria.

Ahora bien, ¿qué hace de esta comunidad de origen zapoteca productora de Grandes Mujeres? Existen valores sociales que están basados en dos principios: el amor a la comunidad y las políticas de solidaridad que practican entre ellas para asumir los cargos. De hecho, en este proceso se manifiestan las relaciones de poder y dominación por razones de género y clase: hombre-mujer o mujer-mujer. Las relaciones de poder entre mujeres son desiguales y se reflejan en el estatus de clase social: las que estudiaron y las que no accedieron a la escuela. Hasta aquí, la violencia ideológica de las políticas indigenistas, migratorias y educativas son acciones institucionales que van otorgándole un lugar de reconocimiento y representación a la mujer, a su vez, rasgos de ciudadanía múltiple.

Políticas de reconocimiento social basadas en la afectividad comunitaria

Antes de que el sistema normativo indígena fuera regulado en términos jurídicos existían procesos de reconocimiento social basados en prácticas culturales y religiosas cuyos principios se sustentaban en políticas afectivas vinculadas a la pertenencia a un territorio. Se trata de prácticas comunales acordadas por valores sociales, no necesariamente jurídicos. Entonces, la palabra es fundamental en estos modos de producir pertenencia y ciudadanía. Sin embargo, para mujeres como Petrona, el acceso a los sistemas de cargos permitió tomar conciencia de la "igualdad" entre hombres y mujeres:

> Es a la vez una experiencia; ahora sí que como mujeres también nos vamos transformando, vamos adquiriendo más igualdad entre hombres y mujeres porque podemos elaborar, hacer los mismos trabajos; al igual no tan pesado, pero sí podemos, tal vez, podemos participar en la asamblea, participar en otras actividades, donde la igualdad sea un hecho (Petrona, 2012).

En su testimonio, vemos que experimenta una transformación personal y un proceso de autorreconocimiento como sujetos políticos. Para desempeñar estos cargos, las mujeres establecen alianzas basadas en políticas de afectos y cuidados expresados en la familia y en relación a la comunidad. La familia y la comunidad se rigen por los principios prácticos del servicio comunitario, el tequio, las fiestas religiosas y el sistema de cargos.

Desde que asumieron sus cargos, estas mujeres han tomado la iniciativa de involucrarse socialmente en la comunidad. Primero, se organizaron para sembrar y cosechar hortalizas, limpiar el jardín y, posteriormente apoyar a los médicos. El hecho de organizarse y encontrarse entre mujeres adquiere un valor social de autoreconocimiento. Jesusa, estaba en su tercer cargo en el momento de la entrevista. Desempeñaba la secretaría del Comité de Salud. Después de su primera experiencia en el cargo reconoció que aprendió a trabajar en equipo:

> [...] Una de las cosas que hemos aprendido es trabajar en equipo, y así apoyarnos unas a otras; también cuando no tienen tiempo, ya nos apoyamos unas a las otras [...] poco a poco he ido aprendiendo en compañía de las otras mujeres en la manera de gestionar las diferentes actividades que se tiene en el comité [...] (Jesusa, 2012).

En lectura de los testimonios, ninguna de ellas ha completado sus estudios secundarios. Los valores sociales de reconocimiento se basan en las acciones comunales que favorecen la reproducción de la vida en comunidad. Las mujeres dependen económicamente de sus maridos. Las mujeres asumen los derechos sociales, como el caso de la gestión de los materiales didácticos escolares. Para obtener recursos económicos, comercializan artesanía y venden comida. Las políticas de los comunes se refieren a toda gestión gratuita realizada por las comuneras, por ejemplo, el agua proveniente de los manantiales, el servicio en el centro de salud o los programas federales. Las mujeres lamentan que las autoridades municipales no reconozcan en ocasiones el servicio que ellas realizan. Domitila hizo hincapié en la importancia del reconocimiento social:

> Eso depende mucho, porque existen quienes reconocen nuestro trabajo. Aunque siente uno sí en verdad lo hace de corazón. Ahora verán en la comunidad si en verdad lo valoran o no. No estamos para que nos abracen o nos aplaudan, sino que nosotros estamos conscientes de que sí dejamos algo en nuestro año; estamos contentas (Domitila, 2012).

Ella es consciente de la importancia de tener mujeres como representantes en los espacios de decisión colectiva, más allá de la normalización de las asignaciones tradicionales de acceso a la participación según los patrones reproductivos de ser hombre o mujer. Por su parte, Rita profundizó en el significado de participar en la reproducción de la vida comunal:

> Con que yo me sienta bien, trabajé bien e hice lo que tenía que hacer; no voy a estar pensando en qué vaya decir la gente. ¡No! ¡Yo hice lo que yo pude, de corazón me salió! Es parte de nuestro servicio comunitario [...] (Rita, 2012).

Los testimonios coinciden en considerar la participación como un acto externo a ellas mismas. Principalmente, a través del indigenismo participativo implementado desde el Estado. Así, una vez que se crean estos espacios, ganan legitimidad al formar parte de las estructuras internas del gobierno comunal, pero son reapropiados por ellas. La reapropiación de espacios como el Comité de Salud y el Comité DIF da lugar a valores sociales que originan producir grandes mujeres relacionadas con las políticas de reconocimiento basadas en los afectos y la solidaridad entre mujeres.

Las políticas de afectos se entienden como la relación transversal y multidimensional que involucra elementos culturales; como las fiestas tradicionales —espacio celebrativo de reencuentros parentales—; el arraigo a través del interés por conocer las necesidades de infraestructura; los avances en el conflicto de los límites territoriales-; la Asamblea General Comunitaria; y la familia. En la política de afectos se reconoce socialmente a la comunidad y se legitima el buen o mal desempeño de las personas relacionadas con los Comités de Salud y el Comité DIF. Estos valores sociales son el principio de producir las Grandes Mujeres. En palabras de los testimonios: "dar, ofrecer, servir". Uno de estos valores sociales estrechamente vinculado a la política de los afectos, es la construcción de alianzas familiares para que las mujeres puedan desempeñar bien sus funciones en el servicio de los cargos.

Política de solidaridad: familia, territorio y servicio comunitario

La familia de la comunidad tiene un gran valor social. La familia nuclear, conformada por la madre, el padre y los hijos, representa a la comunidad en los espacios sociales. En las Asambleas, son los hombres quienes hablan en nombre de la familia. Durante la invasión europea, explica Julio César Trujillo (2008), la familia y la comunidad adquirieron el papel de espacio de protección mínimo "para preservar, además de los afectos, la cosmovisión propia, la lengua, sus creencias, conocimientos, prácticas, e incluso instituciones y formas de organización social y más elementos de su propia cultura" (Trujillo; en Giraudo, 2008: 265). Por tanto, la inspiración de las mujeres para desempeñar los cargos proviene del umbral familiar.

Genara (2012) lo explica de la siguiente manera: "Ya viene de familia de mi tío. Por ejemplo, me gustó cómo trabajó. Y así me gustaría que hablen de mí, que, sí trabajó, que le echó ganas" (Genara, 2012). Las mujeres señalan a una figura masculina cuando asumen los cargos. Sin embargo, a diferencia de los hombres, estas mujeres tejen redes de solidaridad parental para combinar el cuidado de los hijos y el desempeño de sus funciones. A diferencia de una mujer casada, Genara (2012) es madre soltera y es consciente de esta diferenciación:

> Para las mujeres que tienen marido yo digo que sí es pesado porque tienen que hacerle de comer, hacer su almuerzo, su cena. Es muy pesado para

> ellas, pero, aun así, le echaron ganas y con el apoyo de la familia más que nada desempeñan bien el cargo (Genara, 2012).

Muchas de ellas acuden a las reuniones con sus hijos e hijas, a las reuniones como parte del compromiso que ellas asumen: "A veces mis hijas venían conmigo. A veces sí resulta pesado asumir el cargo" (Yolanda, 2012). Por su parte, Rosa (2012), describe su experiencia en las jornadas del servicio que prestó en el Comité DIF. Empieza a las cinco de la mañana, se ocupa del desayuno familiar y, cuatro horas después, acude al Centro Preescolar donde desempeñó el cargo: "Ahora sí que un 50 por ciento mi casa y un 50 por ciento mi cargo, o sea que ni tampoco abandoné mi casa ni tampoco abandoné mi encomienda. Un 50 por ciento y un 50 por ciento por cada lado" (Rosa, 2012). Para Genera (2012), combinar trabajo y servicio comunitario es difícil:

> Porque, quieres ir a tu casa, quieres estar ahí con tu familia, y ya no se puede cuando desempeñas un cargo, que tienes que hacer esto, que vamos a trabajar, que vamos a vender sábados y domingos. Ahí me llevaba a mi hijo a la cancha; pero no es lo mismo que estar en tu casa haciendo tu trabajo (Genara, 2013).

Todas coinciden en asegurar que el proceso de organización y participación se basa en una educación colectiva. El reconocimiento social en los cargos se valora en función de los resultados que arroje el servicio comunitario. El sentido político de servir en la comunidad adquiere una dimensión de compromiso afectivo. Significa que, quienes no desempeñen un buen servicio comunitario:

> No quieren a su pueblo, no se quieren a ellos mismos; porque si se quisieran a ellos mismos, dijeran "voy hacer algo por mi pueblo". ¿Por qué? Porque aquí estoy, y aquí vivo (Genara, 2012).

La transformación personal de estas mujeres inicia con su integración en la vida política comunal, que valora las relaciones sociales familiares, el sentido de pertenencia territorial y el desempeño del servicio comunitario. El prestigio tiene un valor social porque destaca el esfuerzo físico y mental que estas mujeres dedican en servir a la comunidad. Para ejemplificar el trabajo en equipo que las mujeres realizan, expongo a continuación una de las jornadas que denominan "pesadas". En este caso, el trabajo de albañilería de las mujeres:

> Nada más era cosa de la acarreada de la grava[4] [...] y sí era un poco pesado, pero ya estando las cinco nos apoyamos mucho, a la vez me rio y me enojo. Ellas acarreando la arena y el señor haciendo revoltura; porque lo querían ya rápido, y yo jalando la carretilla de la revoltura para que le echáramos [...] cuando dice el albañil, "¡hace falta más!", y allá van ellas; con las carretillas y luego aparte nos pidió la arena finita que va encima, y allá van a acarrear como seis carretillas. ¡Sí se nos hizo pesado! (Rosa, 2012).

El valor social de las mujeres se caracteriza por una serie de principios que incluyen el nombramiento como "autoridades comunitarias", la elaboración de estrategias para desempeñar los cargos y la dotación de significado a la participación ——que no necesariamente se vincula con el pensamiento liberal——. En todo este proceso de organización y participación brotan las nuevas ciudadanías y, al mismo tiempo, vemos nacer la producción de grandes mujeres en un nivel comunal, no solo en el ámbito de la política del cuidado, sino también en políticas de solidaridad que desestabilizan el dominio masculino.

Para una etnografía feminista en contextos migratorios, educación y violencia. la asamblea comunitaria de mujeres[5]

Durante el trabajo de campo los habitantes de la comunidad de Santa María Yavesía me informaron de la existencia de la Asamblea General Comunitaria de Mujeres, cuyo propósito es reunir a las féminas de la comunidad y tomar decisiones colectivas en torno a los nombramientos de las autoridades comunitarias, los comités de salud y los comités del DIF. Cabe destacar que dicha asamblea de mujeres posee el reconocimiento en paralelo a la Asamblea General Comunitaria y la Asamblea Comunal, esta última destinada a nombrar a las autoridades y gestionar la situación del territorio y los recursos naturales. Es a partir de la coexistencia de estos espacios de toma de decisiones que surgen las ciudadanías múltiples, ya que permiten expresar lo común como una forma de no reconoci-

4 Tierra mezclada.

5 Una versión de este apartado fue publicada en Urbieta, 2018.

miento de la ciudadanía liberal controlada y gestionada por el pluralismo jurídico. Durante la administración de la que fuera presidenta municipal, Olivia Basilia Pérez Hernández, asistí a observar la presentación del informe de las mujeres que ocuparon los cargos en los comités DIF y de Salud en el periodo 2011-2012.

En Yavesía, en 1998, año en que entró en vigor la nueva normativa de autonomía condicionada, se reconoció por primera vez el nombramiento de las autoridades comunitarias. Los regímenes de ciudadanías se constituyen socialmente en función de estatutos relacionados con el parentesco, las relaciones de género, la pertenencia étnica, la edad y la clase social. El auge de los regímenes de ciudadanía brota de la producción de intereses comunes que benefician a la comunidad, es decir, de aquellos problemas que necesitan decisiones colectivas para mejorar las condiciones materiales o, en su caso, para resolver conflictos internos derivados de los límites territoriales, el agua, el bosque y las fiestas patronales.

A partir de la observación de la reunión de la Asamblea de Mujeres ——la cual se celebra dos veces al año[6]—— describo cómo surgen nuevos regímenes de ciudadanías. Cabe destacar que, cuando se llevaron a cabo reuniones en la Asamblea General Comunitaria y la Asamblea Comunal, había pocas mujeres. Según testimonia Rosa, esto se debe a que:

> En las asambleas de ciudadanas sí, pero en la asamblea de ciudadanos no. Hay mujeres a las que se les hace la invitación, pero la mayoría no va, porque va a llegar mi señor con hambre, ponemos muchos pretextos para ir. Hay personas que sí tienen intereses.
>
> Se dice ——entre chiste que—— si una mujer va a la asamblea de ciudadanos, al mismo tiempo sale la mujer y el hombre, y como la mujer es que la tiene que darle de comer, y dice, en vez de que esté la mujer en la casa haciendo los preparativos después de la junta [...] porque antes no se salía pues, las mujeres eran muy especiales para salir [...] antes era más cerrado todo" (Rosa, 2012)

Alrededor de sesenta mujeres acudieron al auditorio municipal. En el exterior del recinto, cerca de diez niños y niñas jugaban mientras sus madres o abuelas terminaban la asamblea. El ruido ocasionado por las intervenciones de

6 Primero, cuando nombran a las integrantes del comité de salud y el comité de política asistencial. Segundo, durante el informe de labores al finalizar su servicio.

las ciudadanas se veía interrumpido por las risas de los infantes. Ellos estaban distraídos con el juego de básquetbol. No faltaron los niños que interrumpían las filas de las mujeres, que esperan sentadas la rendición de cuentas de los Comités saliente. El ruido de los niños acompañaba las voces de las mujeres en la asamblea. La ceremonia de la asamblea inició con la presentación de las mujeres que desempeñaron el cargo durante el periodo 2011-2012. Como muestra de respeto hacia los presentes, las integrantes de la mesa directiva se pusieron de pie; y se dio paso a la lectura de las actividades, gestiones administrativas y gastos.

Durante la renovación de las integrantes de los Comités de las políticas asistencialistas y políticas de salud, una de las mujeres ahí presentes solicitó la palabra y expresó que no contaba con el tiempo para desempeñar el cargo que le habían nombrado. Sin terminar la intervención en la asamblea, se le negó rechazar al cargo que recientemente le habían nombrado, alegando que: "todas tienen la obligación de desempeñar los cargos".

Las principales intervenciones justificaron que "esos son los cargos que durante años se realizan para la comunidad, requiere entregar tiempo y empeño al servicio comunitario" (intervención 1, 2012). Otra mujer destacó la dificultad que entraña servir a la comunidad, ya que durante el desempeño de los cargos se combina con la responsabilidad asumida con el esposo y los hijos, pero lo más importante es que "tenemos un compromiso con la comunidad". Todas hablaban al mismo tiempo. Una mujer robusta y de pie, señaló: "Como ciudadana, sabemos cómo es. Aquí está la experiencia de las señoras de antes, que hasta problemas tenían con sus maridos […] Hay que terminar nuestros cargos […] Cuando mis hijos estaban pequeños, hice mi cargo con esfuerzo". A modo de cerrar el debate, una de las de mujeres afirmó que las personas nombradas tienen la responsabilidad de servir a la comunidad; "como es debido […] No es la primera persona que tiene uno o más hijos; al perdonar a una, no van a obedecer las demás […]. La ciudadana argumentó la "falta de tiempo" para rechazar el cargo en la asamblea. La mujer designada para el cargo es originaria de la Ciudad de México y se le reconoce como ciudadana por adopción debido a la relación parental que estableció con un nacido en la comunidad. Finalmente, aceptó el cargo. Al igual que sucede con los hombres, las mujeres que no pueden asumir un cargo, solicitan el apoyo de algún familiar para que las sustituya.

REGÍMENES DE CIUDADANÍAS MÚLTIPLES. ENTRE EL PODER DE SERVIR Y LA RESISTENCIA

Desde la antropología de la ciudadanía (De la Peña, 1995; Leyva, 2007), se planteó que el movimiento de los pueblos indígenas exigió el reconocimiento jurídico del derecho a la autonomía y la libre determinación, y que la reapropiación estratégica de la identidad étnica como campo de lucha fue fundamental. Sin embargo, como describimos a continuación, la *ciudadanía étnica*, como una categoría totalizadora pensada a partir de la construcción histórica de la etnicidad, excluye otras demandas populares específicas relacionadas con el género, la edad, los efectos del sistema de parentesco, la nacionalidad e incluso la migración. Aunque la etnicidad puede ser, en efecto, un campo estratégico de resistencia, en él se incorporan paralelamente nuevas reivindicaciones superpuestas en un momento económico neoliberal de extracción y coacción de las políticas públicas multiculturales.

En este sentido, coincido con Alejandro de la Cerda en problematizar la ciudadanía "a partir de cómo se construye el vínculo entre Estado y movimientos sociales en procesos locales y regionales situados históricamente" (Cerda; en Baronnet, Mora y Stahler: 116). Mi propuesta es ir más allá de esta concepción tradicional de *ciudadanía étnica* y transitar hacia regímenes de ciudadanía múltiple, para lo cual tomaré como técnica de observación y de descripción las diferentes manifestaciones sociales de las personas que intervienen en la vida política de Santa María Yavesía.

La socialización de la feminidad con el poder masculino permite, en términos prácticos, repensar las ciudadanías desde múltiples espacios de acción política. La Asamblea Comunitaria de Mujeres nos enseña que el diálogo, el conflicto y los acuerdos permiten construir ciudadanías desde abajo en relación con el servicio comunitario y transforman la percepción del significado de participación. El caso de la comunidad zapoteca nos muestra nuevas formas de nombrar las ciudadanías desde la multiplicidad del poder. La identidad estimula "posiciones múltiples y variables, que están disponibles en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetiva y discursivamente en la forma de una conciencia política" (De Laureti; en Cangiamo y DuBois, 1993: 10).

Podemos afirmar que la ciudadanía posee, por tanto, una identidad política fuerte. Esto se pone de manifiesto en la formación de la ciudadanía de las mujeres en diferentes espacios de acción social en la comunidad y en relación con el Estado capitalista. Con la expansión de la economía global se impone un pensamiento colonial, individualista y consumista. Teniendo en cuenta todos estos factores de

carácter global, me es posible ampliar la construcción de la ciudadanía en favor de la resistencia y la multiplicidad de dominaciones basadas en diferenciaciones de identidad de género, edad, etnicidad, clase social y sistema de parentesco: opresiones multidimensionales y verticales.

Las aportaciones de la antropología de la ciudadanía de Xóchiltl Leyva (2007) y Guillermo de la Peña (1995) sitúan estas tensiones en el escenario de la economía global y la configuración del Estado en su carácter pluricultural. La ciudadanía se redefinió mediante las acciones colectivas de los movimientos sociales populares para definir "las reglas de participación social y política étnica, es decir, la configuración de los espacios públicos" (De la Peña, 1995: 118; Leyva, 2007). Estos espacios públicos adquieren otro significado en los pueblos indígenas para repensar su relación históricamente desigual con el Estado colonial e iniciar un proceso de descolonización radical, que fue producto del trauma colonial y del vacío económico para garantizar la aplicación de la ciudadanía liberal.

La experiencia de las mujeres en la lucha por conquistar el sufragio universal ha permitido una lenta pero constante participación en el escenario de lo político e institucional. La ciudadanía de la mujer es un testimonio de prácticas sociales feminizadas condicionadas por las normas del poder jurídico patriarcal. Aparecen representadas en el discurso del pluralismo jurídico. Su existencia es producto de las alianzas con las feministas reformistas. En el marco de la comunidad de origen zapoteca se crea una ciudadanía femenina apelando al derecho igualitario fabricado por el Estado moderno y reivindicado en los espacios institucionales como poder civil.

En 1998 se creó la organización "Fuerza de Mujeres", que agrupó a 25 mujeres. Empezaron a trabajar en la siembra de hortalizas para su posterior comercialización. En el año 2000 trabajaron en tres proyectos de caja de ahorro y producción de pan. De 2006 a 2008 el grupo de mujeres gestionó cinco invernaderos rústicos para la cosecha de verduras con el apoyo asistencial del Estado a través de la Fundación Comunitaria Oaxaca. Esta forma de integración en la economía global por parte del Estado refuerza la hipótesis de la inexistencia de los derechos económicos en las zonas rurales. De hecho, estos programas sociales de carácter federal muchas veces operan para enaltecer las redes clientelares y de "compadrazgos" para reproducir las relaciones de poder entre el Estado-capital y los pueblos indígenas. Estas observaciones se sustentan en el trabajo de Morna Macleod (2011), quien explica que los programas federales en zonas rurales refuerzan el "virtual mecanismo de control social, causando además significativos gastos económicos teniendo en cuenta la pobreza material en que viven las grandes mayorías" (Macleod, 2011: 8).

Cuando abordamos la ciudadanía neoliberal nos referimos a la integración económica de la comunidad de origen zapoteca en las normas del pluralismo jurídico-electoral. Se trata de un testimonio ciudadano vinculado al modelo capitalista. El conjunto de derechos políticos, económicos y sociales se establece como un contrato cultural con la comunidad política institucional. El sistema de partidos políticos actúa como controlador, regulador y condicionante de las normas jurídicas que dotan de contenido a la autonomía indígena.

Esta ciudadanía neoliberal nace del discurso de la igualdad de derechos ciudadanos del Estado y el capital, que impone obligaciones y deberes a cambio del derecho de acceso simbólico al voto para elegir diputados, senadores, gobernadores y presidentes de la república. Esta ciudadanía neoliberal se basa en la disputa por el poder institucional a un margen local/comunitario en el que se trazan relaciones clientelares, compadrazgos políticos y formas de cooptación económica con actores externos (sistema de partidos político-empresa-ONG) para formar una red de ciudadanía corporativa autoritaria. En el terreno comunitario, esta ciudadanía neoliberal se metamorfosea en ciudadanía autoritaria, corporativa, clientelar y corrupta. Los partidos políticos coexisten permanentemente en el imaginario de la población, lo que dibuja un mapa diferenciador a la hora de elegir representantes políticos. El acceso a recursos económicos federales es una de las características de esta ciudadanía corporativa neoliberal, ya que pone en evidencia las estrategias esencialistas institucionales para hacer efectivo el derecho colectivo de los pueblos indígenas. Los ramos federales 28 y 33 de la Ley de Egresos son los presupuestos municipales que condicionan la autonomía indígena.

Por su parte, la ciudadanía étnica es herencia de las reivindicaciones socioculturales de los pueblos indígenas en articulación con movimientos sociales globales de lo más diversos. Una de las características de esta práctica ciudadana es su vertiente cultural en lo referente al significado de la autonomía y la libre determinación. Bajo el argumento de la revaloración de la identidad étnica, este tipo de ciudadanía colectiva da lugar a la creación de normas internas, también conocidas como estatutos comunales. Gracias a ella, los habitantes comenzaron a recrear su identidad. Por ejemplo, recuperando piezas arqueológicas para fundar un museo comunitario y poniendo en marcha políticas educativas para enseñar el zapoteco en la escuela. Se produce una revaloración y "consciencia" por parte de los habitantes para reconsiderar la comunidad y su permanencia en ella. Mientras tanto, el flujo migratorio produce otros imaginarios culturales que no necesariamente están arraigados a la pertenencia al territorio autónomo.

Frente a los testimonios de las ciudadanías de la mujer, ante la ciudadanía neoliberal corporativa y étnica, me surgen las siguientes interrogantes: ¿qué características adquiere el Estado limitado cuando pierde el control en la gestión de las identidades políticas frente al desplazamiento de la movilidad del capital y las migraciones de las mujeres y pueblos indígenas? ¿la ciudadanía por adopción y la ciudadanía transcomunal representan socialmente, y no jurídicamente, la ruptura encarnada del discurso igualitario impuesto por el contrato entre el Estado, el capital y los sujetos colonizados? La ciudadanía transcomunal apela a una autonomía transnacional derivada de las migraciones económicas. Esta ciudadanía se acuerda entre el ciudadano que habita en la zona urbana y mantiene una relación de servicio y compromiso con la comunidad. No sólo se limita al espacio nacional, sino que también incluye el espacio internacional. Las visitas de los migrantes realizadas en las fiestas patronales se aprovechan para reunirse con las autoridades municipales. De este modo, conocen las necesidades de la comunidad y contribuyen económicamente a la mejora de la infraestructura. Asimismo, se les puede observar asistiendo a la Asamblea General Comunitaria para renovar la autoridad municipal o a la Asamblea Comunal. Así es como se construye la ciudadanía transcomunal: en una relación afectiva-comunal, en la que intervienen socialmente la familia, el territorio y el servicio comunitario. Durante la administración de Olivia, al menos cinco personas tuvieron que regresar a la comunidad para desempeñar su cargo: ¡son los usos y costumbres!

Cuando los habitantes migran a la ciudad, buscan a sus "paisanos" para organizarse y fundar agrupaciones civiles que gestionen proyectos productivos en beneficio de la comunidad. Por ejemplo, los habitantes de la comunidad radicados en la Ciudad de México integraron una organización de 50 personas para coordinar actividades culturales y políticas con las que recaudar fondos económicos que donan para mejorar de la infraestructura comunal: una práctica transcomunal de servicio a la comunidad. La ciudadanía transcomunal redefine la noción de ciudadanía étnica o la liberal, ya que no está reconocida legalmente. Para los inmigrantes con doble nacionalidad que viven en Estados Unidos, el sentido de pertenencia no sólo se basa en normas jurídicas, sino también en la relación afectiva con la comunidad de origen.

Las migraciones y la movilidad del capital transforman las relaciones parentales, ya que se incorporan nuevos sujetos a la familia comunal. A esta forma de relacionarse con la comunidad yo le llamo ciudadanía por adopción. Una mujer originaria del Distrito Federal, una mujer de origen guatemalteco y los maestros de la escuela primaria representan esta nueva dinámica de pertenencia

construida a partir de otras formas de vinculación afectiva-comunal. El matrimonio es la institución civil que da lugar a esta práctica ciudadana por adopción. La sociabilidad de quienes se casan con personas originarias de la comunidad es importante porque les permiten ser reconocidos en los eventos organizados en la comunidad: fiestas patronales, fiestas familiares y eventos cívicos. Las personas ajenas a la comunidad se ven en la obligación de aprender a respetar las normas culturales internas, así como a la organización política. Aprenden los ritos y ceremonias en comunidad. Acompañados por el esposo o esposa, descubren la convivencia de la vida comunitaria. La ciudadanía por adopción tiene como punto de partida rituales políticos que obligan a la socialización. El matrimonio y la familia son las instituciones a través de las cuales se inicia en esta ritualidad social con el fin de construir un reconocimiento comunitario.

En resumen, el concepto de ciudadanías múltiples cuestiona y contradice la mirada eurocéntrica y nacionalista de la ciudadanía igualitaria. Al mismo tiempo, amplía el marco de análisis en torno a la ciudadanía étnica al incorporar las voces de otros sujetos que reivindican sus derechos dentro de la comunidad transnacional, sin que esto suponga necesariamente romper con las prácticas normativas de origen. Estas nuevas formas de producir identidades en articulación con las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia contribuyen y enriquecen el debate sobre el proceso histórico y cultural de la pertenencia, el sentido social y jurídico del reconocimiento, el igualitarismo reformista y la democracia neoliberal corporativa.

La resistencia entra en conflicto cuando el Estado justifica su intervención mediante el orden jurídico y no sabe coexistir con estas otras prácticas ciudadanas basadas en valores sociales de afecto y cuidados en la familia comunal. En estas tensiones sociojurídicas, los espacios descoloniales, los desplazamientos de los sujetos en las zonas fronterizas, las estrategias del Estado y las viejas prácticas de cooptación del capital a través de la mercantilización de las identidades políticas se sitúan finalmente la ciudadanía flexible. Con las ciudadanías flexibles se crean autonomías transnacionales al margen del discurso del pluralismo jurídico del Estado pluricultural.

OLIVIA BASILIA PÉREZ HERNÁNDEZ: "No vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar"

Por primera vez en la historia política de la comunidad de origen zapoteca de Santa María Yavesía, Olivia Basilia Pérez Hernández ha sido nombrada presidenta municipal, al mismo tiempo que designan a tres hombres residentes en la ciudad de Oaxaca y la Ciudad de México, quienes han regresado para ocupar su cargo en las estructuras internas que sostienen la reproducción de la vida política comunal. La historia de vida de Olivia me permitió poner en práctica los tres momentos históricos en los que se aplicaron políticas públicas indigenistas, así como los efectos de la migración, los límites de las ciudadanías, las transformaciones subjetivas y los conflictos en el retorno a la comunidad de origen. Finalmente, el testimonio da cuenta de los desafíos de las políticas públicas multiculturales a la hora de conciliar los derechos individuales y los derechos colectivos del sistema normativo indígena a partir del ejercicio del poder de servir de una mujer de origen zapoteca.

Así, el relato de Olivia confirma la existencia de los nuevos regímenes de ciudadanías múltiples gracias a su pasado de integración educativa —tanto en espacios rurales como urbanos— a la reapropiación de los saberes liberales, la reivindicación de su identidad étnica y el reconocimiento del trabajo de las mujeres en los espacios de decisión durante el periodo que ejerció como presidenta. Su pensamiento encarna los actos de discriminación de las instituciones y el racismo ideológico en el momento de "forjarse la patria" en nombre de la invención de la "mexicanidad". La trayectoria profesional de Olivia Basilia Pérez Hernández reúne las características de los valores sociales de afectividad y de políticas de solidaridad que permitieron el auge de la producción de Grandes Mujeres en el México profundo.

DE "TRABAJADORA DOMÉSTICA" A ENFERMERA

Olivia nació en Santa María Yavesía. Hija de padres campesinos zapotecas, aprendió español en la escuela primaria de la comunidad. Pertenece a la generación de mujeres que fueron integradas en el proyecto político del Estado-nacional a través de las acciones institucionales del indigenismo. Las políticas indigenistas

se implantaron en la educación republicana a través de la violencia entre 1934-1940. En el caso de Olivia relata que el mandato era quitar "el zapoteco a golpes" (Olivia, 2012).

Para los docentes practicar el zapoteco en la vida cotidiana simbolizaba relacionarlo con el "salvajismo" y la "delincuencia". Dicho discurso se utilizó precisamente para reforzar las políticas indigenistas, y así, crear una comunidad imaginada de pertenencia a la nación. Antes de asistir a la escuela, Olivia señalaba que hablaba zapoteco con su madre y su tía. Sin embargo, al ingresar a clases, recuerda, el zapoteca ya no era un idioma empleado como medio de comunicación ni de enseñanza. El único espacio social donde aprendió y reproducía el idioma era con la familia:

> Mi mamá hablaba con una tía. Ellas sí hablaban zapoteco, entonces escuchaba porque tampoco lo hablaban conmigo; mi mamá sí lo hablaba, pero yo no le contestaba en zapoteco. Y con mi papá no hablaba zapoteco, a veces de repente. Con mi tía hablaba más y con mi mamá zapoteco (diciembre, 2011).

Una vez que terminó la educación básica, Olivia migró a la Ciudad de México a los 11 años de edad para comenzar la secundaria. Durante su estancia en la ciudad, afirma, "había momentos en que sentía regresarme" (Olivia, 2012). Esto se debe a las condiciones materiales de la vida de una mujer rural en espacios urbanos, donde el estigma y la desigualdad dificultaba la cobertura de los gastos de acceso a la escuela y el alojamiento. Por ello, encontró en el trabajo doméstico un medio de subsistencia:

> Lo primero que hice fue de sirvienta, y vieron la actitud de que a mí me gusta esto; rápido me dijeron los patrones, pues te quedas, pero no sabían que al mismo tiempo quería estudiar" (diciembre, 2012).

Muchas mujeres de origen indígena, como es el caso de Olivia, tienen dificultades para encontrar trabajo fuera del servicio doméstico debido al estigma étnico. Por eso, sus vivencias migratorias implican transformaciones personales que amplían su "conciencia" de ser mujer. Cristina Oehmichem (en Bonfil y Martínez, 2003) describe, en un trabajo etnográfico en la Ciudad de México, las experiencias de mujeres mazahuas y señala que, en los espacios urbanos, lo indígena:

> Es el resultado de una lucha simbólica que se define por la relación entre los que son miembros de los grupos étnicos y aquellos que los perciben por fuera [...] los migrantes indígenas se encuentran sujetos a procesos de redefinición de sus identidades étnicas (Oehmichem, en Bonfil y Martínez, 2003).

En estas experiencias migratorias, las mujeres de orígenes indígenas exploran estrategias para evitar ser víctimas de discriminación, racismo y clasismo. Además, se reafirma el sexismo como ideología en el momento en que se distribuye la división del trabajo entre las mujeres indígenas en el marco del proceso "civilizatorio" En su investigación en La Paz (Bolivia), Patricia Cottle y Beatriz Ruiz destacan que las mujeres indígenas que trabajan en el espacio doméstico refuerzan su identidad sociosexual en el ámbito privado. Sin embargo, en los hombres, el proceso "civilizatorio" se expresa en el servicio militar, lo que enaltece así la cultura dominante (Cottle y Ruiz, 1993; en Cabezas, 2004).

Estos códigos civilizatorios atravesaron el pensamiento y el cuerpo de Olivia cuando comenzó a trabajar como empleada doméstica en la Ciudad de México. Por fortuna, estos códigos civilizatorios fueron reapropiados para que pudiera continuar sus estudios técnicos. Gracias a un sacerdote que hizo de aliado en la Ciudad de México, se matriculó en la escuela de enfermería con el propósito de "ayudar a las personas". Siete años después de instalarse en la Ciudad de México, Olivia culminó sus estudios, regresó a la Ciudad de Oaxaca y comenzó a trabajar como enfermera en el Hospital Civil Dr. Aurelio Valdivieso.

MEDIADORES INTERCULTURALES EN COMUNIDADES INDÍGENAS

Durante el retorno al estado de Oaxaca y su incorporación en el hospital de la ciudad, Olivia comenzó a identificar las diferentes prácticas discriminatorias y racistas contra las personas originarias de zonas rurales. Esta situación la llevó a identificarse con ellas, principalmente con los campesinos sin recursos económicos para acceder a una mejor atención sanitaria:

> Me vine a Oaxaca porque sabía que tenía que irme a un hospital, aunque me decían quédate en la Ciudad de México, pero en Oaxaca lo que necesitaba era trabajar, pero en un pueblo, no quiero trabajar en la ciudad (diciembre, 2011).

Fue así que después de una temporada en el hospital, Olivia solicitó su translado al Centro de Salud de San Juan Bautista Cuicatlán[7] (pueblo de cantores o gente que canta), en la región de la Cañada, una región en donde habitan mazatecos, chinantecos, mixtecos y zapotecos. Estos centros rurales carecen de medicamentos e infraestructura. El índice de mortalidad infantil es de 9.8%, uno de los más altos del país. Las infecciones respiratorias, diarreicas y la desnutrición son las principales causas de mortalidad en la población joven (Lizama, en Barabas y Bartolomé, 1999).

De acuerdo con el Instituto Nacional Indigenista (INI), en coordinación con la Secretaría de Salud, se incorporó la medicina alopática en los Centros de Salud de las zonas rurales. En la década de 1980 los promotores de salud eran los principales mediadores interculturales que promovieron esta nueva modalidad comercial de sanación. La intervención del Estado, a través de la gestión de los Centros Coordinadores Indigenistas Regionales, dependientes del INI, se dedicó a promover la "aculturación inducida" en los pueblos indígenas (Aguirre, 1992).

William Holland (1963: 223 en Forbis, 211: 371-403) describe al promotor médico como el mediador intercultural que pone en contacto a pacientes indígenas y médicos del INI, "pues es cargo de los primeros interpretar los conceptos de un sistema cultural en los de otro" (Holland; 1963: 223 en Forbis, 211: 371-403). Entonces, el rol de Olivia representó socialmente a la mediadora intercultural con la aplicación de políticas indigenistas en los centros de salud de estas zonas con alta presencia indígena. A partir de esa época se empezaron a crear y desvalorizar las prácticas medicinales "tradicionales", que fueron sustituidas por la medicina alópata. Mientras que la medicina de las comunidades era descalificada por el discurso de la modernidad como "atrasada" y "brujería", la medicina alópata fue ganando terreno en los espacios de comercialización. De hecho, la crisis de 1982 en México reforzó la capitalización de la medicina alópata y generó dependencia económica de los pueblos originarios en beneficio de las grandes multinacionales farmacéuticas.

7 La región cuicateca abarca 650 kilómetros cuadrados y la forman los municipios de: San Juan Bautista Cuicatlán (donde habitan mixtecos, cuicatecos y mestizos), San Juan Tepeuxila, Santos Reyes Pápalos, Santa María Pápalo, Concepción Pápalo, San Francisco Chamulapa, Santa María Tlalixtac, San Pedro Teutila (comunidad limítrofe con mazatecos) y San Pedro Teotilaltlán (limítrofe con chinantecos).

Durante los ocho años que trabajó Olivia en el Centro de Salud de Cuicatlán se dedicó a organizar a las mujeres, ofreciéndoles talleres sobre higiene, nutrición y llevando a cabo campañas contra el consumo de alcohol:

> Con las comunidades me encantaba trabajar, ayudarlos poco a poco a ir resolviendo el aspecto de la salud. Iba a una casa, y notaba que una señora no conocía nada sobre higiene, no conocía nada sobre alimentación, y poco a poco diciéndole: mire, esto se hace así. Ya cuando veíamos los cambios la señora tenía sembrado algo, ya tenía acomodado su casa, ya tenía sus hijitos limpios. La pobreza, hay partes en las que la vi. Llegaban gentes de otras comunidades, pues no tenían terreno. En las comunidades donde trabajé encontré mucho alcoholismo (diciembre 2011).

Después de trabajar en Cuicatlán, Olivia, solicitó su traslado a Guelatao de Juárez, situada en la Sierra Norte. A una hora y media de su comunidad de origen. Cuando se instaló, "trabajé con los maestros y las autoridades municipales". Gracias a estas conversaciones con los habitantes de Santa María Yavesía, supo de la discriminación de los médicos hacia los pacientes de la comunidad: "Hubo incluso—dice Olivia— un presidente que me decía, ¡vente! Échanos la mano porque esto de la salud va mal" (Olivia, 2011).

La situación de discriminación fue lo que inspiró a Olivia regresar a la comunidad de origen, a lo que se sumaron otros conflictos relacionados con los limítrofes y la extracción de los recursos naturales. Después de ausentarse 23 años, a finales de la década de 1980, Olivia regresó a la comunidad. El objetivo de este retorno era mejorar las condiciones sociales y existenciales del "pueblo", pero no era consciente de los desafíos que implicaba reincorporarse a la vida política comunal.

DIAGNOSTICAR LA COMUNIDAD

Las condiciones materiales del Centro de Salud no eran favorables. Olivia planteó un diagnóstico de salud para conocer las deficiencias de este sector. Para ello, organizó a las mujeres: "porque de un día a otro no se hacen las cosas, porque en lo que va uno concientizando a la gente, se lleva tiempo (Olivia, diciembre 2012). Su estatus profesional como enfermera fue muy importante para ganar el reconocimiento social en la comunidad. El resultado no se hizo esperar, ya que las carencias materiales y las desigualdades económicas-estructurales reflejaban la

ausencia del Estado en lo que respecta al derecho a la salud y la educación. Ante esta situación, las mujeres se organizaron y Olivia puso en marcha una campaña comunitaria para luchar contra la desnutrición, el alcoholismo y la desigualdad económica estructural:

> En todas las comunidades se hacía el "Estudio de la Comunidad", ahora denominado "Diagnóstico de la Comunidad". En ese estudio decían: hay desnutrición, hay alcoholismo, hay pobreza, pero nada movían por ver en la situación en la que estaban las zonas rurales. Respecto al rubro de salud. el diagnóstico arrojó que había problemas de alcoholismo, pero no están haciendo al respecto; hay desnutrición, ¿qué estamos haciendo? y bueno eso de la pobreza no lo podemos quitar, pero sí podemos implementar alguna medida de trabajo; también en proyectos, en algo que se realice en pequeño porque no tenemos recursos, pero tratar de inculcar a la gente la cultura de prevención, porque a veces dice uno: están comiendo mal, pero no le estamos diciendo cómo deberían comer. Debemos comer carne, leche, huevo, eso es comer bien (Olivia, diciembre 2011).

Inicialmente, el proyecto consistió en mapear las condiciones de salud de la comunidad, lo que permitió registrar el número de niños con problemas de desnutrición, mujeres embarazadas, el grado de consumo de alcohol y la disposición de los habitantes para organizarse y participar en la mejora de las condiciones sociales de la comunidad. Para Olivia, el proceso no resultó fácil y, las mujeres se enfrentaron a la falta de presupuesto: "no había gente, no había disponibilidad" recuerda Olivia. Por su parte, las autoridades municipales se mostraron reticentes a estas iniciativas de las mujeres:

> Les decía a las autoridades municipales que iban a concluir su periodo las del comité de salud, necesitamos que se nombren a otras. –Nos respondían las nuevas autoridades- para qué no tiene caso; como las otras no hicieron nada. Después de unos meses se nombró al comité y empezamos a trabajar con el comité.

La presidencia municipal y los cargos civiles estaban en manos de los hombres, lo que dificultó la participación la mejora de la infraestructura y la salud comunitaria. En primer lugar, como explica Olivia (2012), las integrantes de los comités de salud estaban desorganizadas y no se reconocía el valor social de su

trabajo. El servicio que desempeñaban las mujeres se reducía a cargos asignados según su situación de género, pero, gracias a Olivia, esto fue transformándose:

> Era lo que ellas querían hacer, más no tenían un rol de trabajo. El aseo en todas las casas, cada mes. Todas, nos dividíamos [...] un barrio, yo otro barrio, y ya anunciábamos un día antes: ¡Se va a pasar a ver el aseo general de las viviendas!; solicitábamos el apoyo de la autoridad y luego llegaron un grupo de maestros de la misión cultural, que eran 20 maestros y nos íbamos" (diciembre 2011).

La Secretaría de Educación puso en marcha el programa "Misiones Culturales", destinados a comunidades rurales. El discurso de reforzar la modernización de las comunidades se expresó en proyectos agrícolas, nuevas industrias locales y mejoras en materia de salud. Estos programas se adaptaron a la organización de la comunidad para impulsar la participación política de las mujeres. Empezaron con una campaña de reciclaje y crearon un centro de acopio. En la organización de las mujeres participaron los maestros. Olivia participó para que las mujeres fueran tratadas "lo mejor que se pueda porque son un apoyo grande para nosotros, para nuestras actividades, porque sin ellas no podemos estar acá y estar afuera" (diciembre 2011). Así, Olivia se fue ganando la confianza de las mujeres y el de los miembros de la comunidad. Ella empezó a gestionar proyectos productivos para beneficiar a las mujeres, como talleres de costura, de repostería y siembra de hortalizas. Todo ello con fin de impulsar la economía local.

MUJERES EN LA LUCHA CONTRA DE LOS EFECTOS DEL ALCOHOL

Los resultados del diagnóstico comunitario realizado por el personal médico y de enfermería del Centro de Salud revelaron que el 80% de la mortalidad en personas mayores de 30 años se relacionaba directa o indirectamente con el consumo dependiente de alcohol. En este contexto, se solicitó el apoyo de los migrantes para fundar en 1997 el primer espacio condicionado para Alcohólicos Anónimos. Dicha propuesta no fue bien recibida por los hombres. Principalmente porque se inició una campaña de control del alcohol que consistió en instalar vigilancia en la entrada de la comunidad e informar en las tiendas reducir la comercialización del líquido. Las mujeres, por su parte, crearon tableros para difundir una cam-

paña contra el consumo de alcohol. Esta campaña también informaba sobre la importancia de los cuidados de una alimentación saludable y la separación de la basura. El "chisme" es un medio malintencionado que circula en las comunidades para desvalorizar, descalificar y deslegitimar el discurso del "Otro":

> Al principio dice que le decían: "¡esa vieja, qué se anda metiendo!, ¡qué no tiene trabajo, ni esposo por eso se está metiendo en lo que no debe!
>
> Empezamos a convocar la organización del grupo de alcohólicos anónimos, quienes nos dijeron al grupo de mujeres que lo que estábamos haciendo estaba mal, porque donde quiera consiguen el alcohol y las venden a escondidas. Lo que está haciendo usted, es ganándose enemistad con esa gente y no lo van a lograr (enero 2012).

A pesar de la resistencia masculina a estas campañas internas, los resultados a nivel estatal obtuvieron el reconocimiento institucional. De hecho, las acciones de las mujeres lideradas por Olivia comenzaron a recibir respuestas de rechazo por parte de la comunidad masculina, y pronto surgieron conflictos sociales, por lo que Olivia se vio obligada a salir de la comunidad temporalmente.

> En el 2001 me fui a la Ciudad de Oaxaca porque, entró un comité que ponía obstáculos para desarrollar nuestro trabajo como lo veníamos elaborando con todos los comités. Sin embargo, ellas se oponían a trabajar (enero 2012).

Después de estos conflictos sociales y tras abandonar la comunidad durante un año y medio, Olivia regresa para ocupar el cargo de vocal en el Comité de Salud. Posteriormente, es nombrada Presidenta Municipal.

EL NOMBRAMIENTO

En 2003, Olivia se reincorporó a las actividades comunitarias de Yavesía. Desempeñó el cargo de vocal en el comité de salud. Posteriormente se jubiló y asumió el cargo de Presidenta DIF. Finalmente, la Asamblea General Comunitaria la nombró presidenta municipal, pero a unos meses después de asumir el cargo apareció el conflicto limítrofe en la comunidad. Se trata de un tema de interés común. Durante su participación en la Asamblea General Comunitaria, Olivia insistió en

retomar el problema de los limítrofes territoriales. Según ella, los hombres no le dieron la palabra. Buscó el apoyo de las mujeres. Su estrategia fue ir de dialogar con los ciudadanos y generar confianza.

En octubre de 2010 se reunieron en la Asamblea y se notó la participación mayoritaria de los hombres. Los residentes de la ciudad que asistieron al nombramiento. El resultado de la asamblea fue el nombramiento de habitantes residentes en el Distrito Federal y otro comunero de la ciudad de Oaxaca, quienes se vieron obligados a regresar y ejercer su cargo. Además, por primera vez, una mujer ocupó el cargo de regidora de Educación, sin ser originaria de la comunidad. La asamblea de 2010 fue histórica porque redefinió los regímenes de ciudadanía, identidad y pertenencia derivados de la migración, la educación y la violencia. Todos reunidos en el desempeño de sus cargos reafirman mi definición de ciudadanía múltiple.

Su nombramiento como presidenta municipal tomó a Olivia por sorpresa:

> Es una oportunidad que no me lo esperaba, a pesar de los problemas que hemos tenido y no me quiero ir con esos problemas; que ser presidenta municipal es una oportunidad que se nos presentan, uno para apoyar a la gente y otro para saber sacarlos. El trabajo de organización con las mujeres, la disciplina, el respeto, la humildad y la convivencia con todos a pesar de que son puros hombres yo los saludo, los abrazo con mucho respeto (febrero 2012)

La concepción de estos valores sociales destaca en la producción de Grandes Mujeres y que Olivia Basilia Pérez Hernández encarna en el momento histórico de ser reconocida a través de su nombramiento como autoridad comunitaria.

EL TERRITORIO EN DISPUTA

El territorio tiene un valor político, social, cultural, económico y religioso para la comunidad de pertenencia relacionado con la formación de las ciudadanías. La máxima expresión del territorio es el sentido político-electoral de lo comunal, es decir una forma de organización y administración propia de los recursos naturales. La comunidad es persistente en exigir la autonomía territorial como principal espacio jurídico y social de conflicto entre comunidades. En el 2006, la plaga denominada gorgojo descortezadores contaminó aproximadamente doscientas hectáreas del territorio, por lo que los habitantes se vieron obligados a talar parte

del bosque. En mayo de 2011, sin previa autorización, los taladores de árboles amenazaron con cortar las zonas montañosas que corresponden a la comunidad, lo que motivó la movilización de los comuneros y comuneras.

En ese momento, Olivia era la presidenta de Yavesía:

> Cuando hubo el problema forestal estaban todos los del pueblo vecino y los de Yavesía. Eran cerca de 200 hombres y yo estaba sola en el bosque. Estaba ahí tirándoles tasajos para que se asaran [...] no pensaba en lo sola que estaba, ¡de ninguna manera!, ¡todos iguales!; y en ese problema fui sola porque aquí todos los demás puros hombres ninguna mujer (enero 2011).

Después de que Olivia pasara la primera noche en el bosque, protegiendo las reservas naturales en compañía de los hombres, colocaron cadenas para obstruir el paso de los vehículos. Cinco mujeres se unieron a ella:

> Diciendo si también va la presidenta también nosotras. No es el problema de la comunidad, sino estábamos en apoyo a ellos. Pero yo sí me siento con el compromiso porque estoy exponiendo a los ciudadanos. Ese es un ciudadano de mi comunidad [...] entonces tengo que estar ahí para vigilar para saber qué es lo que están haciendo (enero 211).

El conflicto por la gestión de los recursos naturales afectó a la vida interna de la comunidad. Se convocaron la renovación de autoridades municipales, lo que provocó un aumento de las tensiones internas en la comunidad. Olivia negoció con el entonces representante comunal de aquel entonces para dimitir. No fue fácil, me explicó: "¿Cómo una mujer va a sacar a un hombre de su puesto?". Finalmente, lograron cambiar a la autoridad municipal, decisión que le granjeó "enemigos" en la comunidad. Este hecho marcaría el servicio de Olivia a lo largo de su administración como presidenta municipal.

EL PERFIL DEL TROPIEZO SOCIAL Y JURÍDICO. CIUDADANÍAS MÚLTIPLES EN CONFLICTO

A unos meses de asumir el cargo, Olivia, se registraron los primeros conflictos con las autoridades nombradas para desempeñarlo. El regidor de Salud insultó a las autoridades de la Presidencia Municipal bajo los efectos del alcohol el 16 de

septiembre y utilizando el aparato de sonido.[8] Los topiles lo encarcelaron. Las autoridades convocaron una asamblea extraordinaria con los habitantes para abordar el caso del regidor de salud. El problema no terminó en la Asamblea, sino que derivó en una disputa jurídica. El regidor de salud demandó a la Presidenta Municipal y a dos de sus regidores por la violación de sus derechos individuales ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

Este caso es idóneo para el análisis de la antropología jurídica, ya que genera preguntas recurrentes que se responden con la etnografía y los testimonios hasta ahora desarrollados en este libro: ¿cómo resolver un problema que es recurrente en el pluralismo jurídico donde coexisten derechos colectivos y derechos individuales? ¿cómo solucionar esta inconformidad en términos jurídicos y sociales? ¿se le da prioridad a la justicia indígena o a la justicia del republicanismo liberal? En términos generales, la literatura de la antropología jurídica aborda casos en los que las mujeres son las víctimas de los derechos colectivos de los sistemas normativos. En este caso, es el hombre quien demanda a la mujer como máxima autoridad para impartir la justicia indígena

De acuerdo a los testimonios, cuando un ciudadano accede a un cargo debe tomar distancia de su estatus socioprofesional. Si bien dicho estatus significa un reconocimiento social, coinciden en señalar que existen valores como el respeto para ejercer un cargo: "Aquí una de las cosas importantes que hay en la comunidad, es que se olvida toda persona que está sirviendo de la profesión que tenga, porque aquí es un ciudadano común y corriente, y que tiene obligaciones" (testimonio 1).

El servicio del regidor consiste en coordinarse con las integrantes del comité de salud para promover el reciclaje, supervisar el alumbrado público y conocer las necesidades de los médicos del centro de salud. Estas normas no están escritas, sino que son acuerdos orales prescritos socialmente establecidos entre las/os comuneros/as. El mencionado regidor; "no quería cumplir con sus obligaciones e inclusive, quemó un reglamento interno de las obligaciones del horario de trabajo. Entonces, lo firmó y no los quería cumplir", expresaron los testimonios. En las comunidades regidas por el sistema normativo indígena, según refirieron, "no se cuenta la profesión que tengas sino el cargo que estás desempeñando, y tal cual

8 La versión descriptiva del presente relato se elaboró de las diferentes versiones orales que los habitantes de la comunidad me compartieron. Retomo el presente ejemplo para identificar los límites del derecho individual y el derecho colectivo en la formación de ciudadanías múltiples.

lo tiene que desempeñar". Así se comprende la justicia indígena.

La interpretación es que, en este caso de conflictos jurídicos, se observan relaciones simbólicas de poder por razones de género; es decir, el hecho de que ella represente a un sujeto subalterno en los espacios socioprofesionales ──enfermera── y él a un médico, pero que, en el contexto de los nombramientos de la comunidad, estas representaciones socioprofesionales se subvierten: ella es la autoridad de poder ──enfermera── ante un estatus de subalternidad –el doctor-. Según, testimonia Olivia, la actitud de los hombres era que "las mujeres, contra su orgullo, o sea, cómo es posible que una mujer le haya ganado la presidencia municipal. Ahora dirá el ex-regidor, el poco tiempo que le queda tengo que buscar la forma de distraerlos" (febrero 2012). La denuncia jurídica en su contra Olivia ocupó mucho tiempo durante su administración en la presidencia municipal. Dice ella: "tiempo y dinero es lo que nos quita los problemas que nos produjo el ex-regidor. En el aspecto emocional, que me hablen mis paisanos, me llaman de Chicago, hablaron de Los Ángeles, de Oaxaca, México".

A MODO DE EPÍLOGO: "NO VINE A LA COMUNIDAD PARA SENTARME, TENGO GANAS DE TRABAJAR"

Conocí a Olivia en plena celebración de la fiesta de la Asunción en noviembre de 2021. Detrás del escritorio que había ocupado a lo largo de año y medio, me habló de la zona arqueológica situada a dos horas y media de la comunidad. Para ella, esos vestigios representan a sus ancestros. Me acompañó a una sala de exposiciones improvisada que había organizado hombres y mujeres de la comunidad organizaron en las instalaciones de la biblioteca municipal. En ella se representa, a través de fotografías, el proceso histórico de la construcción de la comunidad. La vida de Olivia se podría resumir de la siguiente manera: reintegración a la vida política de la comunidad. La experiencia migratoria en la Ciudad de México, el viaje de retorno a Oaxaca, trabajar en la región de la Cañada, tomar la iniciativa de organizar a las mujeres de su comunidad, gestionar proyectos productivos, recibir un reconocimiento social por el servicio que desempeñó y ser nombrada de presidenta municipal. Todo ello, además del conflicto territorial y el tropiezo jurídico.

Su historia de vida está marcada por su trayectoria profesional: "Si en las otras comunidades que no son las mías lo hice, ¿por qué acá no lo voy a hacer?;

porque sí tengo ganas de trabajar". En una primera conversación, me expresó que tiene una mirada de las personas de su comunidad como sujetos "nobles, honrados, tenemos dignidad, y por dignidad no expondría a mi gente" (febrero 2012). Durante su gestión como presidencia municipal, Olivia revalorizó la cultura zapoteca y puso en marcha programas comunitarios para recuperar el idioma y la recreación de la identidad a través de la vinculación de la comunidad con la zona arqueológica. El plan municipal señala que se comenzó a construir el Museo Comunitario. Además, se promovió el ecoturismo para aprovechar los recursos naturales. Todas estas iniciativas surgen por el interés de "recuperar la lengua materna, recuperar el respeto, toda la convivencia que había en nuestra comunidad antes" (febrero 2012).

Después de la entrada en vigor de las políticas públicas multiculturales en el Estado de Oaxaca, se inició la promoción de programas gobernamentales que hacen uso político del pasado para reafirmar el 'ser indígena' en el presentismo. A partir de 1990, las políticas públicas multiculturales entraron en una nueva fase neoindigenista, y las acciones institucionales afirmativas de la identidad indígena desempeñaron un papel clave para hacer del pasado un mecanismo de esencialización ante la liberación económica, que, en el caso de Yavesía, derivó en migración. Por eso, las iniciativas de Olivia respecto a la revaloración de la identidad zapoteca forman parte de este discurso de políticas de identidad del multiculturalismo en Oaxaca en la era neoliberal, es decir, posicionarse estratégicamente como 'indígenas' para percibir mayores ingresos en el presupuesto económico destinado a las zonas rurales.

> [...] También el gobierno necesita presentar a sus comunidades indígenas, le van a dar más recursos. Entonces esa es la bandera que hay. Hay que presentar nuestros grupos indígenas. Por eso dicen, 'vengan y vístanse como esto y el otro' cuando hay eventos oficiales, siendo que la realidad es otra [...] (febrero 2012)

Olivia es consciente de cómo se recrea "lo indígena" en tanto que identidad estratégica para establecer políticas de afirmación que folclorizan a las comunidades indígenas. La voz de Olivia resume las políticas indigenistas, el impacto de la migración, la importancia del acceso a la educación para liderar transformaciones sociales y su papel protagonista a la hora de adoptar las nuevas políticas públicas multiculturales. Su trayectoria encarna las ciudadanías múltiples, la experiencia de discriminación y racismo ideológico y simbólico que sostiene la estructura del Estado y que se reproduce en la vida cotidiana en el interior de las

comunidades indígenas. Su nombramiento como presidenta municipal se debe a los valores sociales de las políticas de afectividad y solidaridad, que la convierten en una Gran Mujer. Ella cuenta con una ventaja discursiva, ya que maneja el discurso técnico y el construido en comunidad gracias a que comprende "tanto la hegemonía eurocéntrica como la resistencia a ella" (Lugones, 2005: 72).

CONCLUSIÓN

Examiné la formación histórica de una comunidad zapoteca a partir de los efectos negativos de las políticas indigenistas implementadas en los primeros años del siglo XX con el objetivo de "mexicanizar al indio" e identifiqué el impacto de la migración global en la transformación de las relaciones sociales de género, así como la revalorización de la incorporación de instituciones estatales en la organización política de las comunidades. La presencia del DIF era una forma de controlar y condicionar las autonomías indígenas, pero también eran espacios de reapropiación que generaban un sentido de consciencia de identidad y pertenencia a la comunidad. El estudio de caso de Yavesía me permitió verificar que, antes de la regulación de los nombramientos de autoridades comunitarias, se trataba de pactos sociales que el Estado fue capturando por, lo que desembocó en conflictos de normas. Lo anterior, reveló la complejidad de los diferentes niveles en que se forman las ciudadanías desestabilizando el pensamiento liberal fuertemente vinculado a la normatividad del sistema de partidos políticos. En una revisión breve sobre su aplicación a través del método etnográfico para explicar su existencia mi concepto de ciudadanía múltiple no es tenido en cuenta por la teoría política. Por tanto, la aportación de este capítulo consiste en exhibir las tipologías ciudadanas existentes en una comunidad zapoteca como consecuencia de la globalización económica.

En este sentido, el análisis de los testimonios de las mujeres contribuye a contextualizar las relaciones de poder y dominación en los modos en que estas múltiples ciudadanías aparecen en las comunidades indígenas. Asimismo, se evidencia la relevancia de valores socioculturales que confieren a la comunidad la condición productora de Grandes Mujeres. En este sentido, es pertinente señalar que las mujeres en cuestión son conscientes de la existencia de barreras que limitan su acceso a los espacios de toma de decisiones, derivadas de una educación formal reconocida por el Estado, lo que a su vez representa un obstáculo para su participación tanto dentro como fuera de su comunidad. Ante esta situación, el

nombramiento de Oliva Basilia Hernández adquiere una relevancia significativa, ya que representa un testimonio tangible de los dilemas étnicos-políticos que convergen en la coexistencia entre los derechos colectivos de la autonomía indígena y los derechos individuales de las personas en aras de la protección de los derechos humanos. La reescritura de su historia de vida se erige como una evidencia empírica de los significados culturales inherentes a las relaciones de poder y dominación que se tejen en el entramado que vincula a la comunidad con las instituciones estructurales del Estado. Ella sintetiza las violencias sobre el cuerpo femenino como causa de las políticas multiculturales neoliberales, mientras que, simultáneamente representa la producción de las Grandes Mujeres.

CAPÍTULO 4

EL CASTIGO COMO RITUAL DE INICIACIÓN. MUJERES MADRES, LUCHADORAS SOCIALES Y LA FORMACIÓN INTELECTUAL AYUUJK

A continuación, se aborda la descripción de los ritos de iniciación definidos en la experiencia de las mujeres ayuujk de la comunidad ayuujk en el municipio de Santa María Tlahuitoltepec. Para ello, se presenta una etnografía en el que destaca la relevancia de las mujeres relacionadas con el territorio y las entidades no vidas en el proceso de validación para ocupar cargos dentro de la organización política. El análisis del caso de estudio de esta comunidad deja ver tanto los espacios no liberales como los diferentes actores políticos involucrados en la producción de Grandes Mujeres. Resulta pertinente apuntar que el castigo emerge como un principio fundamental que las mujeres ayuujk evocan para distinguir su estatus civil del de las otras mujeres dentro de la comunidad. A pesar de las diferencias mencionadas, las madres solteras y viudas delimitan la construcción de lo común en razón de las necesidades sociales que exigen el asumir un cargo. En ese caminar, el capítulo aborda la transición de la modernización en representación de las mujeres ayuujk, así como la resignificación de dicho sentimiento de castigo impuesto por el régimen tradicional, en dirección a una suerte de agenciamiento emancipatorio. Además, el texto proporciona una perspectiva esclarecedora sobre la formación de una consciencia de la cultura del derecho, en la cual se entrelazan diversas entidades, tales como organizaciones indígenas, el sindicato, las instituciones estatales y el feminismo liberal. Estos actores políticos contribuyeron significativamente a la creación de las condiciones históricas que culminaron en el nombramiento de la primera mujer no ayuujk en Santa María Tlahuitoltepec como defensora de los derechos de las mujeres indígenas a nivel comunal, nacional e internacional. El análisis de la trayectoria vital de Sofía Robles Hernández resulta de particular relevancia para la comprensión de la producción de las Grandes Mujeres, en el contexto de los actores sociales que impulsan el movimiento de los derechos de las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena en México y el resto de América Latina.

COSMOPOLITISMO EN EL PUEBLO AYUUJK. LA PRODUCCIÓN DE LAS GRANDES MUJERES, MÁS ALLÁ DEL SISTEMA DE CARGOS

La cosmopolítica es un concepto retomado del antropólogo Bruno Latour para identificar las "disidencias sobre el plan de la identidad humana, pero también referidos al cosmo dentro de los cuales los seres humanos viven" (Latour, 2004: 4). En otras palabras, la presencia de lo político en la cosmopolítica del pueblo ayuujk se describe a partir de la existencia de "entidades no-humanas que participan con los seres humanos (Latour, 2004: 4). Las mujeres ayuujk inician la producción y en la reproducción de la vida política comunal inician con la siembra del maíz, elemento central en el ciclo de vida de esta comunidad. Por tanto, el lugar de las mujeres ayuujk en el proceso de reproducción de la vida se observa en la siembra de maíz, aunque no les reconozca plenamente como sujetos de derechos políticos en el sistema de cargos. Para ellas, la fuerza física no es un obstáculo durante la siembra.

Al contrario, desde que comienzan los preparativos de la ceremonia, ellas son sujetos activos. Ellas preparan los alimentos que acompañan la reproducción de la vida. Muy temprano, las mujeres preparan los alimentos para organizar la ceremonia de la siembra del maíz. Dado que la agricultura es el principal medio de producción para la supervivencia de las familias del pueblo ayuujk. El maíz deviene un elemento simbólico de identidad que no sólo permite la reproducción de la vida, sino también la fuente de la producción de las Grandes Mujeres, pues son ellas las responsables de mantener y transmitir la existencia como acto de resistencia, mediando entre seres vivos y entidades no humanas.

En este contexto, la mujer asume un lugar importante en las estructuras sociales que rigen la vida comunal, principalmente en la reproducción cultural de las "ofrendas" que ofrecen en las ceremonias. El maíz y las mujeres están conectados a través de la alimentación y la supervivencia. En estos espacios de socialización emergen las grandes mujeres cuya capacidad productora permite la existencia de la sociedad ayuujk gracias a la reproducción cultural de la vida y al diálogo que establecen con la tierra. Este diálogo entre las mujeres y la tierra tiene un valor social de reconocimiento entre quienes pertenecen a la comunidad ayuujk.

Para los ayuujk, las grandes mujeres se producen cuando cumplen ciertas virtudes sociales, como crecer en la cocina, asumir de forma "natural" y "no cultural" las labores designadas en la división del trabajo. Así, la producción de las grandes mujeres está condicionada por el hecho de "reproducir" la fuerza de trabajo y por su conexión

con seres no humanos. Ella reconoce todo lo que hacen el esposo, los hijos, el padre y el abuelo, es decir, legitiman el poder masculino. Las grandes mujeres son "acompañantes" en los espacios públicos cuando la asamblea general de comuneros asigna a los esposos asumir un cargo en la estructura social del servicio comunal.

De hecho, las grandes mujeres son también aquellas féminas que rompen con el contrato jurídico-social del matrimonio, es decir, las madres solteras e incluso las viudas. Una de las cualidades de esta categoría social es el paso de sujetas castigadas a sujetas políticas en el momento histórico en el que se escalonan en la jerarquía organizada de la sociedad política ayuujk.

La palabra "respeto" adquiere una expresión social a través de un proceso de reconocimiento. Las ceremonias en la siembra de maíz son una práctica cultural clave, ya que permiten reafirmar que la agricultura es la principal fuente de supervivencia y también un medio de producción económica a nivel local. Así, las grandes mujeres están vinculadas a este circuito de reproducción de la vida social mediante estos tres modos de socialización: la agricultura, la justicia indígena y el sistema de cargos. Cada uno de estos espacios sociales posee rituales donde las mujeres ocupan un lugar político determinante que las eleva a un rango de respetabilidad comunal.

Todas estas relaciones se expresan, interpretan y legitiman mediante el pensamiento de la sociedad ayuukj, pero que encuentran sus límites en su reproducción política más elevada, por ejemplo, en términos de llevarlos en el terreno cosmopolítico del sistema de cargos, donde la dominación masculina expropia, controla y se apropia de los saberes femeninos para institucionalizar el poder patriarcal incurriendo a la violencia simbólica, ideológica, psicológica, moral e incluso física. La producción de grandes mujeres permanece en un estado local, aunque en algunos casos se expresan a nivel nacional e internacional gracias a las alianzas tejidas por las féminas procedentes de los movimientos externos a la comunidad: como organizaciones no gubernamentales, el sindicato de maestros y los feminismos internacionales. En estos casos, las grandes mujeres cuestionan el orden simbólico del poder masculino y su dominación social para deventirse en "auténticas féminas de maíz".

SEMBRAR EL MAÍZ: PARA UNA ETNOGRAFÍA DE FESTEJOS EN LA COEXISTENCIA DE SUJETOS VIVOS Y ENTIDADES NO HUMANAS

Durante mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de observar uno de los rituales más importantes de la comunidad ayuujk: el rol de las mujeres en el proceso de celebración de la siembra de maíz. El maíz es un elemento simbólico muy importante que no solo garantiza la existencia del pueblo ayuujk, sino que, gracias a su consumo cotidiano representa un medio de subsistencia.

Durante el mes de febrero, cuando los habitantes de Santa María Tlahuitoltepec comienzan a sembrar este objeto de consumo, las mujeres dirigen los rituales para solicitar una buena recolecta a entidades no humanas. Las familias se reúnen en torno a la siembra del maíz, un momento de celebración en el que estos seres no humanos se manifiestan a través de la ofrenda a la "madre tierra", es decir, bienes materiales que los mismos seres humanos consumen como el mezcal, el guajolote, el maíz –en sus diferentes variedades que se producen en la región Mixe-, así como el tepache. Las mujeres son las principales encargadas de encabezar dichas ceremonias, ya que actúan como mediadoras entre lo terrenal y lo espiritual. Ella escarba próximo a un árbol, dentro del agujero. Ellas colocan unas cuatro piezas de maíz, al mismo tiempo que ellas están acompañadas de sus esposos en caso de tenerlo, una mujer enuncia una oración solicitando a la madre-tierra la buena cosecha.

A continuación, la cabeza del guajolote es cortada con un machete. La sangre del animal salpica mientras se introduce el cuello en el orificio por donde se sembrarán las semillas de maíz. Así, el cuello del guajolote penetra el orificio izquierdo. Mientras tanto, sigue la oración. El animal es elevado en dirección del cielo, y desplazado con las dos manos en los cuatro puntos cardinales. De nuevo, una parte del cuerpo regresa a otro de los orificios mientras se sirve un poco de mezcal en un recipiente. Antes de beber el líquido, se ofrenda tres gotas a la Madre Tierra, en tanto que la oración continúa. En seguida, se distribuye el mezcal. Un tepache espumoso sigue formando parte del ritual, así como el ofrecimiento del líquido a la madre tierra. Finalmente, unas plumas son arrancadas del cuerpo del guajolote y se colocan a modo de mimetizar los postes que sostienen las hectáreas de siembra de maíz.

El mezcal y el tepache son dos bebidas que no pueden faltar en las fiestas, ceremonias y rituales relacionados con la agricultura, en la impartición de justicia indígena o en los sistemas de cargos. Ya sea sembrar maíz o frijol, beber y comer en torno a la agricultura es un momento de solicitud, conexión y mediación

entre los seres humanos y las entidades no humanas. De hecho, cuando se tratan de familias heteroparentales, la división del trabajo se distribuye de manera tradicional. Él es quien siembra el maíz, ellas se encargan de cocinar y de protagonizar el ritual con las entidades no humanas. El rito es una excusa para que los habitantes de Santa María Tlahuitoltpec se reúnan y socialicen, y comienza desde muy temprano con la preparación de las ofrendas y se prolonga hasta en la noche. La comida se reparte entre familiares y las mujeres reconocen la importancia de participar en la producción y reproducción de la vida comunal.

MUJERES MADRES

> En una boda tradicional dentro del consejo que se le da a la mujer, se le dice que debe ser responsable, debe preocuparse en hacer la comida, en atender al marido y sacar adelante a los hijos y a los problemas, de la misma manera se le dice al hombre. Que debe tener responsabilidades con su pareja y no tirarse al vicio, pero pareciera que esos discursos se van olvidando con el paso del tiempo. Cuando he tenido la oportunidad de platicar con algunas ancianas ellas manifiestan: como mujeres nuestra obligación es estar en casa, esperar al marido, cumplir con el quehacer y si el hombre va a otro lado a hacer y deshacer, no nos debe importar y ni nos debe afectar, mientras tengamos nuestro hogar; porque al considerarse la casa como un espacio sagrado, la tenemos que respetar y nosotras no la debemos abandonar porque es lo más importante que tenemos (Sylvia Pérez, Oaxaca 2012).

Estas palabras pertenecen a la Defensora de los Derechos Humanos Sylvia Pérez y fueron presentadas en el Segundo Encuentro de Mujeres Indígenas y Afromexicanas, celebrado los días 21 y 22 de noviembre de 2013 en la ciudad de Oaxaca de Juárez. A partir de este discurso, identificamos cómo se legitima el espacio doméstico designado a las mujeres en los rituales de las bodas, y donde ellas participan en la reproducción social de ese régimen de dominación masculina. Un ritual que reafirma la feminidad a través de las representaciones discursivas. Por eso, en la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, la distribución de los trabajos en los espacios sociales se realiza en función de las diferencias entre ser niño o ser niña.

Observamos a niñas de 10 años aprender a cuidar de sus hermanos como parte de la tradición que la sociedad espera de ellas. La sociabilidad en la femini-

dad de las niñas, y el destino tradicional de la maternidad remiten a la familia. La comunidad y la familia son representaciones sociales de la organización política en Santa María Tlahuitoltepec. Debido a las diferentes responsabilidades políticas y laborales que las madres asumen, las niñas adquieren la representación de la maternidad al encargarse del cuidado de sus hermanos. Estas asignaciones de género se reafirman en la ceremonia religiosa del bautizo y el regalo: para ellas, el canasto de alimentos que no deben faltar en el hogar para nutrir a los hijos, mientras que para ellos la bolsa con el machete que utilizarán para labrar el campo. En la ceremonia de bautismo, que es una celebración social y religiosa, se reafirma la identidad ayuujk.

La niña precede al sujeto madre y, durante el proceso de asignación bio-social-cultural de la mujer, se crea la visión tradicional de un cuerpo subjetivado en la cotidianidad que se prepara para la producción de personas, la celebración de acuerdos civiles-parentales, la explotación económica, los condicionamientos morales, la discriminación étnica y la reproducción del régimen político a través de la maternidad. El rechazo a constituirse en tanto que sujeto madre tiene como castigo social la estigmatización de la castidad perpetua, la medio-mujer, la "quedada".

Siguiendo los aportes de Marcela Lagarde (2005), la madre, en la constitución del régimen político colonialista, educa y reproduce en los hijos las cualidades de género, de clase, de edad, de nacionalidad, lingüísticas, y todas las que definen a su grupo social y cultural. La representación social de la madre se entiende como docente cuya experiencia histórica de conocimientos múltiples se refleja en los roles socioculturales. En los rituales llevados a cabo en la preparación de la nääx (tierra) para la cosecha de hortalizas, el trabajo de las madres resulta de gran importancia. Las madres enseñan a diferenciar las clases sociales y; si los recursos económicos así lo permiten, inscriben a los hijos en los Centros Educativos.[1] En la vida cotidiana, la madre inicia un proceso de aculturación en los infantes, y el aprendizaje del castellano es el medio para construir la diferenciación filosófica entre los ayuujk y los no ayuujk. En términos sociales, se le atribuye a la madre

1 Las madres monolingües del ayuujk, depositan el aprendizaje del lenguaje burocrático del Estado a través de la educación oficial y los medios masivos de comunicación. En este sentido, se traza el colonialismo interno entre áreas geográficas que mantienen las prácticas político-culturales, características de las comunidades originarias, y los dispositivos de poder que controla el Estado, como por ejemplo el campo jurídico.

transmitir a la niña/hija las responsabilidades sociopolíticas que sostienen las estructuras internas del sistema normativo interno de Santa María Tlahuitoltepec.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En 1936 comenzaron los cursos en la primera escuela de nivel básico, lo que supuso la incorporación de estudiantes indígenas al sistema educativo nacional. Para las mujeres, el acceso a la educación fue un limitante, lo que generó desconfianza entre los padres y madres. Hay que tener en cuenta que, inicialmente, la escuela tuvo como objetivo enseñar el español como uno de los marcadores para implementar la cultura hegemónica mexicana entre los pueblos indígenas. Así, las políticas indigenistas, en el caso de las mujeres ayuujk, buscaron intermediarios entre la comunidad, encargándose los docentes de su formación.

La política educativa indigenista encontró en la desigualdad económica y la falta de conocimiento de la lengua como principales obstáculos para el acceso a las escuelas en las comunidades indígenas. De hecho, los testimonios dan cuenta de la distancia que había entre las instalaciones de la escuela y el centro económico y político de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec. Hay mujeres que recuerdan que tenían que caminar tres horas para desplazarse de sus comunidades de origen a la escuela más cercana. Estas primeras mujeres incluso narraron que, después de completar su educación básica, migraron para continuar su formación profesional y regresaron a sus comunidades de origen como docentes en escuelas indígenas.

En sus trayectorias, las mujeres ayuujk son conscientes de la importancia de establecer relaciones basadas en la 'igualdad', principalmente cuando comienzan a comunicarse con las instituciones gubernamentales. A la educación y a las instituciones indigenistas se suman los efectos de la Iglesia en la vida política comunal. La iglesia ha sido una institución clave en la formación de las primeras profesoras ayuujk. A finales de los años cincuenta, los dominicos abandonaron la misión evangelizadora de la comunidad y, a partir de 1971 dirigida por el sacerdote Leopoldo Ballesteros, se estableció en la región mixe la Congregación de la Misión Salesiana. Ballesteros aprendió el idioma ayuujk y comenzó el proceso de evangelización reinterpretando las prácticas ceremoniales de la filosofía indígena.

En efecto, la antropología vuelve a utilizarse como dispositivo de poder para comprender la existencia de los rituales en la construcción de organizaciones y la participación de las mujeres ayuujk en el gobierno indígena. El sacerdote

Leopoldo Ballesteros recurrió a la antropología y a la lingüística para traducir la Biblia al idioma ayuujk. Con los aportes de Donaldo Lyon, el primer protestante de la comunidad, comenzaron las estrategias de evangelización y los procesos de "civilización" en Santa María Tlahuitoltepec. Así, en la cosmopolítica del pueblo ayuujk se yuxtaponen la relación de seres humanos y entidades no humanas, las ofrendas a los recursos naturales y el Dios católico.

La Misión Salesiana contó con la Congregación Salesiana del Verbo Encarnado y a las monjas de las Hijas Auxiliadoras como actoras sociales para acercarse a las mujeres ayuujk a través de talleres de cocina, enfermería, panadería, corte y confección. Además de ser espacios de evangelización, también sirvieron para generar trabajo y motivar el acceso a la escuela. El sacerdote y las monjas, cuando identificaban habilidades en las mujeres ayuujk, gestionaban recursos para enviarlas a la Ciudad de México, donde podían continuar sus estudios o, en su caso, matricularse en Escuelas Normales para convertirse en profesoras.

La primera generación de jóvenes seleccionadas por la Iglesia para continuar sus estudios superiores, fueron quienes, a su regreso a Santa María Tlahuitoltepec, lideraron la creación de la primera escuela de música, organizaciones sociales populares indianistas, sindicatos, movimientos estudiantiles, e incluso accedieron a espacios internacionales para promover los derechos individuales, derechos colectivos y derechos humanos de los pueblos indígenas. Dicha generación de jóvenes ayuujk estaba fuertemente vinculada con la orden salesiana en el Distrito Federal, Querétaro, Puebla y Morelia.

CRISIS DE LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS: ENTRE DISCRIMINACIÓN Y RACISMO EN EXPERIENCIAS MIGRATORIAS[2]

El Instituto Nacional Indigenista (INI) se fundó en 1949 con el propósito de aplicar políticas públicas de integración dirigidas a la población indígena, siendo la educación un espacio ideológico clave en la reproducción de la comunidad imaginaria de México. Por eso, los Centros de Integración Social (CIS) estaban destinados a estudiantes indígenas que hablan más o menos español. Los estudiantes indígenas formados en los CIS asumieron la responsabilidad de regresar

2 Una versión de esta sección fue publicada en inglés en (Urbieta, 2021).

a sus comunidades de origen en tanto que mediadores políticos interculturales e introducir el discurso de la modernidad, así como reapropiarse de la gestión de las identidades étnicas. El INI, a través de los CIS, promovió el biculturalismo mediante la educación y los centros de salud.

Rosa Benítez es una de las primeras mujeres ayuujk que migraron temporalmente al municipio de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, para formarse como auxiliar de enfermería. Así aprendió español:

> Yo no tengo tanta preparación, yo nada más tengo mi primaria y tener primaria era como terminar una preparación. Había terminado mi sexto año y el curso que había tomado, más o menos uno dominaba bien el español porque yo no había salido para nada, más que en esos ocho meses que salí de la comunidad. Ahí aprendí un poco más el español, nos apoyó bastante para redactar el oficio. Y ya con la máquina buscándole porque en realidad uno no tiene esa práctica de estar manejando las máquinas (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013)

La experiencia migratoria supuso un distanciamiento de la vida familiar y comunal. Se descubrió un nuevo mundo en la experiencia migratoria y en el acceso a las escuelas. Los testimonios coinciden en expresar que la discriminación, el racismo, el sexismo y el clasismo se esconden en el corazón de las instituciones indigenistas. Azucena Buendía, describió una situación en la Escuela Normal en la que estudió:

> Éramos puras mujeres de cuatro grupos, había un poquito de discriminación en los maestros; algunos maestros, no todos; que a Oaxaca siempre lo consideraron lo feo, lo malo; no saben, no entienden, no puede. Había como una diferencia. Yo sí sabía lo que era trabajar en el campo. Vas a cuidar los animales, con lo que me pagan por hacer lo que ellas no querían me mantuve en la escuela.
>
> Las de Oaxaca éramos muy buenas para esas actividades, entonces se quedaba el conocimiento teórico como esas niñas que se les prefería mucho por su color, por el lugar donde se venía, incluso por el dinero (Azucena Buendía/Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

Destaco tres elementos en esta descripción:

1). La construcción social del Otro —indígenas y no indígenas;

2). La discriminación generada por esta diferenciación construida en el espacio social de la educación;

3). Los atributos sociales que se atribuyen en función de los orígenes étnicos y de clase social. Los rasgos de inferioridad basados en prejuicios sociales y estigmatizaciones de la alteridad femenina.

En estos espacios de socialización educativa se expresa la violencia ideológica al atribuir marcadores culturales de "lo bueno" y "lo malo" de la subjetividad indígena. Cabe destacar que, para las mujeres ayuujk que migraron como trabajadoras en el servicio doméstico, estas prácticas de discriminación se intensifican en razón del lugar que ocupan en la estructura económica. Las palabras de Flor Carrasco, relatan su experiencia en la Ciudad de México, en el contexto de las movilizaciones estudiantiles de 1968:

> Tuve esa experiencia, viendo todo eso, por suerte estaba trabajando en un mercado con una señora de ayudante, y ella vendía ropa típica. Vendíamos en los tranvías, en los trolebuses, y un tiempo en que nos estábamos acercándonos en un autobús de esos que no tenían corriente eléctrica y cuando vimos que los tranvías lo habían incendiados los estudiantes. Ya se estaba ardiendo en Tlatelolco, en la glorieta, y qué hizo el autobús se tuvo que desviar, porque el gran susto que nos dimos. (Flor Carrasco, Sta. María Tlauitoltepec, enero 2013).

A diferencia de los estudiantes que participaron en el movimiento revolucionario de 1968, cuyo impacto transformó la vida de la cultura política mexicana, en el relato de Flor se expresan los eventos históricos desde la posición económica de una mujer indígena, migrante y vendedora de artesanías. La discriminación que sufren las mujeres indígenas en los espacios urbanos pone de manifiesto la producción de la diferencia. A pesar de que hay un elemento común en la identidad de ser mujer, gracias a los testimonios se muestra cómo se produce una jerarquización de la diferencia étnica y de clase social. Además de contextualizar la práctica de la discriminación en los espacios urbanos, las palabras de Flor Carrasco, expresan los límites de la inclusión de las mujeres indígenas en los procesos revolucionarios.

Después de la década de 1990 la música ha sido un espacio de encuentro, independencia económica y reafirmación de la identidad étnica. Para las mujeres ayuujk, incursionar en la banda de música también ha sido un proceso difícil.

Lila Dorado (2013) es una de las primeras mujeres en incursionar en la música y su testimonio refleja la discriminación que sufren las mujeres en este sector:

> Personalmente te sientes bien tranquila. Económico no es, pues si uno lo pensara en ese sentido pues tendría que dedicarme a otra cosa, porque es más el gusto y esta parte de ir abriendo estos espacios. ¿Por qué?, porque uno sufrió esas cosas, hasta cierto punto discriminatorio de que te tenías que limitar a ciertas cosas, y creo que hasta cierto punto también me ha costado en parte como en la vida personal, en el ámbito de que tienes que tomar decisiones y creo que todo es un proceso. Esa parte en la que no era tan fácil de entrar a ese grupo en el ámbito musical, crea tus espacios.

De hecho, no cabías en el mundo de la música, hablaban de directores, hablaban de músicos y las mujeres como que no estaban representadas. Aunque sabías que existían, no eran consideradas, hoy en día ya tenemos un espacio en los días de conciertos, pero ya es diferente, y antes no era así. (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

Lila Dorado se ha distinguido por ser una de las primeras músicas en migrar para aprender a tocar instrumentos musicales y dirigir el grupo musical de mujeres de Santa María Tlahuitoltepec. De hecho, ella experimentó discriminación, por eso la fundación del Primer Grupo Femenil de Música significó un espacio de empoderamiento y de promoción de la participación comunal y la independencia económica. También, los espacios dedicados a la música para las mujeres ayuujk funcionan como lugares de transgresión y de transformación de los imaginarios sociales en torno a la "mujer ayuukj de pensamiento moderno: crítica y propositiva". Por eso, la necesidad de capacitarse en la primera generación de mujeres resulta una tarea importante:

> [...] Había tres mujeres, la más joven de dos que existían en el curso. La primera generación de mujeres en hacer música, me salí un rato porque en un principio se veía que no era muy para mujeres, sin embargo, era tanto el gusto por la música que me volví a inscribir. No había ninguna mujer. (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

En el 2006, Lila es promotora de la organización de la primera banda de música integrada sólo por mujeres indígenas:

> Es positivo, porque es algo a nivel de comunidades originarias, y no es que uno quiera romper con todo este aspecto cultural, pero yo creo el significado del papel de la mujer y ver la importancia de lo que es una mujer en las comunidades, en las familias, yo creo que intentamos manifestar con nuestra música. A veces con las palabras no se pueden decir las cosas, pero ya con la cuestión musical salen más que las palabras (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

MADRES SOLTERAS:. EL CASTIGO COMO RITUAL DE INICIACIÓN

Uno de los grandes aportes de las mujeres ayuujk es contextualizar el significado que tiene para ellas la participación política a partir de prácticas no reconocidas por el Estado y estigmatizadas por el pensamiento del feminismo liberal. La familia como un núcleo conformado por una madre, un padre e hijos representa el modelo tradicional. Para ello, el matrimonio es el punto de partida para constituir la familia nuclear.

De acuerdo con el trabajo de Marcela Lagarde (2005), el matrimonio como la institución jurídico-social reconoce la unión de dos personas de sexos diferentes y les impone ciertas obligaciones monoparentales, acuerdos, ritualidades, mitos, edades específicas para convivir, para tener vida erótica reproductiva e implica la creación de espacios divididos por género, cuyas funciones son incluyentes y excluyentes. Sin embargo, las mujeres que transgreden estas representaciones monoparentales del matrimonio, es decir, las madres solteras son sujetas de "castigo" social y estigmatización cultural, ya que abandonan las prácticas de la "mujer tradicional" (Lagarde, 2008).

En las mujeres ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec, este sentido de "castigo" se expresa cuando una madre soltera asume un cargo en el sistema normativo indígena. Así, el nombramiento se interpreta como una exposición pública del sujeto castigado por transgredir las normas morales de carácter jurídico y social.

Al no existir la representación del "hombre-marido", las madres solteras sienten que abandonan y descuidan a los hijos para ocuparse de los "hijos del pueblo". Dado que el servicio comunitario es gratuito, las madres solteras se encargan de cubrir los gastos económicos para sobrevivir durante el periodo que desempeñan su cargo: ¡son los usos y costumbres! Según los testimonios, la transgresión de las

madres solteras se traduce en transformaciones de las representaciones sociales del ser mujer ayuujk.

En principio, el nombramiento se percibe como un castigo, pero a medida que van ocupando el cargo, van tomando conciencia de la importancia de la organización y de la participación de las mujeres en los espacios de decisión colectiva. El castigo se interpreta aquí como un ritual de iniciación que permite a estas mujeres dejar atrás la estigmatización social por ser madres solteras para convertirse en sujetas emancipadas en un proceso político de empoderamiento. Al enmarcarse este acto iniciático de las mujeres ayuujk en la moralidad, asistimos a una forma de violencia moral, psicológica y emocional. Así, lo demuestran los testimonios:

> Socialmente descalificado, no sirve, no te queremos aquí. Nada más en las fiestas no puedo andar con las parejas en matrimonio porque tú eres madre soltera, tu eres una cualquiera, tu no debes ser mencionada; pero que contradicción cuando digo que empiezo a trabajar en la comunidad y llego a dar servicio comunitario. Soy una de las primeras en hacer los cargos. Llevo 13 años con servicios comunitarios. Inicié como presidenta de la clínica del IMSS (Instituto Mexicano de Seguro Social). Soy una de las primeras que se les nombra por ser madre soltera, en aquel entonces era para maltratar a la mujer porque no sabe respetar, no sabe convivir con su marido, no tiene esa idea de respetar al hombre, por eso hay que nombrarla para que se eduque, se enseñe a respetar que no se juega con los hombres, en parte se les cumple esa idea. Por otra parte, también a la par que bueno que me nombran mira que vean yo sí puedo y tú no [se refiera a las mujeres madres casadas]. Mira que yo si estoy por orgullo, y digo, cuando estoy parada en esa fila que se les va entregar su bastón, su botella. Y me digo yo soy mujer, sí estoy aquí, sí puedo y fíjate puedo más porque tengo que atender mi cocina, tengo que atender mis hijos, mi trabajo, tengo que atender este servicio; que este servicio no es una cosita así nada más, es una gran responsabilidad (Pilar Flores/ Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

Las palabras de Pilar Flores reflejan la forma en que se piensa y se siente este tránsito del contenido moral de nombrar a las primeras mujeres en el sistema de cargos como sujetas castigadas, y cómo estas transforman su subjetividad política en el proceso de exposición pública. Entonces, lo moral adquiere una dimensión política, ya que en el poder de transgredir está la iniciación de las mujeres en el acceso a la participación. Las madres solteras tienen el valor social de subvertir

las normas culturales relacionadas con la reproducción de la vida tradicional de las mujeres casadas. Buena parte de estas últimas construyen su ciudadanía en paralelo a la representación del marido.

Cabe destacar que las mujeres transgresoras del matrimonio tradicional son aquellas que experimentaron la migración y, al regresar a la comunidad, se reincorporan y adoptan el modelo de "mujer moderna". Ahora bien, este acto iniciático de acceso a la participación en la vida política comunal siembra una violencia interna en la consciencia de estas mujeres. Flor Carrasco, lo expresó de la siguiente manera:

> Participando a nivel municipal, ahora sí del desarrollo como mujer, también por el lado del matrimonio es informal para mí, dado el caso entonces no comparto con una vida de pareja, y en matrimonio. Tuve hijos, a través de esa circunstancia, creo que nos toman como una persona que es fácil de nombrar cualquier cargo" (Flor Carrasco, Sta. María Tlauitoltepec, enero 2013).

Y es que fueron las madres solteras quienes abrieron el camino a la participación política tal y como se comprende en la actualidad en las comunidades indígenas. La importancia de la independencia económica es fundamental para asumir los cargos y, desde ahí, construir ciudadanías múltiples relacionadas con la educación, la migración, el sistema de parentesco e incluso la violencia. Estas nuevas formas de ciudadanía múltiples no son necesariamente reconocidas por el Estado.

LO MORAL ES POLÍTICO

Mientras las madres solteras ocupan los cargos más bajos de la pirámide del sistema normativo indígena de Santa María Tlahuitoltepec, los hombres asumen los puestos civiles, como presidente, tesorero o síndico. Por tanto, en el caso de que el esposo migre, son las mujeres quienes hablan en nombre de la familia:

> Desde siempre las mujeres han participado, pero tenían que dar el nombre del hombre, yo vengo a la asamblea por tal fulano. Si estaban participando en las asambleas [...] nadie hablaba más que los hombres, pero si estaba representando a su marido, era el marido el que tenía que dar su nombre. No las mujeres como tal, yo participio yo voto, yo firmo. No, antes no era así.

> En las asambleas desde que empezamos las mujeres promotoras culturales bilingüe, estoy hablando de la década de los años setenta, empezamos a participar; yo voto por mí porque tengo esa voz y voto, y desde ahí más o menos las mujeres que participaban, mujeres que hablaban ya podían empezar a ejercer por sí mismo como persona" (Flor Carrasco, Sta. María Tlauitoltepec, enero 2013).

Los testimonios coinciden en señalar que la asamblea y las organizaciones sociales son los espacios de reconocimiento social donde se reproduce la dominación masculina en razón del estatus otorgado a los hombres. No obstante, también se ha identificado que las mujeres aprenden a tomar decisiones de carácter colectivo, lo que les permite autoafirmarse como sujetos políticos. La violencia moral hacia las madres solteras por parte de una comunidad tradicional hace que estos espacios de violencia adquieran un nivel de consciencia política. Por tanto, lo moral se vuelve político en el cuerpo subversivo de las madres solteras ya que desplaza la representación del sujeto estigmatizado y no valorado para constituirse como actoras de la transformación colectiva. Y es a partir de esta transición social que emerge la participación política, tal y como la concibe el liberalismo. El siguiente testimonio de Pilar Flores lo explica:

> Tenía mis 17 años cuando empecé a dar mi cargo en el Club Deportivo, que por ahí estábamos empezando como muchachas. Aquí cuando empiezan a servir las mujeres, tal vez se pueda entender como castigo. La mayor parte pasamos aquí como madres solteras.
>
> De todas maneras, las mujeres se equivocan y actualmente nos seguimos equivocando. Entonces, es el primer castigo que se les da a las mujeres que son madres solteras. Para mí, es un castigo porque aparte de que tiene hijos y le dan el cargo; de ahí el segundo, y el tercero que tuve siguió siendo como castigo para mí. La comisión donde me lo fueron reconociendo fue cuando ya estuve como diez cargos en la comisión de festejos" (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

Las palabras de esta mujer exponen el castigo y el reconocimiento en dos niveles de comprensión de la participación en la vida política comunal. Por una parte, el acceso a la vida política comunal como ritual de iniciación, y, por otro lado, la larga durabilidad del reconocimiento social a través de la autoafirmación del sujeto político, en el que la asamblea comunitaria es el órgano de legitimidad de las repre-

sentaciones. Entre esos dos extremos se encuentran la transgresión y subversión de las normas morales de la comunidad tradicional.

Así, observamos la modernización de la propia comunidad tradicional a partir de la existencia de estas representaciones políticas de las madres solteras. Aunque el nombramiento de estas madres solteras tenga una carga ideológica moral al principio, ellas se reapropian de este castigo para incursionar a participar políticamente en la toma de decisiones colectivas que involucran a bienes comunales, como la gestión del agua, la electricidad, la educación, la salud y el territorio.

Por eso, estos rituales de iniciación en el acceso a la participación política deben contextualizarse culturalmente desde la mirada y el sentir de las madres solteras. Los testimonios de las madres solteras coinciden en señalar la violencia moral y psicológica que la sociedad tradicional ejerce a través de los nombramientos, en las relaciones sociales y en el poder masculino. Finalmente, son los hombres quienes imponen estos valores tradicionales como una expresión de resistirse a la introducción de la modernidad encarnada en las madres solteras. Por tanto, estos rituales de iniciación en la participación política tienen un comienzo violento:

> Sí me hice menos, si me sentí de la intuición de que hay que maltratarlas, que sirve el término de maltrato, porque eso era. Hay que maltratarla para que se eduque y me sentí en ese momento muy menos que todas las personas, no nada más de las mujeres sino de todas las personas. Hasta sentía las miradas horribles, un espanto grande, hasta frío me sentía de todo. En aquel entonces me sentí muy mal, pero fui aprendiendo que no pasaba nada.
>
> Cuando fui Comité ahí hubo más actividades por hacer y me di cuenta que sí puedo, sacamos mucho trabajo, pude coordinar muchos trabajos de todas partes de lo que soy yo, aparte de lo que es mi vida, mis hijos, mi casa y el servicio, como que empecé a valorar más esos servicios.
>
> Cuando digo años después de haber servido en la comunidad como secretaria de bienes comunales, me di cuenta que, sí puedo decir, puedo opinar, puedo estar en cualquier lugar, no es un obstáculo ser una mujer, no puedo tener obstáculos porque, claro, dentro de lo que no puedo, aprendo, dentro de lo que ahorita no sé, pero pregunto, en esos términos he prestado mis servicios comunitarios" (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

Dentro de este tipo de castigo se encuentra una madre soltera con estigma social. El castigo actúa como violencia moral, ya que reduce a las mujeres a sufri-

mientos y daños que reducen la autoestima, minan la confianza y desestabilizan su autonomía de las mujeres (Segato, 2003). La violencia moral, a decir de Rita Segato:

> Es todo aquello que envuelve agresión emocional [...] entra aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo de su valor moral (Segato, 2003: 10).

Esta conceptualización de violencia moral es recurrente en los testimonios de las madres solteras:

> Es muy difícil, se abandona a los hijos, buscamos con quién dejarlos. En mi caso como trabajaba, buscaba quién me los cuide, pero no todos tienen dinero, las otras mujeres quién sabe cómo le hace o le harán. En mi casa buscaba a alguien porque no está nadie en la casa y llegamos y qué comemos. Uno tiene que llegar a prepararlos, se sufre pues cuando uno pasa como autoridad porque nadie nos espera allá (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

Y es en el acceso a la participación en la vida política comunal donde aparecen las triples jornadas de trabajo de las mujeres: la familia, el sistema de cargos y el lugar de trabajo. Cada uno de estos testimonios conceptualiza su percepción del castigo a luz del nombramiento, la organización del tiempo para desempeñar el cargo, el uso de la palabra en los espacios de decisión colectiva y las transformaciones personales. Estos son los valores sociales que, en términos de la Asamblea General Comunitaria, se reconocen para elegirlas en cargos con mayores responsabilidades, y garantizar la producción de Grandes Mujeres. Pilar Flores, describe este proceso de transición de sujetas castigas a actoras de cambios con atribuciones sociales que permiten comprender la producción de Grandes Mujeres:

> Antes para mí era un castigo porque vas a servir de autoridad, porque eres madre soltera, porque cometiste algún error, aunque no lo dicen directamente, pero uno lo percibe de esa forma, porque ya cuando me fueron nombrando en la Asamblea General es cuando me doy cuenta que la participación ha habido resultados reflejándose en la asamblea para ascenderlas a los cargos. Y es a partir de ahí, cuando te empiezan a respetar la gente;

> a veces uno se da cuenta por qué uno dice como castigo, como cuando uno sirve aquí en el cabildo o dentro del municipio había burlas pues, los hombres, para qué no ser sinceros, porque cuando pasábamos de autoridad una mujer para aquí y para ya, y con los hombres nos mal miraban, nos burlaban; a lo menos eso lo percibía yo cuando mi comisión era muy abajo" (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

Ahora bien, estas grandes mujeres fueron fundamentales para alcanzar la participación política y el discurso de igualdad de derechos políticos que abarcaron incorporándose a la agenda del movimiento feminista internacional y el sindicato de maestros. Interpretar el discurso de las madres solteras ayuujk es central para comprender que las comunidades indígenas no son entidades congeladas en el tiempo, sino sujetos modernos que incorporan a su vida política comunal nuevas atribuciones de transformación derivadas de la migración y la educación. Aunque, en efecto, la respuesta a la crisis de la comunidad tradicional se manifieste en violencia moral, psicológica, emocional e ideológica.

MADRES CASADAS. CIUDADANÍAS COMPARTIDAS Y DUALES

A diferencia del estatus social que se les atribuye a las madres solteras, en el caso de las madres casadas se produce un doble reconocimiento: una autoafirmación política y en relación con el "acompañamiento" que ellas hacen con el marido. Incluso, el discurso de ciudadanía está marcado por el sentido de "compartir" un estatus social. El acceso al sistema de cargos está destinado al marido, lo que legitima las relaciones de dominación por razón de género. De hecho, las madres casadas poseen un discurso más vinculado con el significado de igualdad liberal. El espacio doméstico es el centro de referencia desde el que se inicia su participación en la vida política comunal, tendiendo a pronunciarse en las ceremonias como la siembra de maíz o la siembra de frijol. Además, son productoras de conexión entre seres humanos y entidades no humanas. El trabajo de las madres casadas se describe de la siguiente manera:

> Cuando hay evento hay que estar ahí, preparar comida en cada cargo; nunca hay un cargo que no tiene por qué no estar la familia; y la otra es la mujer la que queda como responsable de la casa, y por eso se considera que siempre

> tiene que estar apoyándose" (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

El testimonio revela una participación en la vida política comunal compartida y dual entre la esposa y el marido, ya que ambos asumen el cargo en el espacio público de la comunidad, a pesar de que es el hombre es quien representa a la familia en la toma de decisiones colectivas. Las madres casadas realizan triples jornadas laborales al asumir este concepto de ciudadanía compartida y dual:

> Una comisión que debemos de ejercer como ciudadanos, pero anteriormente era muy difícil para las mujeres, criticado sobre todo cuando lo hacíamos las mujeres era un tanto como para ver qué hace. Eso es lo que nos tienen a la expectativa, si lo podías desempeñar cuando uno es consciente" (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

Aquí aparece la ciudadanía femenina compartida y dual en un entorno social e histórico en específico basado en la familia, la comunidad, el territorio y el servicio comunitario. Estos son los valores de reconocimiento que expresan la formación de ciudadanías no liberales. Uno de los aportes de los testimonios de las madres casadas es ampliar la noción de ciudadanía como una práctica compartida y dual. Rosa Benítez explicó su experiencia al estar casada con un hombre no nativo de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec. Para ella, la ciudadanía se adquiere basándose a los siguientes principios:

> Que realmente sea sociable, que sea amigable, y que no sea broncudo, no tan fácil puede entrar una persona con quien se ha tenido mucho tiempo un conflicto y que entre de autoridad en un espacio más alto. Entonces la comunidad cuando son gentes de fuera, no pueden ascender a algún cargo donde pueda ver un mandato. Sí pueden servir cargos donde no tiene que tener mucho contacto con la población constantemente" (Rosa Benítez, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

La ciudadanía compartida y dual tiene el potencial de crear pertenencia en la comunidad ayuujk bajo principios regidos por la 'autenticidad'. Aunque dicha autenticidad sea una invención histórica para recrear una comunidad imaginada de pertenencia y participar en la vida política comunal ayuujk siendo necesario contar con ciertos criterios de codificación común. Muchos de estos criterios se transmiten

y reproducen en el idioma ayuujk para reproducir la organización cosmopolítica. El testimonio de Rosa nos lleva de regreso a la tipología de ciudadanías múltiples propuesta en el capítulo anterior, dado que las migraciones, además de transformar las relaciones sociales de poder en razón de género, reestructuran el sistema de parentesco al incorporar nuevos agentes políticos a través de lo que denominé como ciudadanía por adopción.

En experiencia de Rosa, el casarse con un no nativo de la comunidad ayuujk implicó que ella asumiera el rol de representante de la familia, al ser nombrada en el sistema de cargos. De hecho, según me explicó, a su marido generalmente no se le nombra en la Asamblea General de Comuneros. Por eso, es importante dar voz a las voces de las mujeres indígenas y conocer el significado que tiene para ellas la "participación política".

En el caso de Santa María Tlahuitoltepec, resulta pertinente mencionar el nombramiento como presidenta municipal de Sofía Robles Hernández como presidenta municipal, una madre viuda y no nacida en la comunidad. Además de su trayectoria profesional, fue reconocida por compartir los cargos con su esposo Floriberto Díaz. La presencia de ambos en los espacios sociales facilitó su nombramiento. Las mujeres casadas acuerdan con sus esposos el apoyo económico para desempeñar los cargos y, a la vez, buscan establecer políticas de solidaridad con los otros miembros de la familia para poder desempeñarlos:

> A veces se olvida uno de la familia, cuando hay cargos y el trabajo. Se tiene que buscar a alguien con quién apoyarse, es ahí donde el compañero apoya para pagar a la persona para que esté al tanto de la familia (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

Entonces, los testimonios de las madres casadas muestran que el acompañamiento tiene un reconocimiento social compartido y dual entre parejas. Por lo general, son ellas quienes coordinan los rituales cuando asumen los cargos, pese a que es el padre quien representa el prestigio social de la familia en el espacio público. De esta manera se constituye una familia comunal en permanente transición.

EL AUGE DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES AYUUJK EN PROCESOS DE ORGANIZACIÓN INDIANISTA

Con la introducción de las políticas indigenistas a través de instituciones como la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados, se fueron creando tiendas rurales. Estas instituciones promovieron el indigenismo participativo, en el que las mujeres ayuujk desempeñaron un importante lugar en la organización y los encuentros. Así, comenzaron a aparecer las primeras organizaciones civiles de mujeres integradas por unas diez féminas. En 1981 se fundó el Grupo de Mujeres Xaam Tëëxy (mujeres tlahuitoltepecanas). En un principio, el trabajo consistió en autogestionar la siembra de hortalizas, gestionar los recursos naturales y recuperar la medicina tradicional. Este grupo fue quien impulsó el Comedor Comunal.

> Uno se puede organizar muy bien, uno también puede hacer estas cuestiones. Nosotras estamos en el ámbito musical, pero estoy segurísima que, en otras cuestiones como la danza, la pintura las mujeres también son muy capaces de hacer ese tipo de cosas, y creo que también hay otras experiencias en Tlahuitoltepec como las mujeres que tejen y bordan; o sea, cómo es que ellas también pueden organizarse y nosotras también.
>
> Empezar a crear tus propios espacios, no va a venir otra gente a decirte, aquí está tu espacio. Eso no nos funciona, y la intención personal es cómo crear esos espacios que en verdad sean de nosotras porque si tú te fijas, hay muchos programas gubernamentales a favor de las mujeres pero que quedan allá; y tú ves mujeres que son maltratadas, violadas, asesinadas y de repente, no participas directamente en su vida personal.
>
> Hay que decir a las mujeres, sí se pueden organizar, pueden hacer esto o no es una condicionante de que puedas. En el aspecto cultural, te casas y punto, no es eso, sino que tú como mujer vales mucho, puedes ser capaz de hacer muchas cosas, siempre y cuando veas como otras personas que lo están haciendo (...) Lila Dorado (Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

A partir de la creación de estas primeras organizaciones de mujeres, podemos asegurar que el término de participación política aparece como un referente histórico en la reproducción de la vida política comunal. Muchas de estas mujeres se dedicaban a otros espacios, como el sector salud. Rosa Benítez

(2013), retomó los aprendizajes del INI y estableció una campaña para revalorizar la medicina tradicional heredera de su madre, que se suministra en los Centros de Salud de la comunidad. Por su parte, Lila Dorado compartió los inicios del auge de la participación política de las mujeres a través de la organización de mujeres:

> Ha ido cambiando la toma del espacio público por parte de las mujeres, sean estas casadas o divorciadas, mujeres solteras. Está abierto más el panorama, porque en un inicio nos costó muchas cosas en este contexto un poco difícil, de rebelde no te bajan porque no tienes una vida organizada.
>
> Estamos dando pasos chiquitos, no te puedo decir que todo es bonito porque todavía hay gente que no le gusta esta parte, hay gente todavía de quienes recibes muchas críticas, y a lo mejor lo que hemos hecho como grupo es fortalecernos. Como amas de casa es muy difícil." (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013)

La representación de las mujeres ayuujk en el espacio público de la comunidad da un giro cada vez más potente en las relaciones sociales de poder por razón de género. Ellas perciben las transformaciones en el interior de la familia, así como en los valores sociales que se tienen en cuenta a la hora de nombrar a las mujeres para ocupar espacios de decisión con mayor visibilidad e importancia en la vida política comunal. Además de representar la modernidad, las mujeres adoptan códigos culturales que reinventan la identidad ayuujk. Esto se puede observar en los atuendos de la ropa, la música y el consumo popular. Como destaca Lila Dorado, la adaptación de códigos modernos, además de percibirse en la representación de las madres solteras, se materializa en la música:

> Yo hasta donde había sido maestra, músico y hasta ahí me había quedado. Por lo tanto, tienes que seguir buscando tus espacios. Había la necesidad de crear un espacio, y también porque las mujeres no eran consideradas, mis contemporáneos se organizaban como hombres para irse a tocar y no te invitaban.
>
> Hay un contexto cultural en un principio es como mal visto, cómo vas a trabajar con una mujer casada o juntada, hasta cierto punto en el aspecto cultural donde una muchacha se embarace, una muchacha se case, es como si fuera un limitante para poder desarrollar lo que le gusta, es como un aspecto que todavía está presente en algunas familias. Esa parte en la que

> te casaste, ahora si te amolaste, como si eso fuera el límite. El estado civil era un condicionante, pero yo creo que con eso tuvimos que romper (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

Buena parte del comportamiento, las actitudes y las prácticas en las relaciones sociales de poder por razones de género son construcciones culturales que enaltecen las virtudes de la dominación masculina. Los testimonios de las mujeres ayuujk, desde el punto de vista histórico, comparan el impacto de estas representaciones de la modernidad en la producción de la tradición. A pesar de que la tradición es una invención histórica atravesada por el trauma colonial. De hecho, hay una tensión generacional en el discurso que ellas elaboran cuando hacen referencia al pasado de las madres solteras y a ciertos avances en el reconocimiento en el tiempo presente.

El corazón profundo de la comunidad ayuujk muestra el conservadurismo de los pueblos indígenas y la forma en que están gestionando la adaptación a la modernidad a través de la representación de las madres solteras o las madres viudas en la reproducción de la vida política comunal. La transgresión de dichas normas tradicionales por parte de una sociedad conservadora muchas veces reproduce las lógicas autoritarias de las instituciones indigenistas del Estado.

La experiencia de Azucena Buendía muestra la violencia que sufren las comunidades a las mujeres indígenas y las tensiones a la hora de aplicar la justicia indígena. Resolver estos conflictos sociales, muchos de ellos basados en juicios morales de valor, recae en la sindicatura, un espacio que antes de los nombramientos de 2012 estaba monopolizado por hombres. Para abordar los problemas de violencia intrafamiliar en la sindicatura es necesario adoptar una mirada femenina. Azucena Buendía fue la primera síndica en asumir dicho cargo y, según explicó, la resolución del conflicto beneficia a los hombres. "No puedes con los hombres, ya en el cabildo no puedes expresar tu opinión, a mi, donde me ha tocado en varias ocasiones, nunca toman en cuenta la opinión". Para ella, la aplicación de justicia indígena implica 'mandar', que, según su interpretación, significa:

> Apenas voy entendiendo el mandar; más que nada no mandar a alguien porque tampoco no es para ejercerlo como capataz. Organizarnos, ahora sí que la gente entienda. Somos mujeres, podemos tener debilidad, no todo lo puedo hacer a la perfección, y tampoco voy abusar como sexo femenino del sexo masculino que vienen a cometer delitos.
>
> Hacer justicia, y no por el hecho de ser mujer vamos a rematar a los hombres, cuando las mujeres cometen sus delitos también se tiene que

> sancionarse; nosotros no tenemos por qué estar ejerciendo justicia que no los amerite, sea hombre o mujer". (Flor Carrasco, Sta. María Tlauitoltepec, enero 2013).

Las trayectorias profesionales de las mujeres ayuujk que finalmente accedieron a estos espacios de resolución de conflictos se caracterizaron por su larga trayectoria en organizaciones indianistas, debido al distanciamiento promovido por las políticas indigenistas. El indianismo fue un discurso de los movimientos indígenas que reivindicaron la categoría histórica de "indio" en tanto que acto de resistencia a las políticas indigenistas. Así, en Santa María Tlahuitoltepec surgió entre 1970 y 1980 todo un movimiento cultural que acentuó la identidad étnica y adoptó una postura política positiva.

El movimiento indianista fundó el Sistema de Promotores de la Comunidad, Educación Indígena, Instrumento de Educación Mixe y promotores culturales de la Unidad Regional de Oaxaca. En 1979, un grupo de promotores culturales de la comunidad participó en la creación del Comité de Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (CODREMI), integrado por docentes. Al regresar, pusieron en marcha un proyecto integral cuyo propósito fue rescatar las prácticas del pensamiento filosófico ayuujk a través de la lectura y escritura del idioma. Un par de años después se construyó el Centro de Capacitación Musical Mixe (CCAM) y, a partir de 1983, se comenzaron a impartir los seminarios de Vida y Lengua Mixe.

EL SINDICATO DE MAESTROS, ESPACIO DE REIVENCIÓN DE LA CULTURA AYUUJK

El Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación de la sección 22 se constituyó a principios de la década de 1980 en el estado de Oaxaca. La primera generación de estudiantes ayuujk que emigraron de la comunidad para formarse como profesores fueron quienes se reintegraron a la vida política comunal. De hecho, la labor de los profesores ha sido clave para repensar y revalorar la cultura ayuujk. En este proceso histórico, las mujeres no han estado al margen de la participación. Ellas están en permanente movilidad y recuperan narrativas externas que van entretejiendo en el retorno a la comunidad y adaptando en su vida cotidiana. El INI, a través de los Centros Educativos Biculturales, promovió la participación

de las mujeres en la educación indígena en las zonas rurales. Así, la primera generación de mujeres profesoras se incorporó a la comunidad y creó espacios de participación desde el sindicato:

> Dentro del magisterio tuve cargos sindicales, dentro de mis labores estuve como supervisora de educación escolar 177 que también lo inicié en este pueblo, no había estado esa supervisión. La labor era supervisar la educación indígena en los alrededores de las rancherías de este municipio. Un cargo que no sabía de lo que se trata, sí de educación, pero para ejercer lo que ahí corresponde, también se va aprendiendo; uno va conociendo, también con los apoyos de los amigos, de las personas que saben, que ha ejercido esos cargos como igual [...] (Flor Carrasco, Sta. María Tlauitoltepec, enero 2013).

Las mujeres encontraron en el sindicato de maestros un espacio propicio para formarse en términos políticos. La militancia en el sindicato fortaleció su participación de las mujeres en el sistema de cargos. Así fue como las formas de organización y aprendizaje del sindicato de maestros se adaptaron a la filosofía ayuujk. Ya sea como profesoras en procesos organizativos de base con el magisterio en Oaxaca, luchando por la educación superior, auxiliando en el centro de salud, organizando talleres en la siembra de hortalizas, recuperando la medicina tradicional o incentivando la capacitación de las mujeres a través de la música, las mujeres tejieron fino el "derecho a la igualdad política" en sus discursos cotidianos.

El sindicato de maestros ha sido un actor social clave en la promoción de la igualdad de género en la comunidad ayuujk. Antes de la llegada de las organizaciones sociales promovidas por el feminismo liberal internacional, podemos asegurar que el sindicato de trabajadores de la educación ayudó a las madres solteras castigadas por el patrón tradicional a convertirse en madres con "consciencia de derechos laborales y políticos"

Las maestras ayuujk vivían las necesidades sociales de las comunidades y observaron las desigualdades económicas históricas de los pueblos indígenas. Gracias a su experiencia con la discriminación y el racismo, además, las profesoras ayuujk reconocieron los límites del conocimiento indigenista reflejado en el material didáctico. Por eso, comenzaron a traducir canciones y poemas al idioma ayuujk, ya que consideraban que era importante mantenerlo como tesoro de identidad cultural. Asimismo, las profesoras ayuujk hicieron del bilingüismo un instrumento de resistencia ante la cultura hegemónica para promover la "mexicanidad". Ellas emplearon

diversas estrategias de resistencia, por ejemplo, la experiencia de Pilar Flores (2013), en el Albergue de Niños, que fue un espacio catalizador para comunicarse con los niños: "cómo organizar a los padres de familia, cómo organizar a los maestros, cocineras. Es un trabajo muy pesado en un albergue, más que nada la organización" (Pilar Flores, 2013). Los albergues infantiles en zonas rurales con presencia de pueblos indígenas solían ser de difícil acceso. Estos espacios proporcionaban a los estudiantes comida y alojamiento, y la docente era responsable de educar e interpretar los diversos conocimientos de la cultura no ayuujk. El trabajo realizado por Pilar en los albergues comunitarios fortaleció su capacidad organizativa y de vinculación con el sindicato de trabajadores.

De acuerdo a su testimonio, creó la Coordinación de Albergues en la región mixe, ubicada en la zona del municipio de San Pedro y San Pablo Ayutla. Gracias a este trabajo, logró ganarse el reconocimiento de las mujeres de la comunidad. Las trayectorias profesionales de estas maestras ayuujk ——muchas de ellas madres solteras—— son conscientes de que el acceso a los sistemas de cargos no significa necesariamente participar en la vida política comunal. Existen otros espacios que se van creando en el momento histórico de reapropiarse de los espacios públicos impuestos por la moralidad de la comunidad tradicional. Entonces nacen las organizaciones indianistas y las mujeres ayuujk son sus gestoras. A partir de estas iniciativas participan en el sindicato de maestros, donde ellas aprenden y reinventan la identidad ayuujk.

"GUERRILLERAS" EN LA LUCHA POR LA EDUCACIÓN. LA REVUELTA DE ESTUDIANTES INDÍGENAS

> [...] Tuve más participación como maestra de educación indígena, fuimos las personas que debía tener esa iniciativa para el desarrollo social, económico del pueblo en donde trabajábamos, debíamos saber de todo un poco, afortunadamente para mí fueron facilidades de desenvolverme como mujer madre, maestra, como persona que vive en la comunidad (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013)

Estas palabras de Pilar Flores enuncian la imbricación entre ser mujer, madre, educadora, y ciudadana. La mayoría de las maestras que testifican en este libro se formaron en Escuelas Normales Rurales. Sin embargo, como consecuencia de la

crisis económica de los años ochenta y posterior a la guerra sucia implementada por los gobiernos, estos centros de formación docente fueron desapareciendo. Tras años de organización política, en la comunidad ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec, se construyó la Escuela Normal Experimental del Cempoaltepelt. Durante la administración de Ávila Camacho se cerraron 17 de las 44 Escuelas Normales. El secretario de Educación, en el régimen de López Mateos (1958-1964), Jaime Torres Bodet modificó las reformas educativas y las Escuelas Normales Rurales fueron desapareciendo paulatinamente.

Precisamente, el cierre masivo de estos centros de formación docente en 1983 originó que los estudiantes hicieran su primera huelga y cerraran las instalaciones de la institución. Además de exigir material didáctico, los estudiantes solicitaron la reducción de las tarifas del transporte terrestre. En la revuelta estudiantil ayuujk participaron cinco mujeres, tanto en la lucha como en la negociación con las autoridades gobernamentales y municipales. Los funcionarios amenazaron a las manifestantes con encarcelarlas y las tacharon de "guerrilleras" para legitimar la violencia contra las manifestantes. A lo largo de esa semana, los estudiantes obstruyeron las principales vías de comunicación terrestres y se apoderaron de dos autobuses de pasajeros:

> Duró un mes toda esa lucha. Los camiones una semana. No hubo represión, solamente el tiempo que participamos en la toma fue largo, nunca antes se había hecho así, hasta ese entonces. La comunidad nos tachó de alborotadores a las tres mujeres que estábamos participando activamente. Nos iban a encarcelar, nos mandaron a llamar en la sindicatura, nos iban a correr de la comunidad y yo le contesté no estamos haciendo nada malo, sino que era una lucha muy justa. A todos los estudiantes nos convenía (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

Las mujeres ayuujk experimentaron otro tipo de participación política que iba más allá del sistema de cargos. En sus experiencias, surgen nuevos actores sociales que se incorporan a su subjetividad política y que suman el discurso de los "derechos colectivos" Las identidades se reafirman y revaloran. Este proceso de organización y lucha social conlleva una transformación personal que se vigoriza al transgredirse las normas conservadoras y tradicionales que abrazan las estructuras internas de las comunidades indígenas. Azucena Buendía (2013) expresó esos cambios colectivos y no individuales:

> Luchar por algo que en realidad es para todos, no una lucha para mí. Fue lo más importante que debemos hacer, apoyarnos todos para todos. Lo que haga falta. Lo que queramos alcanzar y eso de hablar frente a un público. A mí como que me abrió un espacio, no tener miedo, no sentir miedo de tocar el micrófono, hablar con la gente y que todo mundo te esté mirando. De ahí aprendí a conducir los programas sociales [...] "(Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

Los movimientos estudiantiles indígenas, con mujeres ayuujk a la cabeza, conocen de primera mano la metamorfosis que experimentan en su cuerpo y en su pensamiento. Afirman su feminidad a través de la transgresión de los roles de género tradicionales. Ellas los subvierten y los cuestionan en los modos de socialización, por lo que adquieren otros valores sociales que les son reconocidos. Dentro del movimiento estudiantil, las mujeres coinciben a los hombres como sujetos colectivos, lo que modifica la representación de la feminidad sin abandonar el sentido de pertenencia en la comunidad ayuujk. En los espacios de sociabilidad política, las mujeres ganaban terreno, seguridad y confianza gracias al trabajo organizativo que realizaron durante la lucha por la educación.

> Las mujeres éramos muy valientes. Reconocidas, nombradas por los compañeros de la Normal porque no cualquier mujer estaba ahí, no cualquier mujer quería ir a hablar con los hombres, porque eso sí era muy marcado; ah! Es que estaban entre puros hombres o tú ya no sirves para ama de casa, entonces vete. No eres bien vista. Ahí todos nos compartían qué seguía, qué teníamos que hacer. Hasta nos dábamos el lugar de organizar una comisión. Eso fue lo que aprendí. Fue muy bonito que me doy a conocer, me expreso lo de mi sentimiento, lo de mis pensamientos, las ideas que tenía que decir. Para mí era todo normal que no había ningún prejuicio en pensar en lo que me van a decir, qué me van a hacer; al contrario, me sentí tan libre, tan suave, tan ligera, así de mente y cuerpo, bien bonito, ni siquiera me espantó lo que me dijeron de que me iban a meter a la cárcel, porque en ese tiempo no había nada malo en lo que estaba haciendo" (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

El relato de Azucena demuestra la transformación política personal de la mujer que participa en la lucha por la educación, un sector importante para repensar la propia cultura de origen. La falta de este derecho motiva la movilización de personas

originarias de zonas rurales, ya que el Estado no están cumpliendo con su responsabilidad. Azucena muestra, en parte, esa formación ciudadana liberal que exige el derecho social a la educación a través del acceso a material didáctico y la reducción de precios en el transporte público en un contexto de desigualdades económicas.

Las historias de la participación de las mujeres indígenas se enmarcan en este proceso social complejo en el que intervienen prácticas morales que funcionan como rituales de iniciación para acceder a espacios de decisión colectiva. Los testimonios expuestos aquí rara vez apelan al discurso de la igualdad de derechos; por el contrario, estas mujeres, inicialmente, son expuestas inicialmente en el espacio público como sujetas estigmatizadas y socialmente juzgadas para entrar en una economía de castigo. Los procesos de organización, el sindicato, en efecto, los sistemas de cargos transforman esta mirada pública de la mujer gracias a que son reapropiados y dotados de resistencia a la dominación masculina, a su vez, a la propagación de la cultura hegemónica.

El trauma colonial, la migración, la educación y la violencia han permitido que el concepto de ciudadanía sea más flexible e históricamente situado. Por eso, la historia de vida de Sofía Robles Hernández arroja luces sobre el largo camino de las mujeres indígenas organizadas en América Latina y el auge de una voz internacional en un contexto de crisis de la representación de las mujeres como sujetas de derechos individuales, derechos colectivos y derechos humanos.

SOFÍA ROBLES HERNÁNDEZ. AUTONOMÍA CONDICIONADA Y FEMINISMO COMUNAL[3]

Originaria de la comunidad zapoteca de San Francisco Cajonos, ubicada en la Sierra Norte, Sofía Robles se casó con Floriberto Díaz, un intelectual ayuujk que aportó al pensamiento filosófico ayuujk en Santa María Tlahuitoltepec, en la década de los años ochenta. Hija de campesinos, desde esa década trabajó en diversas organizaciones civiles, como la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas. Dicha organización reunió a 27 comunidades indígenas con el fin de exigir la construcción de escuelas y clínicas, y la mejora de la infraestructura carretera, y fue pionera en la presentación de las primeras demandas de autonomía indígena en Oaxaca. Es madre y, desde 1995, viuda. Junto con su esposo, desempeñó diferentes cargos en la estructura interna de la comunidad ayuujk.

3 Una versión de este aparatado se publicó en francés en (Urbieta, 2019).

CACICAZGOS Y ORGANIZACIONES INDIANISTAS:

Sofía participó en movilizar las organizaciones sociales populares indígenas a través de la creación de la Asamblea de Autoridades Mixes en 1981. El propósito era reunir al mayor número posible de autoridades municipales para solicitar la autonomía indígena ante el Estado de Oaxaca y reconocer así a las autoridades comunitarias nombradas en la Asamblea General sin necesidad de pasar por los partidos políticos. Así nacieron las reinvidicaciones de autonomía indígena como un régimen de gobierno constituido con base a los derechos colectivos de libre determinación en Oaxaca. La Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ORDRENASIJ) también apoyó estas demandas de autonomía indígena tomando como marcador cultural la identidad indígena. El testimonio de Sofía Robles cuestiona la dominación del sistema de partidos políticos sobre las decisiones de las autoridades comunitarias, en específico, el entramado de poder que mantenía las relaciones clientelares y de cacicazgos entre las comunidades indígenas y el Gobierno del PRI:

> Uno de los inicios de la organización regional fue un poco una propuesta a decir ¡basta a los cacicazgos! Y respeto a la decisión de las comunidades. Hubo ese primer manifiesto, pero después hubo un movimiento. Las propuestas surgen a partir, no de asambleas comunitarias, sino de asambleas de autoridades (Sofía Robles, Sta. Maria Tlahuitoltepec).

Las primeras propuestas de autonomía indígena aparecen en la década de los años ochenta desde las organizaciones sociales populares indígenas, quienes, además, promueven la participación de las autoridades comunitarias a Foros Regionales donde se impulsó las iniciativas jurídicas en materia de derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca. Sofía Robles fue acompañada su entonces esposo, Floriberto Díaz y Jaime Luna, antropólogo originario de la comunidad zapoteca de Guelatao de Juárez.

Las organizaciones indianistas tejen alianzas con agrupaciones sociales provenientes de la Ciudad de México, la Ciudad de Oaxaca y España. En la primera mitad de la década de los años ochenta, nace la Asociación Civil Servicios Comunitarios (SERCO) como una iniciativa para impulsar los derechos indígenas. Sin embargo, rápidamente surgieron diferencias en el seno de la organización, por lo que dicho proyecto no tuvo mayores repercusiones, ya que "no había un balance y había ideas distintas". A años después, a principios de la década de los noventa,

se creó la Asociación Civil Servicios del Pueblo Mixe (SER) con el objetivo de dar continuidad a las demandas populares en materia de autonomía y derechos indígenas. Inicialmente, el plan de trabajo de la asociación se destinó a consultar a las comunidades indígenas sobre las necesidades básicas como la educación y la salud, priorizando en la autonomía de los sistemas normativos indígenas:

> En esas asambleas regionales empezó a verse de cómo era posible que las autoridades y después tengan que pasar a las planillas del PRI, entonces ya se fue llevando esa propuesta a muchos Foros, al Gobierno; y se hacen Foros en diferentes regiones. Y siempre era, queremos el reconocimiento de nuestras autoridades, hasta que por fin se aprobó en 1995 (Sofía Robles, diciembre 2012).

Las organizaciones sociales populares indígenas y las asociaciones civiles fueron actores políticos que influyeron en la propuesta y aprobación del sistema normativo en 1995. Incluso, los intelectuales indígenas participaron activamente en la regulación de la autonomía. Sin embargo, como señala Sofía Robles, el papel de las mujeres en el debate no incidió en la transformación de las relaciones sociales de poder por razones de género ni en la desestabilización de la dominación masculina.

LAS MUJERES INDÍGENAS. CONSTRUYÉNDO AUTONOMÍA INDÍGENA

Sofía Robles es consciente de que la participación de las mujeres en las organizaciones sociales y en los espacios de la vida política comunal está condicionada por la dominación masculina. A pesar de que el proceso de organización de los pueblos indígenas en general fue difícil, cuando Sofía explicó el lugar que las mujeres tenían durante el debate y la propuesta de los derechos de las mujeres, ella retomó la experiencia de las madres solteras y las madres casadas de Santa María Tlahuitoltepec para señalar que las mujeres no asumen los cargos:

> Eran hombres y siguen siendo hombres. Las mujeres casi siempre se tiene el concepto de que están para atender la casa y nada más. Entonces, es muy difícil o era muy difícil concebir que las mujeres estuvieran en los cargos públicos. En muchas comunidades, las mujeres no están en los cargos públi-

> cos, están, pero como esposas de los que están haciendo cargos, incluso las mujeres casadas tienen, es decir, el que es candidato para cargo es el hombre. Solamente las mujeres que están en los cargos son las madres solteras (Sofía Robles, diciembre 2012).

La historia de vida de Sofía Robles Hernández tiene el potencial de mostrarr cómo surge la participación de las mujeres en los sistemas de cargos, en las organizaciones sociales, en el sindicato, en la música e incluso en los movimientos indígenas. Además de impulsar los derechos de los pueblos indígenas, Sofía Robles, despertó su interés por trabajar con mujeres de su comunidad de origen. Desafortunadamente, el primer acercamiento con las mujeres de San Francisco Cajonos no obtuvo la respuesta que ella esperaba. No obstante, cuando se casó con Floriberto Díaz, empezó a integrarse en la vida política comunal de Santa María Tlahuitoltepec como madre y esposa. Los cargos se asumen de manera compartida y dual: "el primer cargo que asumimos juntos fue el de mayor de vara. Fue el primer cargo que asumimos; ahí se va conociendo a la gente, a las mujeres" (Sofía Robles, diciembre 2012). A partir de este contacto formó parte de la agrupación de Mujeres Tlahuitoltepecanas y estableció el Comedor Comunal.

Sofía, desde la organización civil SER, introdujo los derechos de las mujeres indígenas tejiendo alianzas con otras asociaciones no indígenas de la Ciudad de México que no eran indígenas. Gracias a una subvención de la Fundación John and Catherine Mac Arthur de Estados Unidos, junto con tres mujeres y cinco hombres participó en la elaboración de material didáctico para promover los derechos de las mujeres. En el momento de auge del movimiento indígena en México, con el levantamiento del EZLN en Chiapas, las mujeres indígenas de Oaxaca tenían una percepción diferente sobre las demandas de derechos colectivos de los pueblos indígenas:

> No buscábamos hacer una revolución, tomar las armas, sino un trabajo tranquilo, empezando por cambios hacia nosotras mismas, era la única manera posible de trabajar para que fuéramos valoradas. Cuando empezamos a trabajar fueron talleres regionales desde SER sobre derechos de las mujeres, sobre participación política, sobre cuidado del medio ambiente, sobre nutrición, sobre salud. (Sofía Robles, diciembre 2012).

El movimiento de mujeres indígenas dentro del movimiento indígena en Oaxaca se encontraba en su etapa de mayor madurez, a pesar de que llevaban

mucho tiempo organizándose, transformando la idea de participación política, forzando alianzas con organizaciones sociales no indígenas, acercándose a las instituciones indigenistas o impulsando los movimientos estudiantiles y sindicatos indígenas. Es decir, la historia de vida de Sofía Robles Hernández está marcada por todos estos actores políticos que permitieron dar un giro a la constitución electoral del Estado de Oaxaca en materia Indígena. El contexto histórico del EZLN sirvió de pretexto para consolidar las exigencias llevadas a cabo en las comunidades indígenas del estado de Oaxaca.

LA EMERGENCIA DE LA DIPLOMACIA INDÍGENA CON ROSTRO FEMENINO

La década de los años 1990 abrieron las puertas en la internacionalización de la voz de las mujeres indígenas. En el momento histórico del Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas, en paralelo, dio inicio la Campaña Continental "500 años de resistencia indígena y popular", que se convirtió en un espacio internacional clave para la articulación de alianzas políticas ante la transformación institucional de los pueblos indígenas, el Estado y la economía neoliberal. Después de cuatro años trabajando con comunidades indígenas en Oaxaca, la asociación civil SER llevó a cabo en Santa María Tlahuitoltepec el Simposio Indio-Latinoamericano en octubre de 1993, destinado a crear una propuesta sobre los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas. A decir de Sofía, este encuentro permitió ampliar la red de organizaciones de mujeres y no indígenas:

> Tengo una red amplia de mujeres indígenas, a nivel del Estado y empecé con el conocimiento por el trabajo mixto en organizaciones civiles, no propiamente el trabajo de mujeres, sino el trabajo mixto de la organización que nos íbamos a reuniones, talleres y de esa manera conocíamos a varias gentes. Entonces, para los encuentros ya existía esa base organizativa, esos vínculos, sirvieron para decir 'hay que llamar a las de Puebla, a las de UCIZONI' a todas las organizaciones porque había mujeres, entonces hay que llamarlas. Entonces ya había una red, ya había un conocimiento a quién llamábamos (Sofía Robles, diciembre 2012).

La experiencia de las mujeres indígenas es un claro ejemplo de la emergencia

de las redes de solidaridad femenina que florecen en los espacios comunitarios, nacionales e internacionales. Así es como se va consolidando la participación política de las mujeres indígenas, entendida como complemento a los derechos políticos del pensamiento liberal. Gracias a las organizaciones de mujeres, estos encuentros han dado como resultado el auge de una diplomacia indígena con rostro femenino, donde Sofía Robles Hernández conoció otras experiencias de mujeres indígenas latinoamericanas.

Voces internacionales que emergieron en la diplomacia indígena con rostro femenino en América Latina, como son Margarita Gutiérrez, del Frente Independiente de Pueblos Indígenas, Martha Sánchez del Consejo Guerrerense "500 años de Resistencia Indígena y Popular"; Beatriz Gutiérrez, de la Red Nacional de Mujeres Indígenas; y Sofía Robles, en representación de SER, AC. Las demandas específicas de las mujeres indígenas mexicanas fueron escuchadas en el Foro de Organizaciones No Gubernamentales celebrado en Mar del Plata, Argentina en 1994. Dicha plataforma social antecedió a los preparativos previos al IV Foro de Mujeres, celebrado en Beijing, China 1995 donde se incluyeron las reivindicaciones de las mujeres indígenas:

> Me empecé a involucrar con las mujeres no indígenas que andaban preparando la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres Beijín, 1995. Entonces ahí vimos que era importante meter el tema indígena. Era un compromiso con la temática indígena. Entonces dijimos, ¡las mujeres indígenas presente! Hicimos un Encuentro Nacional en México previo a Beijing, y previo al Encuentro latinoamericano que fue en Ecuador.
>
> En Ecuador fue el Primer Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, y de ahí, nos trajimos el compromiso de hacer el Segundo Encuentro Continental en México, pero dijimos no es posible hacer un encuentro continental en México sin que antes haya un encuentro nacional, dijimos, tenemos que hacer un encuentro nacional, y lo hicimos en Oaxaca. Entonces, son puros reuniones y encuentros para abordar la problemática de las mujeres" (Sofía Robles, diciembre 2012).
>
> En el Foro Continental de Mar de Plata de 1995 se asumió el compromiso de elaborar una agenda sobre los derechos de las mujeres indígenas que se propuso durante los cambios constitucionales que se presentaron a inicios de la década de los noventa en América Latina. A iniciativa de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador, se celebró el Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de

Abya-Yala celebrado en agosto de 1995 en Quito, Ecuador. Durante este evento se reunieron 170 mujeres indígenas de 20 países, siendo la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONAMIE) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) los órganos que promovieron la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, como parte de los festejos del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2004).

En estos encuentros regionales e internacionales, la diplomacia indígena con rostro femenino elaboró la Declaración del Sol, un documento en el que se exige a los Estados latinoamericanos que reconozcan el desarrollo integral, plural, equitativo y armonioso de las autonomías indígenas. De este modo, el movimiento de mujeres indígenas pasó a una nueva fase de organización y participación política en espacios internacionales. La declaración denunció que los Estados se benefician del modelo económico neoliberal, mercantilista y lucrativo.

Además, expresó solidaridad con el movimiento zapatista, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía en México, las reivindicaciones etnosociales de los cocaleros de Bolivia, el Perú, Colombia, Venezuela y Ecuador, así como su rechazo al bloqueo económico de Estados Unidos contra Cuba. En las demandas específicas de las mujeres, solicitan a los gobiernos y a la Organización de las Naciones Unidas que garanticen: "la plena participación de las mujeres indígenas en instancias dirigidas a mujeres indígenas representantes de nuestros pueblos, para que nos escuchen y acojan nuestras propuestas y demandas, que expresan las necesidades más sentidas y profundas de las Mujeres Indígenas". Tal como destaca Sofía Robles estas demandas de las mujeres indígenas, "no es nueva, se basa en pensamientos, sentimientos y actitudes inhumanas, individualistas y corruptas que se reproducen en una estructura injusta del Estado y la Sociedad".

LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL IV FORO MUNDIAL DE LAS MUJERES BEIJING 95

El 27 de octubre de 1995 Sofía Robles participó en la elaboración de la Declaración de Jaltepec de Candayoc, Mixe en cuyo escrito se expresa la exigencia del derecho a ejercer la autonomía en Oaxaca, en contra de la violencia de las comunidades zapatistas y de la intervención del Estado para que respete la dignidad de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, exige el cumplimiento de los Acuerdos

de San Andrés presentados por el EZLN y que se garantice la seguridad de los mediadores, asesores e invitados en las reuniones en las que se debaten los derechos de los pueblos indígenas:

> Urge al Estado que se reconozca y respete los derechos colectivos, históricos y específicos de los pueblos indígenas, en tal que pueblos, y los de los integrantes de esos pueblos, a la par de sus derechos individuales como personas.
>
> [...] reconocer, sin limitaciones ni restricciones artificiales, los alcances y niveles de la autonomía que en libre acuerdo con el estado determinen las comunidades, pueblos y naciones indígenas según su desarrollo histórico y circunstancias particulares, como forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación dentro del Estado. Debe garantizarse, también, el cabal e irrestricto cumplimiento de todo lo acordado al respecto" (Sofía Robles, diciembre 2012).

En pleno auge de los movimientos indígenas en México, en el Estado de Oaxaca, el gobernador del PRI, Diodoro Carrasco Altamirano convocó en 1996 a activistas feministas, militantes de partidos políticos, académicos y representantes de organizaciones sociales a reunirse para proponer una agenda sobre los derechos de las mujeres indígenas. El encuentro sirvió para seleccionar a la representante indígena que participó en la celebración del IV Foro Mundial de la Mujer, en Beijing. Las organizaciones civiles de base indígena que participaron en este primer encuentro fueron el Comité de la Mujer de SER, la Unión de Mujeres Yalaltecas, y la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona del Istmo (UCIZONI). Algunas de las primeras propuestas que surgieron de esta reunión fueron proyectos de gestión productiva y artesanal, capacitación, salud, educación y abastecimiento alimenticio.

El Grupo Feminista Mujeres "Rosario Castellanos" actuó como mediador entre las mujeres indígenas y el Estado, y seleccionó a Sofía Robles como una activista social con trayectoria política en materia de derechos de los pueblos indígenas y derechos de las mujeres indígenas. Gracias a su preparación, Sofía pudo participar en espacios internacionales, donde conoció a mujeres diplomáticas indígenas de distintas nacionalidades, como a Blanca Chacoso originaria Quechua (Ecuador), Sonia Henríquez del pueblo Kuna (Panamá), Mirna Cunningham de la comunidad miskitu (Nicaragua), Tarcila Rivera Zea quechuahablante de Perú y Alicia Canaviri aymara (Bolivia).

En 1997, la ciudad de Oaxaca fue sede del Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, que se celebró bajo el lema "Construyendo nuestra historia", y contó con la participación de 700 mujeres de orígenes diferentes del país, encabezadas por la comandante del EZLN Ramona. De esta reunión surgió la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), espacio que promovió el reconocimiento social del género en el movimiento indígena mexicano (Hernández, octubre 2000).

"Las propuesta e iniciativas se van cruzando, no es aislando, sino se van tejiendo redes, se van tejiendo iniciativas así se fue dando la organización de mujeres a nivel internacional. Entonces ya había mujeres que conocía. Hay muchas que conocimos en el proceso de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, pero hay otras, que ya la conocíamos antes y que fueron el canal para llegar a otras mujeres" (Sofía Robles, diciembre 2012).

En la primera reunión del Enlace Continental de Mujeres Indígenas celebrado en Lima, Perú a iniciativa de las activistas Tarcila Rivera, Lucy Mulenkei, Lea MacKenzie y Berenice fundaron el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) con el objetivo de organizar las acciones encaminadas al Primer Foro de Mujeres Indígenas, celebrado en Nueva York. El FIMI también significó una plataforma para construir redes que consolidaron las organizaciones de mujeres indígenas, estimulando su participación y visibilidad en el contexto internacional (Valladares, Alteridades, vol. 18 n. 35 ene/jun. 28).

Estos encuentros comunitarios, estatales, nacionales y regionales en América Latina sirvieron de plataforma para debatir los derechos de autonomía y libre determinación de los pueblos originarios. Asimismo, se abordaron los derechos específicos de las mujeres indígenas, que empezaron a distanciarse del discurso feminista urbano. Este distanciamiento se reflejó en el discurso elaborado durante la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres, celebrada en Beijing 95, en el que participaron 150 mujeres indígenas, de las cuales 23 eran originarias de América Latina. En dicho evento se consensuaron demandas específicas para las mujeres indígenas. Tal y como expresa Sofía:

> Hicimos una carta independiente porque son diferentes maneras de ver el mundo. Hay problemática comunes con las mujeres no indígenas pero hay una especificidad en lo rural, en el campo, en el indígena, entonces las mujeres tenemos que ver cómo; incluso antes de Beijing a la representante latinoamericana de mujeres se le cuestionó por qué los financiamientos iban todo hacia a las mujeres y por qué a las mujeres indígenas no, pero también

> no es cuestión de las otras mujeres, es una cuestión de formación de las mujeres, de decir, hay que gestionar tal proyecto, o sea los recursos no van a llegar automáticamente, o igual a los pueblos indígenas.
>
> Si los pueblos indígenas no reclaman un derecho, una asignación de recurso, no va a llegar, entonces hay que luchar por ese recurso o ese derecho. Eso era, pero sí se les cuestionó a las mujeres latinoamericanas no indígenas porque los recursos llegaban a las feministas y a las indígenas no. ¿Por qué le voy a reclamar a una asociación que no me llega el recurso a mí?, tengo que crear las condiciones para que los recursos puedan llegar aquí" (Sofía Robles, diciembre 2012).

Además de la disputa por la hegemonía de la palabra con las ventriloquías feministas, en el discurso de Sofía se aprecia que estas tensiones con el movimiento feminista internacional también se expresaron en la asignación y el acceso a recursos económicos. Eso está relacionado con la formación profesional de las mujeres indígenas en cuestión de gestión técnica, lo que muestra las desigualdades entre las mujeres en general. La experiencia de Sofía Robles tiene la virtud social de moverse en los diferentes niveles de gobernanza: local, nacional e internacional.

Después de participar en el Foro de Mujeres Beijing 1995, Sofía regresó al estado de Oaxaca y se integra en el 2003 se unió a la Red Nacional por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (ddser), donde colaboró con mujeres mixes. Ese mismo año, el Instituto de Salud Pública (IHP) con sede en San Francisco California, Estados Unidos, le concedió una beca para formarse en el Programa Internacional en Planificación Familiar (PIPF), y cinco años después, en el Programa de Salud Sexual en Adolescentes (PSSA). Debido a las diversas actividades relacionadas con su participación activa en la lucha por los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas. En el 2005, retomó los estudios en el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CEDER), con sede en Zautla Puebla. Para ella, el acceso a la educación de las mujeres indígenas es fundamental para tomar la palabra, proponer iniciativas legislativas e, incluso, autoreconocerse:

> Como trabajaba con las mujeres y trabajaba hortalizas, pensaba que era necesario capacitarme para el diseño de programas sociales que beneficien a la organización, ese era el objetivo de SER, de trabajar con las comunidades, y es un crecimiento personal; pero también un crecimiento con la gente. Si tu objetivo es trabajar con la gente siempre necesitas tener algo que dar, entonces ese era mi objetivo, yo quiero saber para poder mejorar como he-

> rramienta de trabajo debo capacitarme en el contexto de las necesidades de la Organización (Sofía Robles, diciembre 2012).

La Comisión de Mujeres de SER, A.C, se consolidará hasta ampliar sus alianzas con el Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad de Género y la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (ddeser). Ambas alianzas dieron originen a los Encuentros de Mujeres Mixes (RED) y a la participación de mujeres originarias en las celebraciones del 8 de marzo; día internacional de la mujer, Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el cual se conmemora el 25 de noviembre. Como describe el boletín del Onceavo Encuentro Regional de Mujeres Mixes "Género confianza para mi bienestar" celebrado en la estación de Mogoñé, San Juan Guichicovi, los días 10 y 11 de marzo de 2012:

> Las mujeres somos una parte muy importante de la comunidad y tenemos que luchar por la igualdad, los hombres piensan que al casarse con una mujer es para tener hijos, cuando uno sale de su casa no conocemos nuestros derechos, pero en mi cuerpo soy yo la que mando, la mujer decide cuántos hijos tener
>
> La violencia de género es un tema muy grande, a nosotras nos han violentado en el ámbito público, en las escuelas porque no hablamos, no le dedicamos tiempo a nuestros hijos y cuando denunciamos no nos hacen caso las autoridades (Boletín, 2012)

El testimonio de Sofía Robles contextualiza la situación de las mujeres indígenas en las comunidades indígenas, su papel como mediadoras interculturales con las instituciones indigenistas y las organizaciones sociales civiles a nivel nacional, así como su impacto en la producción de Grandes Mujeres en espacios internacionales. Sofía es un ejemplo del auge de la diplomacia indígena con rostro femenino, ya que crea, promove y difunde los derechos colectivos de los pueblos indígenas en paralelo a los derechos específicos de las mujeres indígenas en la era de la expansión de la economía neoliberal.

EL NOMBRAMIENTO. RETOS Y DESAFÍOS

Después de un largo andar en organizaciones sociales, asociaciones civiles y asumiendo cargos comunitarios, así como en la construcción de una diplomacia indígena con rostro femenino, Sofía Robles Hernández es nombrada presidenta municipal en la comunidad ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec. En el 2012 asume ese cargo. Tras un segundo nombramiento por parte de la Asamblea General, se acuerda reconocer la labor que Sofía y su esposo, Floriberto Díaz, venían desempeñando juntos en la comunidad. Una particularidad del nombramiento de Sofía Robles es que transgrede todos los principios que hacen de Tlahuitoltepec una comunidad:

> Como en todos los lugares siempre va haber gente inconforme, siempre habrá gente que dice que no debería ser, porque como todo el pueblo sabe y mucha gente sabe que no nací, no soy nativa de Tlahuitoltepec, sin embargo, ahí empecé a ser ciudadana digamos, ahí empecé a dar mi servicio junto con mi marido y creo que fue por eso que me nombraron presidenta municipal, si yo no hubiera tenido cargos anteriores con mi marido, nunca me habían propuesto (Sofía Robles, 2012)

El testimonio de Sofía Robles sobre su nombramiento como presidenta municipal destaca porque, en principio, es la primera vez que se elige a una mujer, además de no ser 'nativa', lo cual tiene en cuenta la importancia del sentido de pertenencia e identidad para la comunidad tradicional de los ayuujk. Hemos analizado la situación de las madres solteras, las madres casadas, y la voz de Sofía Robles, y hemos llegado a la conclusión de que el caso de las madres viudas es similar:

> Siempre he dicho que las mujeres tenemos derecho a tener cargos públicos, tenemos el derecho a ser elegidas como autoridad, sin embargo, yo no esperaba que fuera; o sea, sí tenía, tengo y sigo teniendo esperanza de que otras mujeres lleguen a la presidencia, pero yo no esperaba a que fuera por no ser de Tlahuitoltepec, por no saber hablar bien el mixe. Yo sí esperaba que hubiera mujeres, pero no esperaba que fuera yo, hay muchas mujeres en Tlahui que pueden ser presidentas. Hay muchas que han dado este servicio de manera directa.
>
> Estuve antes como esposa, apoyando a mi compañero, a mi marido. Y uno no se entera directamente de los problemas, sino que se entera uno a

través del esposo, y hasta muchas veces a las asambleas ya no va uno porque no da tiempo, está uno en el trabajo. Por eso es que no lo creía, que sí esperaba que fueran mujeres, pero no precisamente yo (Sofía Robles, Sta. María Tlahuitoltepec, 2012).

La ciudadanía de Sofía se constituyó sobre la base comunal como una práctica compartida y dual ejercida en compañía de su esposo. Sin embargo, al estar él ausente, la asamblea reconoce automáticamente los cargos asumidos en pareja. Por eso, para desempeñar bien su cargo de presidenta, fue clave que observara y aprendiera de la filosofía ayuujk fue clave para su buena práctica comunal:

Mi compromiso de escuchar a la comunidad a través de las autoridades, o a través de las asambleas, más bien de cómo ir retomando lo que la gente estuviera demandando, empezando, con el cabildo con quien se tiene que platicar de manera constante para ir viendo las cosas que se le darían prioridad a lo largo del año de gestión comunitaria, con la comunidad escucharla.

[...] me dio fortaleza decir, ¡bueno vamos a caminar todos juntos, y pues escuchándolos, de preguntarles [...] sabía claramente que no había servido directamente. No había hecho ningún cargo de manera directa como muchos quienes habían sido nombrados autoridades municipales. Muchos de ellos ya habían pasado por todos los cargos y que yo tenía que aprender, yo tenía que ponerme en el papel de 'yo lo sé todo' porque no lo sabía todo [...] Sé hablar, sé escribir, manejo la computadora, esas cosas que ayudan, son herramientas que nos ayudan a las mujeres a poder sentirnos seguras de que sí vamos a poder sacar adelante" (Sofía Robles, Sta. María Tlahuitoltepec, 2012)

En el testimonio de Sofía se destacan dos formas de interpretar la participación de las mujeres en espacios de la vida política comunal. En primer lugar, la importancia del nombramiento, acceso y desempeño de las mujeres en todos los espacios que integran la estructura interna del sistema normativo de Santa María Tlahuitoltepec. Segundo, el impacto de su participación de las mujeres en otros espacios de decisión colectiva, como por ejemplo las organizaciones sociales o el sindicato de maestros. En el máximo espacio de decisión, como la presidencia, las mujeres identifican este espacio de aprendizaje en el que se aprende a mandar y obedecer. En el caso de Sofía Robles, su trayectoria

profesional y como activista con mujeres indígenas resultó importante para desempeñar el cargo de presidenta:

> De mi parte he estado participando en organizaciones civiles, esa fue mi decisión desde que estaba joven, de no entrar a la institución pública, institución de gobierno sino trabajar por la libre, ser independiente, entonces también en mi organización, Servicios del Pueblo Mixe, decían vas a hacer presidenta, y ya sabían que me tenía que ir o las redes donde pertenezco, la red por los derechos sexuales y reproductivos (DDSER) que trabajan temas de género, temas de mujeres; era una celebración, era decir ¡ya vamos a tener una compañera de presidenta y todas muy contentas y yo así como con temor decía, voy a hacer presidenta, y las mujeres decían: ¡ah la presidenta! Se ponían muy contentas, porque no saben cómo es el cargo comunitario" (Sofía Robles, diciembre 2012).

El cargo de presidenta municipal supuso para Sofía Robles el desafío de poner en práctica todos los saberes y técnicas aprendidos en las asociaciones civiles a las que pertenecía. Además, fue una responsabilidad que asumió en familia. Tocó mirar nuevamente hacia dentro de la comunidad y aprender:

> Las necesidades son muchísimas y los recursos son muy pocos, entonces a penas y se puede medio distribuir el recurso para algunas obras. Ya viene bien establecidas las reglas, y no puedes ir contra de esas reglas. Aunque la comunidad quisiera hacer sus cosas del municipio no se le puede apoyar, aunque la comunidad quiera hacer un techo, la comunidad no puede apoyar. Hay muchas necesidades que no se pueden atender con los recursos del gobierno" (Sofía Robles, diciembre 2012).

Precisamente, una de los obstáculos a las que se enfrentan las lideresas indígenas es la gestión de recursos económicos y el discurso de la burocracia. La dominación de los aparatos represivos del Estado se mantiene reproduciendo el neoindigenismo bajo nuevas características. En cuanto a la administración e impartición de justicia indígena, los conflictos se resuelven según los acuerdos de la comunidad. Sofía, que además habla zapoteco, hizo uso del idioma ayuujk para decidir, expresar y representar los intereses comunes ante las instituciones gubernamentales. De hecho, durante la ceremonia de investidura como presidenta municipal, ella se expresó en ayuujk, lo que significó la adaptación de Sofía a los

rituales propios de la toma del poder servir. Esta exposición pública significó un desafío dado que, según refirió, no dominaba el idioma ayuujk.

> Estamos en el ojo del huracán, ahora sí que estamos bien expuestas porque, aunque uno no quiera ser. Cuesta mucho aceptar que eres autoridad, de que eres una persona importante. Presidente es una persona importante, y eso cuesta trabajo como sentirse importante. Yo soy Sofía y nada más, pero sí estás en un nivel de asumir cargos ya no eres cualquier persona, eres una autoridad y así te ven. En ese sentido, pues sí tienes que cuidarte [como mujer].
>
> Yo me dije ¡yo no me voy a emborrachar nunca! -si beber, pero- uno tiene que ponerse sus límites. O también, las parejas, los novios, por ejemplo, un hombre, eso tiene uno que cuidarlo mucho porque sí es una cuestión delicada pues estamos en otro nivel, que no debería de ser, uno tiene su vida privada, pero a veces ya no, pierde uno esa parte privada y está uno expuesta a todas las miradas [...]
>
> [...]Hay que cuidar que las mujeres no sean vistas como que dicen "las mujeres entran a los cargos no más para divertirse, para hacer cosas que no deben de hacer, eso no debemos hacer las mujeres; si lo hacen los hombres no hay problemas que no están tan expuestos a la mejor se critican, pero no es tan fuerte la crítica hacia las mujeres" (Sofía Robles, diciembre 2012).

Identificamos que la participación política de las mujeres indígenas en los sistemas de cargos tiene un valor social importante, con atribuciones que son reconocidas por la comunidad. De tal manera que el 'cuidado', la 'protección', la 'responsabilidad' y el 'recato' son valores sociales tradicionales que reproducen la vida política comunal. Por tanto, son la fuente de producción de Grandes Mujeres. La imagen que las mujeres indígenas proyecten durante su gestión es lo que les dota de atribuciones morales como 'mujeres buenas' o 'mujeres malas. Así, la exposición de las mujeres en espacios como la presidencia municipal muestra las diferentes percepciones que se tienen sobre el poder femenino y el poder masculino.

Para las mujeres ayuujk, su camino iniciático es de nacimiento violento y socialmente traumático desde el momento de su nacimiento. Solo la asamblea general se encarga de sacarlas de esta situación de trauma social, debido a la estigmatización que conlleva ser considerada como 'mujeres rebeldes'. Por eso, es importante de la representación social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y espacios de mayor impacto en la toma de decisiones de la vida política comunal:

> El papel de la mujer en el sistema de cargos es importante, pero no puedes cambiar el sistema, tiene muchas implicaciones; para mucha gente deben de estar los hombres, no deben de estar las mujeres. Las mujeres no sirven, no tienen la capacidad, entonces quienes deben de estar ahí son los hombres. Para que una mujer esté en el cargo, hay que arreglar muchas cosas [...] (Sofía Robles, diciembre 2012).

Las mujeres ayuujk, una vez que son nombradas, transitan por diferentes regímenes de participación que, en cada momento histórico, asignan una categoría social. El estatus de madres solteras representa, en un principio, el proceso iniciático de acceder a espacios de decisión colectiva, aunque estos eran lugares estigmatizados. Posteriormente, el rango cambió por el reconocimiento del estatus de las madres solteras, quienes establecen una ciudadanía compartida y dual en pareja.

Finalmente, como muestra la experiencia de Sofía Robles, las madres viudas cuentan con ciertos criterios elevados a la categoría de valores sociales que hacen del activismo, la ciudadanía, la igualdad, la participación y el liderazgo la producción de una Gran Mujer. En la historia política de las mujeres indígenas latinoamericanas, estos mecanismos estratégicos de reapropiación del espacio público, que tienen como antecedente el pasado, son una forma de politizar actos de moralidad, como lo muestran las madres solteras. El desafío está en cómo estos espacios politizados por una cuestión moral son apropiados, cooptados y explotados por el mandato masculino, ejerciendo violencia en el proceso de extracción de saberes femeninos la violencia.

> Falta la parte de decir, 'a ver las mujeres también pueden ser autoridades'. Reconocimiento. Antes había mucho discurso de que las mujeres no pueden, ahorita cambió, ahora los hombres y las mujeres pueden, todos tienen capacidad, pero aún todavía no es así de automático.
>
> En Tlahuitoltepec, ya hay reconocimiento en que las mujeres también pueden. Y las mujeres van avanzando en sus cargos, una mujer, aunque no se está pensando en servir, la eligen; y al momento que la eligen lo tiene que cumplir. Aún falta, estamos más o menos en el camino, [...] se avanza más en la práctica que en el discurso. O sea, puedo echar un discurso en el que las mujeres sí tenemos derecho, pero no creo que en ese sentido vaya.
>
> ¡En lugar de avanzar, como que nos vamos creando obstáculos [...] Entonces, sí es más por ver las herramientas que puedan tener las mujeres, ver

> los espacios con mayor conocimiento, información, de qué cosa pasa, para que en el momento en que tengan un cargo, ¡ellas puedan asumir ese cargo bien! (Sofía Robles, diciembre 2012).

El testimonio de Sofía Robles Hernández como una actriz emergente en el campo internacional muestra la importancia de la diplomacia indígena con rostro femenino en los diferentes niveles de participación política, ya que sitúan los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en paralelo, a los derechos individuales de las mujeres indígenas. En efecto, para las nuevas generaciones, Sofía es un referente histórico de organización, lucha y creación de espacios políticos para las mujeres indígenas, y también es un ejemplo de cómo se constituye un discurso de igualdad de derechos por razones de género. Cabe destacar, el lugar que ocupa la identidad como performance estratégico de actuación para posicionarse como sujeto indígena en una era de extracción de las normas jurídicas de la autonomía. Por eso, lo moral es político apela a expresar que "lo político se hace persona por medio del impacto subjetivo que tienen las experiencias de los sujetos" (C. Cangiano y DuBois; en De Lauretis: 73-113).

CONCLUSIÓN

El capítulo se centró en explicar el significado del castigo como ritual de iniciación para producir Grandes Mujeres en experiencia de las mujeres ayuujk. Específicamente, se han considerado testimonios de las madres casadas, solteras y viudas. El material etnográfico obtenido reveló la importancia de las ceremonias y la conexión con entidades no vivas como efectos de reconocimiento durante el proceso de nombramiento de las mujeres en los sistemas de cargos. En contraposición a la visión del feminismo liberal, se observa que las trayectorias de las mujeres entrevistadas no reflejan un deseo explícito de ejercer el poder, sino que el nombramiento se atribuye más a una cuestión moral fuertemente relacionada con el conservadurismo indígena: el castigo como fuente de múltiples violencias. Estas mujeres se sienten obligadas a involucrarse en la vida política comunal, debido al significado del estigma de ser madres solteras. Sin embargo, experimentan un cambio en su percepción cuando son reconocidas por la Asamblea General Comuntaria. Este cambio de actitud, que implica una transición del sentimiento de castigo a una formación consciente de cultura del derecho, constituye la principal tesis de este capítulo. Se observa el importante papel de las organizaciones sociales, el movimiento estudiantil, el sindicato y, por supuesto, el

feminismo liberal. En estos espacios sociales se descubre el valor político inherente a la participación femenina. En sí misma, las madres solteras y las madres viudas representan la comunidad moderna al hacer de lo moral político.

Por tanto, el concepto de participación política va más allá de una definición liberal e incluso es divergente con la posición de las mujeres zapatistas. La historia de vida de Sofía Robles Hernández nos arrojó luz sobre los encuentros y desencuentros en torno a la visión de la participación política, al mismo tiempo que ha puesto de manifiesto las brechas de las desigualdades existentes entre las propias mujeres en nombre de la cultura de los derechos. El testimonio alardea sobre la mirada de la autonomía vista desde las mujeres ayuujk y la dimensión jurídica del discurso de la libre determinación. Las Grandes Mujeres, en este sentido, no se define a partir de una historia de vida, sino más bien desde aquellas féminas, actores sociales y entidades no vivas que participan en mantener los rituales de iniciación para reproducir la vida política de la comunalidad en su relación más tensa con el lenguaje del Estado. En resumen, el punto de vista de las mujeres ayuujk sobre la comunalidad.

CAPÍTULO V

VOCES EMERGENTES. REPRESENTACIONES FEMENINAS DE AUTORIDADES INDÍGENAS EN TRANSICIÓN

La organización y participación de las mujeres indígenas en el estado de Oaxaca van en paralelo a las transformaciones de las políticas públicas pluriculturales. Observamos que las mujeres comienzan a asumir liderazgos y dirigencias desde diferentes espacios de participación, redefiniendo el significado de la representación y participación política. Desde lo local hasta lo global, el lugar político de las mujeres es un momento histórico irreversible que transforma radicalmente y penetra la conciencia de la sociedad y los imaginarios sobre la toma de decisiones. A continuación, en este capítulo, presento la trayectoria de dos mujeres que fueron nombradas en sus comunidades de origen como presidentas municipales y doy cuenta en cómo ellas perciben los cambios en su cotidianidad, qué transformaciones sienten al asumir el rol de autoridad y, finalmente, qué desafíos enfrentan en el ejercicio del poder comunitario. El objetivo es comprender el significado que para estas mujeres tuvo el sentido de la participación política y las modificaciones de la cultura política a partir de su acceso a los espacios de toma de decisiones. Además de rescatar la alteración que tuvo el trabajo político por el de servicio comunitario. Lo anterior, ayudará a consolidar nuestra definición de Grandes Mujeres en razón de los valores políticos, sociales, culturales, económicos y religiosas que ellas en comunidad le atribuyen.

RAFAELA HERNÁNDEZ CHÁVEZ, TLALIXTAC DE CABRERA (VALLES CENTRALES)

Rafaela Hernández Chávez (2008-2010) es enfermera jubilada. Es hija de padres campesinos del municipio de Tlalixtac de Cabrera, una población ubicada a 40 kilómetros de la ciudad de Oaxaca de Juárez en la región de Valles Centrales. Tiene estudios de maestría en Administración. Desempeñó diversos cargos en la

Secretaría de Salud de Oaxaca. En el 2008 fue nombrada presidenta municipal por la asamblea comunitaria. Está soltera y sin hijos.

GLORIA ROJAS SOLANO, GUELATAO DE JUÁREZ (SIERRA NORTE)

Gloria Rojas Solano, originaria de San Juan Cacahuatepec, en el distrito de Jamiltepec en la región de la costa, es enfermera jubilada. Es viuda del doctor Rubén González, originario de Guelatao de Juárez, comunidad donde ha residido durante 43 años. Es madre de tres hijos y trabajó en el Centro de Integración Social número 3 de Guelatao. De enero de 2008 a junio de 2009, desempeñó el cargo de presidenta municipal.

FORMACIÓN SUBJETIVA EN LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

El sistema de cargos es la organización política-religiosa en la que se expone la participación de las mujeres en la vida política comunal y en la que los ciudadanos reproducen las estructuras internas. En el sistema de cargos se reproducen las relaciones sociales de dominación y de subordinación. Las mujeres, al igual que los hombres, representan a la familia cuando asumen un cargo. De hecho, la familia suele ser un referente para las mujeres que acceden a espacios de decisión colectiva, de la misma manera, lo que respecta a la formación profesional. Rafaela Hernández expresó que el hecho de tener estudios le favoreció durante el momento en que fue nombrada presidenta municipal en Tlalixtac de Cabrera. En efecto, la Asamblea Comunitaria reconoció la trayectoria de los cargos anteriormente desempeñados por ella. La historia de vida de Rafaela comienza en el campo, en la vida rural del estado de Oaxaca:

> Afortunadamente mis padres eran muy abiertos, y eso que eran campesinos, por tanto, crecimos en el campo. La estimulación de mi madre porque teníamos que ser algo distinto, siempre me decía: "mis hijos van a ser profesionistas, van a ayudar a la gente" y a partir de ahí nos dejó ser libres (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

Rafaela Hernández consideró que el apoyo familiar le permitió explorar en diferentes espacios de decisión. Su profesionalización le favoreció acceder al nombramiento como presidenta municipal, mientras que para Gloria Rojas fue su situación civil. Ella se casó con un ciudadano de Guelatato de Juárez, lo que significó relacionarse socialmente con las normas políticas, económicas, culturales y religiosas de la comunidad. De esta manera, construyó la ciudadanía por adopción. Como madre y esposa, acompañó a su esposo en los cargos que le fueron asignados por la asamblea. Cuando enviudó, asistió a las Asambleas Comunitarias y continuó ejerciendo cargos en la comunidad. Así es como la nombraron Presidenta Municipal.

> Afortunadamente yo ya tenía experiencia, ya había ido a la presidencia y sabía cómo se hacían los cargos, bastantes hombres me decían y reconocían mi trabajo. Sin embargo, una que otra mujer sí le deba coraje, pero yo me sentía bien, porque sentía que lo estaba haciendo a mi manera [...] alguna de ellas se ponía medio celosas diciendo que, por ser de otra comunidad, es decir, proveniente de Cacahuatepec no tenía el derecho de ser presidenta municipal. Entonces como yo no era de Guelatao se preguntaban por qué me había nombrado presidenta siendo que no era originaria del pueblo (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Además de ganar el reconocimiento social de los hombres, las palabras de Gloria, nos muestran que entre mujeres se crean diferencias que apelan a la lucha por el poder. Dado que, históricamente, a las mujeres les ha sido vetado el ejercicio del poder, se crean campos de disputa por el reconocimiento social, principalmente en relación con el entronque patriarcal. Al no estar habituadas al ejercicio del poder, las mujeres encuentran en los entornos sociales, el espacio de producción de la diferenciación cuyas consecuencias derivan en la lucha por el reconocimiento político. Gloria argumenta que la principal razón es no haber nacido en Guelatao de Juárez. El sentido de territorialidad adquiere un significado no sólo en relación con el valor político de la tierra, sino que abarca, prácticas vinculadas a la construcción de los comunes: familia, servicio comunitario, sistema de cargos, ceremonias religiosas y asamblea comunal. Esto ocupa un espacio central en la pertenencia y en la acción política comunal.

EL TERRITORIO. CAMPO SOCIAL DE TRANSFORMACIÓN CULTURAL

La temporalidad posee significados diferentes en función del entorno urbano o rural. Del mismo modo, hay que interpetrar la justicia indígena y la justicia del pluralismo jurídico. En ambos casos, las ciudadanías se construyen en base a relaciones de dualidad, donde el sistema parental es un factor importante a tener en consideración, ya que está estrechamente relacionado con la reproducción de la vida política en el sistema normativo indígena. En la construcción de las ciudadanías múltiples intervienen fenómenos como la migración y la educación. En el caso de las mujeres presidentas, el desempeño del cargo deriva del reconocimiento social del trabajo realizado en organizaciones sociales-populares. En estos espacios de decisión se forman los liderazgos comunales de las mujeres originarias, que destacan en la comunidad y en sus relaciones con el Estado:

> Llegué a la presidencia municipal debido a que he sido muy asidua a asistir a las asambleas comunitarias; y creo que mi manera de pensar, no radicalizada en los asuntos del pueblo incidieron a que fuera nombrada en el cargo, y siempre proponiendo alternativas de solución, siempre proponiendo acuerdos consolatorios [...] Hace 6 años me propusieron el cargo de Presidenta, dije que no, porque estaba trabajando. Laboraba para la Secretaría de Salud, tres años antes también me lo propusieron, pero decidí esperar a que me jubilara, y de esta manera estar al frente de la alcaldía (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

De acuerdo con los testimonios, participar en los cargos no es algo que resulte obligatoriamente de interés para las mujeres; sin embargo, cuando lo desempeñan, descubren la importancia del valor social del acceso a los espacios de decisión: aprenden a gestionar la vida comunal y a interactuar con el discurso jurídico. Además de su estado civil y socioprofesional, ellas mencionan otras cualidades importantes para el reconocimiento comunitario, entre las que destacan, el honor, el prestigio, la participación permanente y la familia.

> Mi forma de ser, muy exigente, con mis hijos a quienes les exigía ha sido un referente, y también porque me gusta trabajar. Tengo un carácter bien fuerte, entonces mis compañeros me decían bueno "entonces ¿y por qué usted es así?", y yo respondía porque así se tenía que hacer. Es decir, no

> autoritaria, pero cuando tomo una decisión digo: 'así lo vamos hacer, y si no quieren que lo dejen, pero así se va hacer'; porque pienso que es cosa para beneficio del pueblo y no personal... (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Los valores sociales hacen que la Asamblea Comunitaria elija a grandes mujeres como presidentas. De hecho, la socialización de Gloria como enfermera influyó en que se le asignara el cargo de presidenta. A partir de ahí, desarrolló confianza en sí misma y, posteriormente, se vio complementada a través de las redes parentales de la comunidad. Los testimonios de las mujeres presidentas adquieren una experiencia de vida política colectiva en la que aprenden a mediar en el entramado de conflictos sociales internos de la comunidad. De eso depende el nombramiento de los cargos.

> El primer cargo que hice fue de regidora de hacienda, luego síndico municipal, después regidora de educación, salud y ecología. Últimamente de presidenta municipal. Pero, así como ven a uno si cumple o no en todas las actividades, porque hay comisiones y hay de todo en el pueblo, uno lo tiene que hacer sin ninguna paga o recuperación de algo. Lo hacemos por convicción y porque el pueblo nos permite que hombres y mujeres asistan a la asamblea. (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Las palabras de Gloria muestran el funcionamiento de las estructuras de escalafón del sistema normativo indígena y el impacto que tiene asumir los cargos sin que se perciba obligatoriamente un salario. El servicio comunitario es gratuito y esa es la diferencia con el sistema de partidos políticos. En el régimen de gobierno indígena, resulta importante el sentido de "servicio" es lo más importante que la competencia político-electoral, a diferencia de lo que ocurre en el sistema de partidos políticos.

Gloria Rojas, por su parte, ha desempeñado diferentes cargos en su comunidad, mientras que el testimonio de Rafaela Hernández hace referencia a las mujeres de Tlalixtac de Cabrera para decir que ellas participan activamente en la transformación social de la comunidad a través de los cargos en las mayordomías, los comités de salud y de educación. Al mismo tiempo, Rafaela no niega que estos espacios reproducen los modelos tradicionales de división social de trabajo basados en el género, lo que supone un obstáculo a la hora de nombrar como regidoras o Presidenta Municipal.

> La mujer en el municipio ha tenido una participación activa desde hace muchos años atrás; como compañeras del hombre en las mayordomías; se han destacado como mayordomas, algo muy religioso; se han distinguido por su participación en los diferentes comités que se nombran para la comunidad como: los comités de Padres de Familia, en los Comités del Centro de Salud, para la suministración de la leche Linconsa.[1] En las asambleas comunitarias, con algunas comisiones específicas, y con algunos servicios que empezamos a rebatarles a los señores. (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

Las trayectorias de Rafaela y Gloria coinciden en enunciar la participación política de las mujeres en diferentes espacios de decisión de la vida comunal. También comparten las dificultades para cambiar los imaginarios sociales en torno a los roles tradicionales del trabajo femenino. Incluso, el nombramiento para los principales cargos en la pirámide del sistema de cargos se percibe como romper con el "techo de cristal" del mandato masculino. Ahora bien, ¿hasta qué punto estas mujeres reproducen el ejercicio del poder basándose en patrones paternalistas o, por el contrario, dan continuidad a un régimen de gobierno indígena autoritario con rostro femenino?

Con relación a estas divisiones tradicionales para asignar los cargos es cómo surge la ciudadanía femenina. En el discurso jurídico se aplica la ciudadanía liberal en función de los derechos individuales y derechos colectivos de los pueblos indígenas; sin embargo, los testimonios refieren que las ciudadanías están en permanente transformación social debido a cambios culturales productos por la migración, las relaciones de parentesco y la educación. Por tanto, se trata de ciudadanías construídas en torno a valores sociales y de largo alcance.

Las historias de vida de una madre viuda y una mujer soltera cambian las representaciones sociales de ser mujer en las comunidades indígenas, y la modernización tiene su origen en el protagonismo de estas nuevas ciudadanías femeninas. Las relaciones de parentesco, en buena medida, muestran lo complejo que resulta constituirse como ciudadana liberal tradicional. El testimonio de Gloria Rojas, que ha tenido experiencias múltiples en diversos cargos hasta ser nombrada presidenta

1 Programa Federal que suministra leche a las mujeres de comunidades rurales. Es una forma de insertar a la mujer a la vida productiva a la acción pública de los municipios. Es un punto de encuentro donde se interactúan y se aprende a organizarlas.

municipal, es un ejemplo de ello. Ella no tenía un vínculo de identidad con el territorio, pero sí un sentido de pertenencia relacionado con la familia, las políticas de solidaridad y afectos, así como el servicio comunitario.

Por su parte, Rafaela Hernández alcanzó el reconocimiento transgrediendo las normas tradicionales, es decir, sin estar obligatoriamente casada. Hasta entonces no existían mujeres como el recorrido de Rafaela Hernández, cuya representación de un "hombre" no era necesaria para constituirse como ciudadana. A partir del caso de estas presidentas municipales podemos asegurar que la participación de las mujeres como actoras de igualdad en la reproducción de la vida política comunal es una estrategia del movimiento de mujeres indígenas. Desde estos espacios de incidencia e intervención política, ellas comienzan a apelar al derecho político de participar, no sólo en el sistema de cargos del régimen de gobierno indígena, sino también en el sistema de partidos políticos.

> Las mujeres tenemos que ser participativas, y hacer todos los cargos que nos asignan; para llegar allí, se necesita mucho trabajo, y principalmente cumplir con nuestras comisiones (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Por eso, acceder a la presidencia municipal es una estrategia para transformar las representaciones políticas del ejercicio del poder femenino e impulsar la participación de las mujeres en el sistema de cargos:

> Las invitábamos para que estuvieran siempre activas y que cumplieran con sus cargos, sus comisiones que se les da, y así estuvieron participando las jóvenes; porque aquí se nombran para la junta patriótica y el DIF, y sí estuvieron cumpliendo. A las mujeres que asumían sus cargos se les hablaba para que cumplieran como debe de ser, para que así salgan bien las cosas (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Durante el conversatorio que mantuve con Rafaela Hernández, en el 2009, observé a grupos de mujeres en las instalaciones de la Presidencia Municipal de Tlalixtac de Cabrera, escuchando atentamente la charla que ella ofrecía. El tema que trató fueron los programas sociales gestionados durante la administración municipal. Después me explicó que dicho programa se empleaba para independizar económicamente a las mujeres, siendo el comercio el medio de producción. Para promover la participación de las mujeres indígenas es necesario que sea económi-

camente independientes. Coincidieron en que es un principio para balancear el trabajo doméstico y el trabajo que desempeñan en el sistema de cargos.

> En el cabildo tomamos la decisión entre todos, si hay alguno que no quiera tomábamos juntos con los cinco concejales que nos reuníamos en nuestra sesión. Ahí tomábamos las decisiones, aunque a veces no estábamos completos [...] (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Además de la Asamblea Comunitaria, el Cabildo Municipal es un espacio que transforma las relaciones sociales de poder por razón de género. Asimismo, la escuela es un espacio de cambio del imaginario social en lo que respecta a las relaciones de género y el acceso de las mujeres al poder municipal. Según la experiencia de Rafaela Hernández:

> Donde he sentido la mayor apreciación de ser presidenta es en las escuelas, ahí ya empiezan a identificar a la figura presidenta. A lo mejor cuando ya no esté en el puesto, me sigan llamando presidenta, pero pienso que sí se empieza a ver esa figura en los niños, y que es lo más importante que se está generando desde que ocupé el cargo. Los niños, están viviendo una alternancia, que algunas veces van a ver hombres, y en otras ocasiones van a ver presidentas. En mi generación ni pensarlo que fuéramos a ser presidentas, pero esos chiquitos van a tener esa referencia. (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

Estamos siendo testigos de la transferencia intergeneracional de imaginarios sociales. Si en la década de 1960 no había mujeres en los sistemas de cargos ni nombradas para la presidencia municipal en las zonas rurales, en los casos aquí presentados observamos un relevo intergeneracional. Las primeras presidentas son referentes históricos para las nuevas generaciones de mujeres. Aunque Rafaela y Gloria coinciden en señalar que el acceso a la Presidencia Municipal no implica necesariamente prácticas igualitarias entre hombres y mujeres, ambas reconocen el importante referente que heredan a los habitantes de la comunidad. No obstante, sería importante preguntarse hasta qué punto el acceso de las mujeres en este capítulo tiene los efectos en la transformación social del reconocimiento político de las mujeres en el terreno doméstico o en el sistema de cargos.

TRANSGREDIR LAS ESTRUCTURAS DE LA CULTURA PATRIARCAL.

Cuando se asumen los cargos, parte del desafío consiste en ganarse la confianza a través del reconocimiento social, lo que implica exponerse al debate, el diálogo y la negociación sobre las principales necesidades de la comunidad. Llegar a la Presidencia Municipal implica reforzar la socialización en los diferentes espacios de participación comunitaria, y familiarizarse con las normas jurídicas del Estado. Como expresan los testimonios, los hombres tuvieron que acostumbrarse a negociar con ellas, lo que supone entrar en un proceso de comunicación ajeno a la relación habitual que se tiene como madre o esposa. El acceso a los espacios de participación a través del sistema de cargos, muestra que las mujeres organizadas rompen con el imaginario social y comunitario de las relaciones de género e interpelan inicialmente a los hombres.

> Los señores estaban muy quisquillosos, y como que se cerraban a que nosotras tuviéramos mayor participación, pero en la medida en que hemos tenido participación en los servicios comunitarios, también hemos demostrado que somos capaces las mujeres de acceder a los servicios comunitarios.
>
> Tal vez en un principio con algunas gentes que no creían en mi capacidad, es decir, los primeros meses fueron para algunas gentes como de incertidumbre en relación a ¿podrá hacer o no podrá hacerlo? el pueblo está tranquilo, no hay problemas, eso va consolidando la figura de una mujer como presidenta [...] (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

Gloria Rojas de Guelatao de Juárez, afirma: "Al principio algunos de mis compañeros sí se sentían mal, y después se fueron acostumbrado y salimos muy bien todos" (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008). En este sentido, observamos que ellas enfrentan las necesidades, como la gestión del presupuesto para la administración del poder local, la distribución del gasto público para mejorar la infraestructura interna y los servicios comunales. Esto forma parte de las acciones gratuitas que realizan las autoridades comunitarias.

Las primeras transformaciones se manifiestan a nivel personal, ya que deben tener mucha confianza para proponer y tomar decisiones de manera colectiva con los integrantes del cabildo. A diferencia de los hombres, las mujeres deben ser más cautelosas y prudentes debido a los condicionamientos morales para no poner en riesgo su credibilidad ante la comunidad. Además de su servicio a la

comunidad, también tienen que responsabilizarse del cuidado de la familia. Realizar ambas actividades a diario puede limitar la participación de las mujeres en la toma de decisiones.

> Porque hay mujeres que pese a tener a sus esposos, están logrando su independencia, pero no deja de haber sumisión. Y algunas mujeres están sumisas al hombre, pero bueno ahí se va despertando poco a poco". (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

Por eso, las mujeres en el interior de la comunidad, tal y como lo explica Rafaela, tienen que ir más allá de la "jefa del hogar, la figura valiosa, la figura económica que cuida de los niños y la familia", y superar la sumisión para despertar el interés por organizarse y participar en los cargos, de manera que ocupen otros cargos que no necesariamente estén vinculados con la reafirmación social de la feminidad, como los comités de salud, educación, o DIF.

SER PRESIDENTA MUNICIPAL. DE LA FUERZA DE TRABAJO AL SERVICIO COMUNITARIO

La trayectoria de las expresidentas municipales destaca por su liderazgo, la iniciativa de asumir cargos comunitarios, el mantenimiento de vínculos sociales con la comunidad y la formación profesional. Su nivel educativo es imprescindible para las mujeres, ya que gracias a él establecen iniciativas de organización y comunicación que funcionan de puente entre el lenguaje comunal y el lenguaje burocrático del Estado.

Desde una perspectiva marxista, podría afirmarse que la fuerza de trabajo permite la reproducción del sistema capitalista. La necesidad de la integración del individuo en la organización política a través del mercado es imperativa para el funcionamiento de las normas jurídicas. Así, como la profesionalización del servicio público puede llegar a ser limitante, ya que no se sienten reconocidas social y jurídicamente por su falta de escolarización. Además, esto las vuelve dependientes económicamente del varón. El testimonio de Gloria Rojas confirma lo anteriormente descrito, ya que el sentido del servicio comunitario:

> Es voluntaria, nosotros no tenemos ninguna paga, todo se hace por servicio al pueblo, quienes teníamos nuestro trabajito con eso sobrevivimos, y unos

> no se estaban todo el día en el cargo, se iban algunas autoridades a sus trabajos, y luego ya regresaban en la tarde. La secretaria y yo éramos las que estábamos casi todo el día cuando ocupé el cargo de presidenta (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

La reacción de Gloria cuando fue nombrada presidenta municipal fue de sorpresa, principalmente porque no era originaria de Guelatao, lo que resultó un gran desafío para reafirmar su reconocimiento social. Para ella, este hecho representó "un hecho sin precedentes, pero para mí es una gran responsabilidad ser la primera mujer que llega a la presidencia municipal" y, a su vez, "ganarse la confianza y seguridad de los colegas que estaban al frente del cabildo".[2] (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008). Cuando se trata del reconocimiento, en el caso de las mujeres madres solteras o viudas, el acceso a los cargos resulta difícil porque, al no contar con los medios económicos de sobrevivencia, buscan establecer redes de solidaridad a través de la familia. Por eso, la familia es la primera fuerza social de integración a la vida política comunal:

> Al principio fue difícil en la presidencia, y como madre, ya no tengo hijos chicos, tengo grandes. También mis hijos que me apoyaban, y tengo dos que no son mis hijos, pero desde chicos estuvieron conmigo y me apoyaban también, y veía yo si comían o no. Porque aquí, no nos pagan para ocupar el cargo, pero yo como tengo mi trabajo de eso vivo. Entonces, hice mi solicitud para que me pagaran mi quincena y con eso tenía para comer (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Entonces, este sentido de comunidad se adquiere en la organización familiar y el hecho de asumir cargos conlleva un ingreso económico. Durante su mandato como Presidencia Municipal, Rafaela sintió "la mirada" de la comunidad. Era consciente de la legitimidad que ganaría durante el desempeño del cargo y de que la ciudadanía adquiriría un valor que iba más allá del discurso liberal del sistema de

2 El cabildo está compuesto por diversos puestos públicos que integran la Presidencia Municipal. Semanalmente, el cabildo se reúne para deliberar los asuntos más importantes que conciernen a la comunidad. A través de dicho órgano municipal se deciden las políticas públicas que se pondrán en marcha al interior del municipio, y busca beneficiar a la población.

partido político. No sólo representaba a la comunidad, sino también las propias mujeres que desearan participar en la construcción de los comunes.

> Porque tengo que dejar al próximo presidente que las mujeres también lo podemos hacer, no vengo a demostrar si lo hacemos mejor o peor, no vengo a competir con los hombres, vengo a demostrar que también lo podemos hacer.[3] ¡Que también sabemos hacerlo las mujeres! el reto, es sentar el precedente para que las demás mujeres tengan este camino andado y puedan ellas construir el suyo propio (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).
>
> Con la trayectoria profesional a sus espaldad, Rafaela decide retirarse de la vida política, pese a que el Partido de Acción Nacional (PAN) intentó invitarla para que se sumara a sus filas partidistas. Después de dejar el cargo de presidenta, Rafaela retoma sus actividades profesionales, impartiendo clases en la universidad y asistiendo a eventos académicos y políticos en los que se aborda el proceso de participación política de las mujeres a través del sistema normativo indígena. Con la jubilación como enfermera, el cargo desempeñado en la comunidad, Rafaela se encuentra "en el otoño de su vida, terminando su vida profesional con una vida política" (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008).

Los diversos fenómenos sociohistóricos que modernizaron las comunidades de Guelatao de Juárez y de Tlalixtac de Cabrera han facilitado el proceso de organización participativa de las mujeres. En la última década del siglo XX, estos espacios de participación se enfrentaron a conflictos de disputa por el poder, principalmente proveniente de la matriz de la dominación masculina, que no está dispuesto a compartirlo. Tal y como manifiestan las entrevistadas, la concentración del poder continúa en manos de los hombres; que ostentan la alcandía y la Presidencia Municipal. La irrupción de Gloria y Rafaela nos muestra que, al ser la primera generación de mujeres en asumir la Presidencia Municipal, deben transgredir las normas culturales propias del espacio territorial donde ejercen el poder.

Los testimonios de ambas expresidentas municipales, también confirman el proceso de diferenciación que se produce entre mujeres según su estatus de cla-

3 Las palabras subrayadas es una forma de destacar la visión de la mujer frente a la vida pública.

se social. Mientras que las mujeres sin escolarización continúan en los espacios asignados a la feminidad (como los Comités de Salud, el DIF y el de educación), las mujeres profesionales y con dominio del lenguaje burocrático del Estado son reconocidas. La educación es sólo una característica de otros valores sociales que se tienen en cuenta para nombrarlas presidentas municipales. Desde estos espacios, se reapropian los mecanismos estratégicos de acción social para construir las ciudadanías múltiples. El estado civil facilita el acceso a los espacios de poder: Rafaela es soltera y Gloria es viuda. Las demandas y las necesidades se van encontrando en el camino del desempeño de los cargos, donde se nombran las múltiples opresiones: sumisión, desigualdad económica, abuso y machismo.

Sus discursos no son radicales, sino que siempre buscan el diálogo, la negociación y el consenso. Salvo en casos exenciones de problemas limítrofes. En el proceso de ejercer el poder, las mujeres desnaturalizan las desigualdades de género y, desde este espacio, resisten cuestionando las relaciones de poder intergenéricas que se tejen en la comunidad. Además, estas mujeres aprenden a dialogar con el Estado mediante una fuerte asimilación socioburocrática que, en ocasiones, está descontextualizada de las comunidades originarias. Tanto Rafaela como Gloria exponen las dificultades a las que se enfrentan cuando ostentan un cargo, el sentido político del movimiento interno que les permite autoafirmarse como mujeres y el valor moral que adquiere el reconocimiento social cuando las nombran Presidentas Municipales. Estos logros se manifiestan en la cotidianidad, en las relaciones sociales y políticas donde las mujeres dialogan tanto en la comunidad como con el Estado.

También podemos hablar de transgresión en Rafaela y Gloria porque transforman el imaginario social del poder local: "En una ocasión habrá mujeres y en otros hombres". Si bien no es radical, sí es lenta y permanente. Por ello, las reacciones de "celos" o "descontentos", ya que en una sociedad androcéntrica ——dominada por hombres——, asumir el mando es subversivo. Las escuelas y los espacios de decisión son importantes para identificar los cambios en las mentalidades sociales y definir los roles de género. Y pueden ayudar a romper con el imaginario de que sólo los hombres asumen la presidencia municipal. Aunque el ideal de que ambas comunidads establezcan relaciones de género igualitarias continúa siendo uno de los grandes desafíos.

Cuando las expresidentas municipales ocupan el cargo, incentivan mecanismos estratégicos de participación a través de fuentes de empleo para que se independicen económicamente, y de esta manera se integren así en el mercado económico regional. Rafaela y Gloria son conscientes de la importancia de su desempeño de cargos y de que están "en el ojo del huracán"; es decir, de que la

emirada del mundo sociopolítico se posa sobre ellas, ya que la representación y legitimidad de sus decisiones están en permanente conflicto y disputa.

CONCLUSIÓN

En el capítulo se expusieron las razones de estas mujeres para participar en la vida política comunitaria, las condiciones históricas de sus nombramientos y las transformaciones subjetivas que vivenciaron en relación a los cambios de representación en los modos de socialización. Cabe destacar que existen coincidencias sobre las circunstancias en que son nombradas como mujeres solteras y madres viudas. La figura masculina no está en el nombramiento de las presidentas municipales. El caso de estudio compartivo de los testimonios en este capítulo abonan al situar la familia como principal agente de apoyo en la red de solidaridad y afecto con la comunidad. Uno de los aportes de este texto es ofrecer testimonio de que cuando las mujeres acceden a espacios de poder cambian imaginarios, pero a condición de que la estructura de dominación se mantenga en manos de los hombres a una escala estatal e internacional.

CAPÍTULO VI

NUEVOS MOVIMIENTOS ETNOPOPULISTAS DE DERECHAS. IDENTIDADES POLÍTICAS ESTRATÉGICAS DE PODER

En 2017 conocí a Eufrosina Cruz Mendoza en su espacio de trabajo donde por primera vez me compartió los desafíos de las mujeres indígenas en su comunidad zapoteca de Quiegolani. De acuerdo a su experiencia, la normatividad indígena en esta ocasión operaba como prácticas abusivas en detrimento de las mujeres. En el siguiente capítulo compartimos la trayectoria de esta mujer que en menos de cinco años se volvió una figura pública que catapultó en los espacios políticos de toma de decisiones gracias a la alianza que tejió con los medios de comunicación. A diferencia de los casos de estudios aquí presentados, la historia de vida de Eufrosina Cruz Mendoza hace evidente una nueva fase histórica en el movimiento etnopopulista desde el discurso elaborado por las mujeres indígenas al incursionar en partidos políticos de derechas. Argumento que, con base en las entrevistas realizadas a Eufrosina Cruz Mendoza, en tiempos de crisis hegemónicas surgen una nueva clase popular con rostro indígena para contender los bloques de poder institucional. Inscribir, el caso de estudio de Eufrosina, en el marco de la convulsión de un movimiento social radical comprobará esta hipótesis.

¿PUEDE HABLAR Y SER ESCUCHADA LA SUBALTERNA?

Eufrosina Cruz Mendoza nació en enero de 1979 en las montañas de la comunidad de Santa María Quiegolani, en la región de la Sierra Sur. Hija de campesinos zapotecas que no fueron a la escuela, recuerda su niñez como el inicio de la división del trabajo según los roles tradicionales de género:

> Crecí obedeciendo a mi madre para asumir el rol tradicional de las mujeres en la comunidad y aprendí que, cuando eres chica o chico, tu mamá te dice:

> no mi'ja tienes que lavar la ropa de tu hermano, sírvele a tu hermano la comida. Entonces, desde ahí somos responsables, porque ahí hay una diferencia. Estamos diferenciando: tú eres hombre, tú mujer (Eufrosina Cruz, 2008).

En las comunidades las niñas no juegan con muñecas, sino que crecen en compañía de sus madres entre el humo de la cocina. Aprenden a elaborar tortillas. Los olores que desprenden del nixtamal recuerdan la contribución de las mujeres en el orden familiar. En este contexto, nacer y crecer conlleva, en ocasiones, casarse. La ideología del mestizaje se reafirma a través del aprendizaje del castellano.

Cuando Eufrosina empezó a ir a la escuela, se dio cuenta de que el "ver a mis maestros de primaria que hablaban tan bonito el español, y yo sin poder hablar ni expresarme bien", fue lo que la impulsó a continuar los estudios. Al tener como referente a su hermana, que a los 13 años ya tenía su primer hijo: "Hoy ——agosto 2008—— tiene 41 años, a los 32 años decidió ya no tener hijos. Tuvo nueve hijos, sino hubiera llegado a la docena". De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en 2010 la tasa de fecundidad en las adolescentes de 15 a 19 años en Oaxaca era del 50%. En 1990, esta tasa fue de 98.30%. Esto significa que, en la medida en que se introdujo el lenguaje moderno en los centros de Salud de las comunidades y se promovieron las campañas de planificación y control de la natalidad se redujo la tasa de fecundidad en las adolescentes. A los 14 años, Eufrosina decidió no ser madre. Las relaciones sociales en la comunidad llevaron a cuestionar desde su juventud las normas culturales y biológicas que asignaban a las mujeres el destino "tradicional" de madres casadas.

> Me rebelé a eso, a no querer levantarme a las tres de la mañana, a no querer hacer las tortillas, como lo hacía mi mamá, a no tener nueve hijos como mi hermana; por ese entorno tuve que luchar primero por mí para poder luchar por el entorno de mi familia, pero para luchar entorno tuyo te vuelves problema en tu entorno familiar, porque eres la marimacha, eres la loca del pueblo, y te vuelves problema del pueblo" (Eufroina Cruz, 2008).

"La China", como la conocen en la comunidad por los rasgos de sus ojos, dice que su primera transgresión fue proponer a su padre que realizara sus estudios de bachillerato y educación superior en Salina Cruz. Según su padre, su condición de mujer y su situación económica limitaban su aspiración de continuar estudiando. Para una mujer, vivir fuera de la comunidad de origen conlleva una serie de transformaciones personales, que se reflejan en el reconocimiento de la

alteridad. Una alteridad históricamente atravesada por la identidad étnica, pero obstruida por la imposición de la cultura hegemónica del mestizaje en tanto que proyecto político del indigenismo.

ESENCIALISMOS ESTRATÉGICOS

Eufrosina migró a Salina Cruz, zona ubicada en el Istmo de Tehuantepec, a los 17 años para estudiar en la universidad. De acuerdo con las cifras del censo del INEGI de 2010, este lugar cuenta con 76 mil 219 habitantes distribuidos en 24 localidades. Según datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en el municipio hablan aproximadamente 8 mil 551 la lengua zapoteca y 1 mil 812 el chontal, mientras que 65 mil 853 hablan castellano. Estamos ante un municipio considerado mayoritariamente como mestizo cuya producción económica se basa principalmente en la extracción de la refinería Antonio Donají. La percepción de Eufrosina sobre la arquitectura de la ciudad fue la siguiente:

> Un monstruo diferente a tu entorno, tan siquiera tu comunidad como sea conocías a tus vecinos. Pero llegar a una ciudad donde la gente vestía de una forma diferente a ti y que hablaba diferente a ti. ¿A qué te enfrentabas? Pero te acordabas de tu comunidad y que tenías que levantarte muy temprano de la mañana y que te esperaba alguien pa' casarte". (Eufrosina Cruz, 2008).

Como no tenía los recursos económicos para cubrir los gastos de manutención, vendió tamales y vivió en casa de familiares. Durante esos desplazamientos, su mirada aprendió a diferenciar a quienes dominaban el español de quienes eran monolingües:

> Ahí fue que sentí el racismo y la discriminación, por hablar y vestir diferente, pero no un obstáculo para conseguir lo que era mi libertad [...] Y hoy por hoy, yo creo y estoy segura que soy libre, pero como yo he dicho; no basta que una sola sea libre si las demás en tu comunidad no lo son (Eufrosina Cruz, 2008).

Cuando históricamente se devalúa de la identidad originaria en beneficio político y económico de Otros, "los miembros de los grupos desestimados inte-

riorizan representaciones negativas de sí mismos y son impedidos a desarrollar una identidad cultural propia sana" (Fraser, 2000: 312). Salvo que empleen esa identidad negativa en términos reivindicativos y de exigencia de reconocimiento, en el contexto de políticas multiculturales, para "reparar esta autodislocación interna contestando la imagen degradante del grupo por parte de la cultura dominante" (Fraser, 2000: 312). Esta reparación de la representación de sí frente al Otro, en tanto que mujer indígena sujeto de derechos, se manifiesta cuando, al terminar la licenciatura, se sumó a la plantilla de trabajadores del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Oaxaca (CECyTEO) y, desde su centro de trabajo en la comunidad de Nejapa Madero del Distrito de Yautepec, observó e identificó en las jóvenes que:

> Tienen derecho a estudiar, porque la idea de esas comunidades es que como eres mujer, pues tu vida, tu proyecto de vida, es casarte, tener hijos, y se acabó; y no, llega alguien diferente quizá de pensamiento a decir que eso no es cierto, nuestro propósito en esta vida no es nada más sólo tener hijos (se refiere a las mujeres en las comunidades), también es contribuir para que mi comunidad progrese, para que mi comunidad salga adelante" (Eufrosina Cruz, 2008).

Este modelo de identidad me sugiere la reflexión de la filósofa Nancy Fraser sobre la reinterpretación discursiva de nuevas "autorrepresentaciones de su propia creación, que echan por la borda las identidades interiorizadas negativas y permiten la unión colectiva para producir su propia cultura autoafirmadora" (Fraser, 2000: 312). En Eufrosina, esta reinterpretación se produjo a través de los encuentros de la experiencia migratoria, el acceso a la escuela y su interacción con otras comunidades indígenas con características sociales y económicas similares a las de su origen. Para ella, ser indígena representa:

> Nuestra identidad, nuestra lengua y lo más importante con nuestra capacidad y nuestra inteligencia de lo que queremos para nuestros entornos; de que sólo queremos formar parte de nuestro México.
>
> Duele mucho en una comunidad ser mujer, pero duele más cuando la sociedad todavía te mira de pies a cabeza porque tus facciones te delatan por ser precisamente indígena. Ser indígena no es un delito, ser indígena es como cualquier otra cultura, es lo que nos hace diferentes, pero que al final del día es lo que nos hace iguales como seres humanos" (Eufrosina Cruz, 2008).

Desde diferentes disciplinas de las ciencias sociales existe una buena literatura que busca definir el ser indígena; sin embargo, Eufrosina Cruz transforma una autoapropiación de lo indígena basada en lo que Gayatri Spivak (1987) denomina "esencialismo estratégico", es decir, la capacidad de politizar las identidades de género, etnicidad y clase social en momentos históricos de crisis hegemónica. Tales identidades estratégicas se instrumentalizan para apelar al discurso de los derechos individuales y derechos colectivos de las mujeres indígenas.

El testimonio de Eufrosina Cruz evoca el pasado de los pueblos indígenas como un discurso político que puede usarse en el futuro como estrategia para acceder a espacios de poder. Así, emerge una subalternidad emerge a partir de una autorepresentación históricamente negativa que, en el momento histórico de adquirir una consciencia positiva, permite reescribir una narrativa en paralelo al discurso del indigenismo. El testimonio de Eufrosina transita del indigenismo participativo a un indianismo con características económicas neoliberales, es decir, nuevos mecanismos para integrar las políticas públicas multiculturales en Oaxaca.

¿ES LA JUSTICIA INDÍGENA MALA CON LAS MUJERES?

Santa María Quiegolani es una comunidad indígena ubicada en la Sierra Sur, perteneciente al distrito electoral de San Carlos Yautepec, y se encuentra a unos 225 kilómetros de la ciudad de Oaxaca. Su nombre está compuesto por los vocablos zapotecas "Quié" que significa piedra, y "Golani", que significa tallada. En español, podría traducirse como 'piedra tallada'.

Según cifras del INEGI (2010), la población asciende a 1 770 habitantes, de los cuales 886 son hombres y 884 mujeres. Cuenta con tres agencias de policía: San José Quianitas, Santiago Quiavigoló y San Andrés Tlahuitoltepec, donde predomina la lengua chontal. Estimaciones del INEGI revelan en su informe de 2010 que 1 mil 289 emplean el zapoteco como forma de comunicación y 146 habitantes el chontal. Trece de cada cien habitantes son monolingües. El sistema de gobierno local está compuesto por el sistema normativo indígena, también denominado "usos y costumbres".

El servicio comunitario sigue siendo para los comuneros la forma de acceder a la vida política comunal. Hasta antes de 2010, las mujeres estaban excluidas de acceder a los espacios de decisión política colectiva. A excepción de votar por los candidatos en contiendas electorales, las mujeres de Quiegolani no participaban en el nombramiento de las autoridades comunitarias. Ellas trabajan en el ho-

gar y en los espacios de producción agrícola. Las madres mayores de 50 años no muestran interés en participar en la comunidad, ya que han sido educadas para no asistir a las asambleas. El caso contrario se da en las mujeres de entre 20 y 40 años, quienes, al acceder a la educación, cuestionan ciertas normas tradicionales que les limitan la participación en los servicios comunitarios.

El 4 de noviembre de 2007 cambiaron las relaciones sociales de convivencia comunitaria en Quiegolani. Una fecha que, desde la mirada de la antropología jurídica, plantearía el debate y el diálogo sobre la convivencia de las identidades de grupo ——derechos colectivos indígenas—— frente a demandas específicas basadas en exigencias individuales ——derechos políticos de las mujeres indígenas——. Con las reformas del código electoral, en materia de derechos de los pueblos indígenas, surgieron ciudadanías múltiples derivadas del trauma colonial, la migración, la educación y las relaciones de parentesco, que desestabilizaron el marco jurídico del pensamiento liberal. Eufrosina Cruz Mendoza será una de las protagonistas de estos encuentros y desencuentros entre la normativa de los derechos colectivos y los derechos individuales en contextos de grandes desigualdades económicas. De acuerdo al testimonio de Eufrosina Cruz, el día de la renovación de las autoridades comunitarias:

> Simplemente no me dieron la oportunidad de perder. ¿Por qué? Hasta eso se negaron, me negaron la oportunidad de perder o de ganar, yo no pude votar por mí, los que estaban votando por mí eran hombres; entonces no solamente me anularon mis derechos, sino que los derechos de los hombres de pensamiento libre que estaban votando por una mujer y los responsables tienen nombre: el entonces presidente municipal Saúl Vásquez y Eloy Mendoza Martínez, ellos dijeron aquí las mujeres no existen, no valen nada (Eufroina Cruz, 2008).

Las afirmaciones de Eufrosina explican cómo funcionan el reconocimiento de los derechos de las mujeres y la autorrepresentación étnica en la sociedad de Quiegolani. A partir de este conflicto social en la comunidad, comenzó el movimiento de rebeldía de Eufrosina Cruz Mendoza, que denominó la Revolución de los Alcatraces. Las acciones sociales y jurídicas que emprendió para denunciar las tramas sociales derivadas de las elecciones municipales transcendieron el ámbito local, nacional e internacional.

El impacto de la mediatización de la Revolución de los Alcatraces generó una serie de preguntas entre especialistas jurídicos, antropólogos e inclusos expertos en

ciencia política: ¿por qué los alcatraces simbolizaban la lucha? ¿Cómo relacionar el conjunto de flores blancas con la participación política de las mujeres indígenas de Quiegolani? ¿Por qué cuestionar un sistema normativo indígena que existía desde tiempos ancestrales y reafirmar el sujeto individual? ¿Qué desafíos e implicaciones políticas y culturales conllevaría afirmar que este régimen consuetudinario se convirtió en abusos de la costumbre que afectaban a la participación política de las mujeres indígenas? ¿Qué riesgos asumiría frente al activismo de las luchas de las mujeres indígenas en generalizar una afirmación de este tipo? En el proceso de reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas ¿Eufrosina estaba representando a todas las mujeres indígenas de Oaxaca? ¿Correspondía a Eufrosina hablar por y en nombre de ellas? Cuando Eufrosina comenzó a militar en el PAN, ¿significó la emergencia de nuevos movimientos etnopopulistas de derecha con rostro femenino?

La subjetividad política de Eufrocina Cruz Mendoza está históricamente construida con relación a representaciones sociales y elementos simbólicos que ella evoca en el momento de autodefinirse como mujer indígena: "Significa tener nuestra identidad cultural, nuestra lengua, nuestra vestimenta, pero no la violación de los derechos humanos, pero ni la detención del desarrollo de nuestras comunidades". Por eso, cuando denunció el no reconocimiento de su identidad como mujer, se refería a la exigencia de derechos de "estatus de individuos como socios plenos en la interacción social" (Fraser, 2000: 323). En este estatus de individuo ante el grupo social comenzó su recorrido por el Instituto Estatal Electoral, el Congreso de Oaxaca y la Comisión Estatal y Nacional de Derechos Humanos, manifestando que:

> De prácticas, o de usos y costumbres se ha convertido en abusos y costumbres, que son manipulables, que no hay democracia; manipulables porque quien se ostenta en ella es el que decide el rumbo de una comunidad, son hombres y caciques de las comunidades, aunque son minorías, son los que deciden la vida de un pueblo; ¿democracia? porque no existe el voto secreto. Yo no conozco eso de la democracia. (Eufroina Cruz, 2008).

El testimonio revela la dominación masculina en Quiegolani y cómo se manifiesta en el nombramiento y renovación de las autoridades comunitarias. Además, cuestionan las normas jurídicas del Estado multicultural de Oaxaca. De esta manera, se construye una imagen pública de una mujer indígena que es política y ciudadana en foros nacionales e internacionales. En diciembre de 2007, el Congreso Electoral de Oaxaca validó la victoria del profesor Eloy Mendoza. El

discurso jurídico adquiere se enfrenta al desafío de visibilizar las tramas de doble reconocimiento:

> Yo no puedo hablar de eso de la democracia porque yo no lo conozco. ¿Por qué? Porque a raíz de mi experiencia me quitaron un derecho constitucional; que tengo mi credencial de elector que me hizo suponer que me hizo ciudadana, que como cuando se trata de partidos políticos me hablan de democracia y convocan a las mujeres pa'que vayan a votar, cuando se trata de la vida interna de mi comunidad na'más te dicen los que ostentan en el poder, no pues es que eres mujer (Eufrosina Cruz, 2008).

Cabe destacar que la persona elegida para el cargo de autoridad municipal es profesor, por lo que el análisis de las relaciones sociales de poder por razón de género se complejiza, ya que existe un espacio de lucha de clases y de dominación masculina. Los límites de la autonomía indígena se encuentran en desconocer las interacciones sociales dentro de la comunidad de Santa María Quiegolani, la emergencia de nuevas ciudadanías y las tramas del poder comunitario. La trayectoria profesional de Eufrosina se centra en comprender cómo se constituyen identidades históricas en la comunidad y su importancia para la convivencia de la pluralidad jurídica.

Como explicó Eufrosina, no se consideró necesario romper con el orden jurídico consuetudinario en su momento:

> No tampoco, porque no se trata de eso; sino que simplemente se le está pidiendo la oportunidad que se les otorgue ese derecho a las mujeres. Ya no a mí, que el problema soy yo, no importa, pero que a ellas las que trabajan las 24 horas. A mi hermana que le debo su libertad, porque le robaron su libertad. A mí mamá. (Eufrosina Cruz, 2008).

La transgresión de Eufrosina suscitó críticas en la comunidad de origen, entre los actores políticos encargados de impartir justicia sobre el derecho de los pueblos indígenas, así como entre los militantes y algunos sectores académicos, quienes tomaron distancia cuando solicitó el apoyo para que analizaran el proceso judicial en torno al ejercicio ciudadano:

> Yo entiendo que es un proceso, entiendo que es milenaria –como ellos le llaman, (se refiere a las autoridades) que no se puede trastocar de ma-

> drazos, pero si hay evidencia que están diciendo pues analicen. Lo que estamos diciendo, que se incluya a las mujeres, a que también los hombres no se dejen manipular, que no permitan que nadie les pisotee su dignidad". (Eufrosina Cruz, 2008).

La justicia indígena se edifica sobre la base de un relato histórico no liberal que, en general, el discurso jurídico de las políticas públicas desconoce. Por tanto, es importante destacar el conocimiento de la situación de las mujeres en Quiegolani, los actores sociales que intervienen en la reproducción de la vida política comunal y las expresiones de la dominación masculina en contextos culturales situadas. Además, las maniobras de reapropiación del campo jurídico de las políticas públicas multiculturales que hacen del espacio de victimización un instrumento de poder basado en el esencialismo estratégico. En el testimonio de Eufrosina Cruz hay todo un discurso liberal que contradice las prácticas culturales no liberales en Santa María Quiegolani. El hecho de apelar al restablecimento de sus "derechos ciudadanos", indica que cuestiona la dominación masculina y las relaciones sociales de poder por razones de género de la justicia indígena.

EL CACIQUISMO. SUBJETIVIDADES EN DISPUTA

Acusar al sistema normativo indígena de "abusos a la costumbre" reavivó el debate sobre los límites de la autonomía indígena, la identidad, el reconocimiento, la participación política, la diferencia en la igualdad y la redistribución del poder. Después de la década de los noventa, el Estado de Oaxaca empleó la arquitectura jurídica para permitir el ejercicio de la ciudadanía étnica basándose en los nombramientos en las asambleas comunitarias, el sistema de cargos, el tequio, el servicio comunitario y el territorio.

Si continuamos con el análisis de Nancy Fraser para críticar la identidad de grupo, en este caso las identidades construidas en interacción con los procesos modernizadores del Estado multicultural mexicano y su no aislamiento, podemos afirmar que la acción de Eufrosina significó una ruptura con la identidad de grupo, mientras que visibilizaba "las luchas dentro del grupo por la autoridad —y el poder— de representarlo (…) este enfoque enmarcará el poder de las fracciones dominantes y refuerzará la dominación intragrupal" (Fraser, 2000: 315). Esta dominación intragrupal recae sobre el caciquismo y la dominación masculina que

Eufrosina Cruz denunció. Sin embargo, la propuesta de Nancy Fraser (2000) no tiene en cuenta la identidad relacional con las propias estructuras internas de las comunidades de origen, que proporciona un sentido de pertenencia yuxtapuesta a las ciudadanías múltiples, como se presenta en los capítulos 3 y 4. Es decir, se debe advertir el estatus de las mujeres de Quiegolani en las estructuras internas de la comunidad.

Hay una ciudadanía en construcción que es desplazada, que ya no proviene de las estructuras internas de la comunidad y que, a opción de Eufrosina, se produce a partir de la fundación de la organización civil, Queremos Unir Integrando con Equidad de Género en Oaxaca (QUIEGO), bajo el lema "un alcatraz por la esperanza de las mujeres indígenas". Las asociaciones civiles refuerzan la idea de ciudadanía múltiple mediante la gestión de recursos económicos, proyectos productivos y la realización de talleres con el enfoque de igualdad entre hombres y mujeres en Oaxaca. En esta ruptura prosigue una continuidad basada en la reorganización de mujeres y hombres. Se constituye la lucha por el reconocimiento civil de las mujeres para participar en la vida política de la comunidad y, como ya hemos afirmado anteriormente, las nuevas formas de ciudadanía incluyen la comprensión de las dinámicas migratorias que traspasan las fronteras territoriales de México.

> El símbolo es de una flor blanca que se llama cartucho, y que en mi pueblo se da de una forma natural, pero que popularmente se conoce como alcatraz. Muchas veces las personas prefieren las rosas o las gladiolas, nadie les hace caso a los cartucho porque es un cartucho, pero cuando se trata de partidos políticos o de campaña ahí sí se acuerdan que existen las mujeres; así también como esa flor, cuando no hay nada de esa flor se acuerdan que hay una flor denominada cartucho, así que decidimos que esta causa social —lo que llama la Revolución de los Alcatraces—; sea esa flor, porque a lo mejor, es simple, pero es resistente, entonces no la riegan, a veces está en el sol, a veces el clima es cambiante y ahí sigue, resiste; así también son las mujeres, así son no solamente las mujeres indígenas, sino en general". (Eufrosina Cruz, 2008).

De acuerdo con la metáfora de Eufrosina sobre el significado de la revolución de los cartuchos blancos y su uso como arma simbólica de representación, junto con la manipulación del sistema político de la ciudadanía liberal y étnica, las mujeres indígenas están excluidas de participar en la edificación de ese proceso de redistribución del poder económico, lo que condiciona su acceso a los espacios de decisión.

La lucha de Eufrosina junto con mujeres y hombres provocó el hostigamiento y las amenazas en su contra. A finales de 2008, Eufrosina fue expulsada de la comunidad y denunció los hechos ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH).

> Valió la pena las lágrimas, valió la pena las amenazas [*sic*], valió la pena la expulsión, valió la pena todo. ¿Por qué? Porque es fuerte, es fuerte que te hostiguen, es fuerte que te digan que estás loca, porque muchas veces lo llegas a pensar y dices, a lo mejor sí es cierto, porque volteas y dices, no pasa nada". (Eufrosina Cruz, 2008).

Este tipo de violencia política afectó a Eufrosina, así como a las mujeres que la apoyaron a lo largo de las denuncias que presentó en el Instituto Estatal Electoral (IEE), el Congreso Local de Oaxaca y las instancias de derechos humanos. Fruto de esta situación nació La Guarida, un espacio que funcionó como organización y gestión de proyectos. A decir de Eufrosina Cruz, los representantes del sistema de partidos políticos tomaron distancia de las denuncias presentadas:

> Desde un inicio fui a tocar las puertas de todos los partidos políticos, de todos, pero nadie se arriesgó porque tienen miedo a los usos y costumbres, ¿por qué tienen miedo?; porque pensaban que iban a violentar los usos y costumbres. Nunca entendieron que no se trataba de eso, por el contrario de lo que trataba era de exigir mis derechos o de restablecer mis derechos como mujer.
>
> Entonces, es muy triste porque esta lucha ha sido tan pobre que hoy por hoy apenas se nos está acercando la gente, apenas nos están diciendo que "no estás solas", pero al principio ningún abogado, porque creía que atentaban contra todo el sistema (consuetudinario). (Eufrosina Cruz, 2008).

Según el relato de Eufrosina, las acciones que motivaron sus demandas por los derechos de las mujeres indígenas no estuvieron encauzadas en la misma dirección que las exigencias del movimiento feminista, ya que, en sus palabras, "la exigencia es la igualdad comunitaria entre hombres y mujeres, porque no podemos ser radicales, sino de lo que se trata es de alcanzar la libertad y la igualdad ciudadana". Su interpretación de la igualdad de género se basa en:

> Cada una de estas personas en los diferentes ámbitos en el que están, que nos ayuden a crear esos mecanismos, no nada más se trata de votar y ser

> votada, sino que en muchas comunidades todavía existe el contrato o la venta de las niñas, entonces, eso rompería con muchas cosas. A decir a la mujer, tú tienes tu individualidad que me hablan muchas veces, me dicen ¿es que la individualidad dónde está? Si no ejerzo mi voz, por tanto, no soy individual a lo mejor físicamente sí, pues yo no puedo decidir por mí, sino que va ser mi hombre quien va a decidir en la asamblea. (Eufrosina Cruz, 2008).

La trayectoria del movimiento de rebeldía de Eufrosina se inscribió en el pensamiento liberal y en los derechos individuales, excluyendo la lucha histórica de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En este sentido, la subalternidad no sólo puede hablar, sino que también es escuchada a través de diversos canales de conexión. Se trata de una ciudadanía neoliberal que recurre al discurso de los derechos políticos de las mujeres para situarse como víctima de las estructuras generales de la sociedad mexicana. El testimonio, aquí, es un instrumento estratégico que usa la identidad política como medio de acceso a los espacios de poder.

A diferencia de los procesos de organización y participación de las mujeres indígenas anteriormente analizados en este libro, asistimos al auge de un movimiento etnopopulista que apela al sujeto "pueblo" como identidad estratégica para incursionar en el sistema de partidos políticos y que deja de lado los procesos internos del sistema normativo indígena. El contexto histórico y la crisis de dominación del sistema de partidos políticos facilitan este reconocimiento institucional de identidades despreciadas y, validadas por el régimen político neoliberal. La continuidad histórica de integrar a través de las políticas neoindigenistas a mujeres indígenas en un momento histórico de desestabilidad política en México a través de las políticas neoindigenistas permite que sujetos de derechos individuales como Eufrosina Cruz irrumpan en partidos políticos de derechas con el fin de atraer "votos étnicos" y llenar una cuota de género como característica de las políticas públicas multiculturales en la era neoliberal.

MOVIMIENTOS SOCIALES POPULARES, CRISIS DE DOMINACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

De mayo a noviembre de 2007, el estado de Oaxaca vivió uno de los momentos más críticos de su historia reciente en términos de la relación entre el Estado, el sindicato de maestros y la sociedad civil organizada. La huelga anual del magisterio oaxaqueño generó una crisis de dominación institucional que se prolongó

durante nueve meses. Como cada año, el 15 de mayo de 2006, los docentes del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación de la Sección 22 (SNTE) llevaron a cabo una serie de movilizaciones sociales en diferentes puntos cardinales de la ciudad de Oaxaca para exigir mejores condiciones laborales.

En aquel entonces, el gobernador del estado, Ulises Ruiz Ortiz (2004-2010), propuso negociar con el magisterio oaxaqueño una serie de derechos sociales con el magisterio para mejorar las condiciones materiales de los trabajadores. Como es tradicional, las acciones colectivas del magisterio para presionar al Gobierno fueron ocupar de forma "simbólica" diferentes espacios públicos y privados regulados y administrados por este. Debido a la extrema violencia ejercida por el autoritarismo del Estado, surgió en la ciudad de Oaxaca la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), una organización integrada por mujeres y hombres provenientes de diferentes regiones del estado, así como aliados de la sociedad civil internacional.

Desde un punto de vista etnográfico, observamos a camiones del sector privado, bloqueos carreteros en los principales puntos de entrada y de salida de la ciudad de Oaxaca controlados por los profesores oaxaqueños. Para radicalizar las acciones colectivas, la ocupación del corazón de la ciudad (el Centro Histórico), fue uno de los mecanismos estratégicos para exigir al gobierno la resolución de sus peticiones de derechos laborales. Desde diferentes posiciones ideológicas, las mesas de diálogo se rompieron y la violencia se radicalizó. De tal suerte que, el 11 de junio de 2006, la policía municipal, representante legal del Estado oaxaqueño, se enfrentó violentamente a los integrantes del magisterio popular en su afán por recuperar el control de los espacios públicos: el fallido desalojo histórico del Centro Histórico. A lo largo de la madrugada y hasta el mediodía del 11 de junio de 2006, profesores y policías municipales se enfrentaron violentamente para posicionarse en el espacio patrimonial del Centro Histórico.

Las prácticas políticas, culturales, sociales, económicas y religiosas de las zonas rurales indígenas se hicieron visibles a través de la organización de base del movimiento magisterial-civil, al mismo tiempo que se exigía la renuncia del entonces gobernador Ulises Ruiz Ortiz. La APPO significó el encuentro de todos los movimientos sociales (indígenas, feministas, magisteriales, universitarios, taxistas, de la iglesia, de colonias populares), es decir, de la sociedad civil organizada, que se unieron para denunciar, no solo la mejora de las condiciones educativas en el estado, sino también la desaparición de los poderes institucionales.

De acuerdo con el boletín de prensa número 37 (24/11/2008) de la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos (CCIODH), se denunció la muerte de 23 personas y la detención de más de 450 personas detenidas

durante el movimiento de 2006. Por su parte, de la asociación civil, Servicios para una Educación Alternativa (EDUCA) reveló en el apartado "Alianzas Electorales de Organizaciones Sociales" reveló la conformación del Frente de Organizaciones Sociales Democráticas de Izquierda (FOSDI) , que impulsó la candidatura de Flavio Sosa como diputado. Uno de los rostros más visibles durante el movimiento magisterial-popular, así como el apoyo electoral para obtener un espacio de elección popular en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en alianza con el Partido Acción Nación (PAN) encabezado por Gabino Cué Monteagudo. Esta fue la primera vez en la historia política que un partido posicionado históricamente en la izquierda crea una alianza con un partido posicionado históricamente en la derecha con el fin de quitarle la hegemonía del poder al PRI.

Respecto al dictamen del Pleno de la Suprema Corte de Justicia elaborado por el ministro Mariano Azuela se exoneró:

> [...] De toda responsabilidad a las autoridades y funcionarios tanto estatales como federales que participaron en la represión del movimiento social oaxaqueño durante 2006 y 2007 [...] el proponente en realidad descontextualiza lo ocurrido en Oaxaca hasta el punto de pretender que los poderes públicos no tuvieron otro remedio que utilizar de manera legítima la fuerza para restablecer "el orden y la paz social" [tras meses de] "paciente" negociación con el movimiento social oaxaqueño" (Boletín de Prensa, CCIODH: 13/10/2009).

A lo largo de 2007, la atención de la prensa nacional e internacional y de los observadores de organismos internacionales se centró en la administración de justicia de Oaxaca y fue en ese contexto que surgió el caso de Eufrosina Cruz. A las encomiendas del peritaje jurídico en materia de derechos humanos de 2006, realizadas por el entonces gobernador Ulises Ruiz, se le sumó la recomendación número CGCP/027/08 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH):

> El caso de la profesora Eufrosina Cruz, a quien las autoridades municipales le impiden participar como candidata a un puesto de elección popular, no es ajeno al problema social de discriminación y al fenómeno de exclusión que afecta a más mujeres de comunidades indígenas del país en las que rigen internamente usos y costumbres que entran en contradicción con la aplicación de otras normas del orden jurídico nacional, comenzando por el artículo 35 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que establece:

> Son prerrogativas del ciudadano votar en las elecciones populares; poder ser votado para todos los cargos de elección popular y nombrado para cualquier otro empleo o comisión teniendo las calidades que establezca la ley" (CNDH, resolución CGCP/027/08, 13/02/2008).

De igual manera, el Gobierno asumió la recomendación CGCP/039/08, fechada el 6 de marzo de 2008 que subraya:

> Con el fin de evitar la consumación de hechos de difícil o imposible reparación en los que se atente contra la vida o la integridad física o psicológica de la profesora Eufrosina Cruz Mendoza, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos solicitó al gobernador de Oaxaca, Ulises Ruiz Ortiz, y al presidente Municipal de Santa María Quiegolani, Eloy Mendoza Martínez, medidas cautelares en favor de la agraviada, quien ha denunciado presuntas amenazas en su contra (...)
>
> [...] la CNDH propuso que las autoridades facultadas promuevan que la Carta Magna estatal incorpore la prohibición expresa de toda discriminación; presenten al Congreso local las iniciativas correspondientes de las leyes referentes a la igualdad entre mujeres y hombres y a la prevención y eliminación de la discriminación; establezcan las disposiciones normativas para que al momento de reconocer la validez de las normas internas de los pueblos y comunidades indígenas no se vulneren los derechos de las mujeres, y adopten políticas públicas para que en la elaboración y aplicación de los programas que se relacionen con las comunidades indígenas se incluyan acciones tendientes a la difusión plena de los derechos de las mujeres y a garantizar su ejercicio [...](CNDH, resolución CGCP/039/08, 06/03/2008).

Unos meses después, Ulises Ruiz visitó la comunidad de Eufrosina, Santa María Quiegolani, donde anunció la modificación de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca en la fracción II A del artículo 25, encargando a la entonces diputada Sofía Castro, representante local del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que presentara la iniciativa en el Congreso de Oaxaca para la legislatura 2008-2010. Así, se reformaron las leyes en materia de derechos políticos de las mujeres indígenas:

> EN LAS ELECCIONES:
> II. La ley protegerá y propiciará las prácticas democráticas en todas las comunidades del Estado de Oaxaca, para la elección de sus ayuntamientos;

> establecerá los mecanismos para permitir la plena y total participación de las mujeres en dichos procesos electorales y así; garantizar su derecho a votar y ser votadas en condiciones de igualdad frente a los varones y sancionará su inobservancia.

Los cambios en la Constitución de Oaxaca podrían interpretarse como un significativo avance jurídico producto en materia de derechos de los pueblos indígenas, que amplía el ejercicio del voto de las mujeres en sus comunidades originarias. La Revolución de los Alcatraces fue un proceso de lucha que se enmarcó en una coyuntura del sistema político oaxaqueño cuya imagen pública se adaptó a la recreación del campo de los medios de comunicación masiva, y contó con el apoyo de los observadores de derechos humanos que responsabilizaron al entonces gobernador, Ulises Ruiz Ortiz, del uso de la violencia por parte del Estado durante los seis meses de conflicto magisterial-popular.

Ante una crisis de dominación, emergen nuevos actores políticos para reestablecer el orden jurídico y político en el estado de Oaxaca. De manera que un nuevo liderazgo político habla y es escuchada por las instituciones de impartición de justicia y por los defensores de los derechos humanos.

LA EMERGENCIA DE NUEVOS MOVIMIENTOS ETNOPOPULISTAS DE DERECHAS

Las palabras de Eufrosina Cruz ya habían resonado en las organizaciones civiles que defienden los derechos de las mujeres indígenas, el sector empresarial y los partidos políticos. El 11 de marzo de 2008, el entonces presidente de México Felipe Calderón del Partido Acción Nacional, invitó a Eufrosina Cruz Mendoza a los festejos del Día Internacional de la Mujer, y también a compartir su experiencia sobre la lucha de las mujeres en Quiegogali. En ese evento, se firmó el Reglamento de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y se presentó el Programa Nacional por la Igualdad entre Hombres y Mujeres (ProIgualdad). Gracias a una alianza entre el PRD-PAN ——izquierda y derecha—— Eufrosina Cruz Mendoza asume un cargo de representación popular en la Cámara de Diputados del estado de Oaxaca:

> En el momento en que ese partido nos dio el cobijo y no tuvo miedo de arriesgar por nosotros, porque tocamos las puertas de todos los partidos,

> pero para muchos eres un costo o botín político, y en Acción Nacional encontré ese cobijo y ese acompañamiento sin condicionar mi libertad, sin condicionar lo que yo soy, sin condicionar lo que yo quiero, sin condicionar lo que yo busco" (Eufrosina Cruz, diciembre de 2010).

Uno de los partidos políticos más conservadores y de derechas, integra a Eufrosina Cruz, y a partir de entonces, inició una carrera en la política tradicional asumiendo características etnopopulistas, es decir, apelando a la etnicidad como discurso político y atrayendo votos de género. El etnopopulismo es un movimiento social que asume lo cultural como sujeto político y recurre a la categoría histórica del pueblo. En opinión de Eufrosina, su posición política se basa en los siguientes principios:

> Una política en la que usted construye tu como persona, en mi opinión como Eufrosina, porque si yo creo en una política institucional es como no ser yo, la política que yo creo es la política que construyo día a día.
>
> Las mujeres indígenas tenemos el derecho en estar en las mismas posiciones de poder que los no indígenas, de arrebatar esos espacios, a que no nada más somos la imagen para una campaña política, que tenemos derecho a participar, pero como candidatas (Eufrosina Cruz, diciembre 2010).

Después de obtener el Premio Nacional de la Juventud en 2008 y de las transformaciones en la arquitectura política del sistema de partidos de Oaxaca posteriores al movimiento magisterial popular, Eufrosina asumió la presidencia de la Cámara de Diputados en el 2009. El 7 de noviembre de 2010, por primera vez, las mujeres de la comunidad de Quiegolani fueron a votar. De las boletas en las mesas de votación, se pasó a votos directos. La modalidad del nombramiento de las autoridades comunitarias por el sistema normativo indígena registró transformaciones para adaptarse a recursos de elección del sistema de partidos políticos. Derivado de los cambios jurídicos en materia de igualdad ciudadana por cuestión de género, en Quiegolani las mujeres votan por primera vez a las autoridades municipales, lo que está haciendo que los hombres aprendan a respetar su participación:

> El haber logrado que las mujeres por primera vez en la historia ejercieran su derecho a votar y ser votadas porque fueran votadas también, que esas mujeres fueran beneficiarias, son dueñas de proyectos productivos y que se demuestre la capacidad en ellas de aportar para el desarrollo de sus

familias, el ver a una mujer debatiendo en la asamblea y debatiendo su derecho yo creo que es lo que más me llena y lo que más me dice que lo que hicimos era lo correcto, a pesar de la intimidación, a pesar del miedo, a pesar de tantas cosas que pasamos.

El problema es que nadie les había enseñado –a los hombres– y no responsabilizo a ellos, responsabilizo a cada circunstancia de cada comunidad, que es la pobreza y la marginación (Eufrosina Cruz, diciembre de 2010).

El acceso a la dirección de la Mesa Directiva del Congreso de Oaxaca en el 2011 significó una nueva experiencia para los legisladores porque:

El que una mujer indígena presida, el que no vean a Eufrosina Cruz como una rival sino como una aliada en construcción para el pueblo de Oaxaca, el que vean a una mujer capaz de conducir una mesa directiva [...] donde no haya corrupción, haya violación; sino una experiencia donde se ponga interés de nuestro pueblo por delante (Eufrosina Cruz, diciembre de 2010).

Ahí, se propuso la creación de la regiduría de Equidad y Género en los 570 municipios de Oaxaca regidos por el sistema de partidos políticos y el sistema normativo indígena, pero cuya votación por parte de los representantes de los partidos políticos se quedó en "propuesta" y no en "obligatoriedad":

Falta mucho, el día que sea eso es cuando vea como titular a otras mujeres en la secretaria del Estado, siendo presidentas municipales de su comunidad, pero es la puertecita, es la que me tocó romper estos muros de discriminación racial, de todo tipo, pero que el día de mañana tengo la fe, tal vez mis ojos no lo van a ver, así como esos otros rostros de mujeres que lucharon y que dieron su vida para que hoy Eufrosina esté presidiendo una mesa directiva en la Cámara de Diputados en Oaxaca, porque no ha sido solo lucha de Eufrosina, ha sido lucha de otras mujeres que han dado su vida, que han dado también para que hoy se diera esto.

Ahora me tocó romper con esto para que el día de mañana mis ojos no lo van a ver [...] el gabinete de gobierno esté conformado por mujeres indígenas, que la presidenta municipal de varios municipios esté encabezada por mujeres indígenas, que organizaciones sociales estén encabezadas por mujeres indígenas, que las dependencias, en salón de clases, las maestras sean mujeres indígenas (Eufrosina Cruz, diciembre 2011).

En el momento de asumir la presidencia del Congreso de Oaxaca, Eufrosina se distanció de las prácticas tradicionales de nombramiento y renovación de autoridades comunitarias y abrazó el pensamiento liberal de igualdad jurídica en la participación política. Por tanto, se adscribe a reproducir una ciudadanía neoliberal en oposición a las múltiples ciudadanías del sistema normativo indígena.

Además, construyó un discurso de "pueblo-nación":

> Lo hace el pueblo, los hombres. Entonces Eloy Mendoza si tuviera esa voluntad y esa inquietud. Desde siempre en Quiegolani, los hombres votan y las mujeres no, pero ya no se respetan los usos y costumbres de antes. Los usos y costumbres se han convertido en abusos y costumbres, y me siento con una responsabilidad de que las instituciones nos ayuden a que eso se cumpla y que no estén sólo en el escritorio (Eufrosina Cruz, diciembre 2011).

Ante la deslegitimación del PRI, ella logró acceder a las instituciones en el mismo momento en que nuevos actores del movimiento magisterial-popular, como la sociedad civil, se sumaron a la Cámara de Diputados en Oaxaca. Históricamente, el liderazgo de una mujer indígena y la representación popular de la sociedad civil organizada en espacios políticos como la Cámara de Diputados confirman el régimen de gobierno Multicultural Neoliberal con rostros indígenas.

Durante la administración de Gabino Cué, Adolfo Regino, uno de los intelectuales indígenas fue nombrado secretario de Asuntos Indígenas. Después de un contexto de movilizaciones sociales, la supervisión de los defensores de los Derechos Humanos significó la transición hacia una incipiente democracia, que se materializó con la incorporación de un exasesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En este contexto, el multiculturalismo adquiere un discurso radical a favor de la igualdad de género, con grandes representantes como las mujeres y los pueblos indígenas a Eufrosina Cruz y Adolfo Regino en espacios políticos de poder institucional. Pese a los acuerdos entre los diferentes sectores sociales que participaron en el movimiento social de 2006, y la vieja agrupación de políticos oaxaqueños, persiste la crítica hacia esta transición democrática. En el discurso de Eufrosina Cruz se cuestiona claramente la transición democrática en Oaxaca.

DIPLOMACIA INDÍGENA CON ROSTRO FEMENINO

Con el cambio del régimen de partido político en México en el año 2000, Vicente Fox Quezada, entonces Presidente de la República, propuso la modificación de la Constitución Mexicana en materia de reconocimiento de la pluralidad de identidades indígenas en el Estado. En términos del lenguaje jurídico, aprobó una serie de leyes frente a la propaganda política que prometía resolver el conflicto armado-militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 15 minutos.

Entre las principales exigencias del reconocimiento a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar se propuso modificar el Art. 4º de la Constitución Política de los Estados Mexicanos, así como añadir nuevos párrafos a los Arts. 18, 26, 53, 73, 115 y 116. Sin embargo, el resultado del pacto entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas se fracturó al limitarse el proyecto de ley a añadir un segundo y tercer párrafo al Art. 1º, reformular el 2º párrafo, derogar el primero del Art. 4º y adicionar el sexto párrafo del Art. 18, así como un último párrafo de la fracción tercera del Art. 15 (Bárcenas; en Hernández y Sierra, 2005).

Las transformaciones en la arquitectura jurídica del país se compensaron con la modificación de las estructuras del poder estatal. El Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1949, comienza a estar dirigido por el náhualt Marcos Matías, y se crea la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indios, encabezada por la empresaria y primera mujer de origen nahñu, Xóchilt Gálvez.

De cara a la diversidad cultural y la complejidad social de México, el régimen del Partido de Acción Nacional inauguró un Estado Multicultural neoliberal en términos de giro nacional, bajo la estrategia de neointegrar a los "intelectuales" provenientes del sector educativo y empresarial. En esta nueva forma de operar del Estado Multicultural se reproduce la jerarquización del poder, teniendo en cuenta que, durante el sexenio del entonces Presidente de México, Vicente Fox, aumentó el número de asesinatos en contra de dirigentes de los pueblos originarios y defensores de los derechos humanos (véase, Gutiérrez; en Hernández, Paz y Sierra, 27-51).

En el 2006, Felipe Calderón sustituyó a Vicente Fox en la presidencia de la República. Una administración que reproduce una relación desigual con los pueblos indígenas. La autonomía y la libre determinación operan dentro de una lógica jurídica condicionante. No existe una voluntad de dotar de autogobierno a las comunidades, como en el caso oaxaqueño, sin que las normas jurídicas propias del discurso multicultural beneficien a las multinacionales y vulneren el tejido social.

Durante la sesión mensual de la Canadian Chamber of Commerce in México, el entonces secretario de Reforma Agraria, Abelardo Escobar, anunció que el 90% de los 31 mil 628 núcleos agrarios del país están regularizados. Así se dio paso al diálogo comercial entre la iniciativa privada y los ejidatarios para aprovechar los recursos naturales de las zonas rurales. Esta alianza comercial derivó en el conflicto del pueblo huichol de San Luis Potosí y la empresa minera canadiense Gold Corp. El conflicto jurídico y social fue de aproximadamente el 50% de expropiación del Sitio Sagrado Natural y Cultural de Wirikuta, situado en el estado de San Luis Potosí. La inversión en tierras originarias durante el sexenio del panista fue de alrededor de 86 mil millones de pesos aplicados a proyectos industriales, mineros, turísticos y de urbanización (Ruiz Guadalajara, *La Jornada*, 10 de diciembre de 2011).

Por su parte, el informe de la Cámara Minera de México (CAMIMEX, 2012) señala que, durante el mandato de Felipe Calderón, entre el periodo 2007 y 2012, la apertura de la extracción de los bienes naturales alcanzó los 25 mil millones de dólares, principalmente ubicados en las zonas rurales habitadas por indígenas y campesinos. El mismo régimen político que nombró a Eufrosina Cruz Mendoza coordinadora de Asuntos Indígenas del PAN, bajo el discurso político de responder con ello a las exigencias de respeto a los derechos de los pueblos indígenas, reprodujo un modelo económico extractivo de las tierras comunales. Sin culminar su gestión en la Cámara de Diputados de Oaxaca, Eufrosina Cruz asumió en 2010, la Diputación Federal por medio de la representación proporcional plurinominal. Fue un puente de entrada para conocer a Michelle Obama, esposa del presidente de Estados Unidos, Barack Obama. De esta manera se consolida su militancia en el PAN:

> Es lo que me dio fuerza para acceder a la política, porque no es fácil, tomar esa decisión porque se vuelve más cuestionada como mujer, más señalada, por qué, porque las mujeres no pueden ir a tomar a las cantinas, y con los señores no pasa nada, y desde ahí tenemos una oportunidad como mujeres porque cada una de nosotras somos líderes, pero sólo es cuestión de sacar y quitarnos el miedo, y creo que es lo que me ha marcado, el quitarme el miedo.
>
> Tenemos que decirles a los hombres que no queremos robarles su espacio, sino que queremos caminar a lado de ellos, a portando nuestras ideas, nuestras visiones, ya no queremos atrás ni adelante, queremos caminar, porque al final del día, en esa lucha que buscamos, es el mejoramiento de nuestro entorno comunitario, de nuestra sociedad y de nuestro país y es

> al final el objetivo de la lucha y del tema de ser feminista, el lugar que nos corresponde, pero para eso tenemos que hacerlo nosotras que acá estamos y hacer una sola red" (Eufrosina Cruz, diciembre 2011).

Durante el régimen de derechas en México, se integró a intelectuales indígenas en las estructuras institucionales de los gobiernos como parte de las políticas públicas neoliberales. La diversidad cultural fue un mecanismo estratégico para legitimar una transición democrática culturalista, sumado a una agenda de igualdad de género. Asimismo, hemos sido testigos del auge de una diplomacia indígena con rostro femenino en los diferentes niveles de participación política: local, nacional e internacional. El discurso de los derechos políticos de las mujeres indígenas adquiere aquí un matiz etnopopular para responder a los grupos sociales más radicales de México.

NEOINDIGENISMOS EN TIEMPOS NEOLIBERALES

La historia de vida de Eufrosina Cruz Mendoza puede analizarse desde diferentes enfoques de las ciencias sociales. En el campo del derecho y la antropología, pueden servir de guía para comprender los límites de la autonomía indígena. Desde la ciencia política, podemos comprender cómo se construye discursivamente el 'pueblo-nación' a partir de la reapropiación de las identidades políticas de los derechos de las mujeres indígenas y los derechos de los pueblos indígenas. Por tanto, su relato es uno más de las trayectorias profesionales que hemos abordado en capítulos anteriores hemos abordado. Sin embargo, al posicionarse como mujer indígena, hace uso del esencialismo estratégico como instrumento de acceso al poder institucional, cuestionando en el proceso la dominación masculina en sus diferentes expresiones. En resumen, la trayectoria específica de Eufrosina Cruz Mendoza es la siguiente: De Santa María Quiegolani a la Cámara de Diputados. Un libro biográfico, un capítulo dedicado a las presidentas municipales de Oaxaca entre 1996 y 2010, y el estreno del documental La revolución de los Alcatraces, de Luciana Kaplan a principios de 2013.

La voz de Eufrosina Cruz no hubiera sido escuchada sin las alianzas que tejió con los medios de comunicación masiva, las organizaciones no gubernamentales y las instituciones gubernamentales. Un proceso social mediante el cual recreó su propia identidad, nombró el racismo y la discriminación, y reivindicó sus derechos. Las políticas de identidad propias del Estado oaxaqueño, las mo-

dificaciones en el sistema de partidos políticos, la sistematización de la violencia en contra de defensores de los derechos humanos y la coyuntura social del movimiento magisterial-popular, propiciaron la transformación jurídica de orden cultural. Por ello, fue importante repensar la diferencia, la identidad, la redistribución y la paridad en la participación de las mujeres indígenas.

Las voces de las mujeres emergen y se encuentran resonancia para hablar sobre sus derechos, la violencia y las diversas formas que adquiere la ciudadanía. La incorporación de Eufrosina Cruz al sistema de partidos muestra que no existe subalternidad, sino una mujer indígena con voz de poder. Desde el espacio que comenzó a ocupar, se convierte en una intermediaria política entre el lenguaje de la comunidad de origen y el lenguaje burocrático del Estado.

> A veces la vida pareciera que es muy injusta, pareciera que la injusticia siempre gana a la justicia, pero siempre tenemos que tener esa esperanza, de que allá lejos se ve una lucecita, y que hoy ya puedo decir que esa lucecita, que yo sentía que se estaba apagando; como que ya se está encendiendo más ¿no?; Porque ya la sociedad está volteando a ver, volteando a ver a mi comunidad, ya saben la existencia de mi comunidad, y tarde que temprano, tengo la esperanza de que va a cambiar, va a cambiar; y que va a llegar esa justicia social, ese bienestar social, y que algún día... voy a regresar al pueblo a ayudar, para salir de esa oscuridad que todavía estamos viviendo; a que lleguen, nos engañan, a que lleguen a prometer muchas cosas. Yo sueño con eso, yo sueño que algún día... en las comunidades ya la mujer tenga su derecho.
>
> Confianza y esperanza, porque el día que yo la pierda, es como que me estuviera yo muriendo en vida. Es como... la muerte" (Eufrosina Cruz, diciembre 2011).

En la conclusión de su libro, la socióloga Verónica Vázquez señala que el caso de Eufrosina representa "una entre millones de personas que viven cotidianamente las abismales desigualdades de clase, étnica y género que existen en el país" y que, a pesar de las contradicciones en los recursos que empleó para acceder a las esferas del poder institucional en México "tocó fibras muy sensibles, hizo despertar la deuda histórica que tiene el gobierno oaxaqueño y federal para con las mujeres indígenas" (Vázquez, 2011: 254 y 255). Los mecanismos estratégicos de acceso a los espacios de poder de Eufrosina se pueden encontrar en el trabajo periodístico de María Gómez-Rodulfo (2012).

Así, presento la relación de Eufrosina con el poder político mexicano, los retos a los que se enfrentó cuando comenzó su militancia en el PAN y los logros alcanzados durante su administración en la Cámara de Diputados, así como el apoyo de un sector de las mujeres indígenas oaxaqueñas. Por su parte, la documentalista Luciana Kaplan (2013) captura el recorrido de Eufrosina por las comunidades y nos muestra, los rostros del Oaxaca rural, campesino y participativo, así como la difícil relación entre el lenguaje burocrático de las mujeres indígenas y la arquitectura jurídica en el México multicultural.

Considero que el proceso personal de Eufrosina es tan legítimo en términos legales y sociales, ya que se vuelve en un referente político para las mujeres que están formándose académica o políticamente. A diferencia de las mujeres anteriormente citadas, los mecanismos estratégicos de Eufrosina nos muestran; por una parte, cómo los sujetos subalternos toman la palabra a través de las acciones legales haciendo uso de la voz para institucionalizar; pero esta acción social deriva, en segundo lugar, el conflicto, la distancia y la crítica por parte de las mismas mujeres originarias de Oaxaca.

Entonces, podríamos regresar a la pregunta inicial de Gayatri Chakravorty en relación con si ¿puede hablar el subalterno? (1988). Aunque la autora responde que los subalternos "no, no pueden hablar", a través del caso de Eufrosina Cruz Mendoza identificamos que sí pueden hablar. La tesis principal en torno a la mudez de los "subalternos", en palabras de Eufrosina, muestra que la reapropiación y resignificación de la propia identidad implica un desplazamiento de la categoría social de subalternidad. Lo que el antropólogo mexicano Guillermo de la Peña (1995) denomina la formación de intermediarios, que construyen su indianidad neoliberal.

No obstante, es necesario analizar si Eufrosina realmente ejerce la resistencia desde las propias instituciones y cómo ésta se manifiesta en la esfera pública. Al ser un sistema de partidos políticos diferente del sentido comunal, el acceso de Eufrosina Cruz nos expone los nuevos mecanismos de neointegración que utiliza el Estado multicultural neoliberal para justificar la política de identidad neocolonizadora. Finalmente, en el momento en que se convierte en sujeto con voz, Eufrosina sale "de la posición de la subalternidad, deja de ser subalterno" (Spivak en Bidaseca, 2010: 33) para devenirse en una nueva hegemonía indígena. Entonces, la tradición se instrumentaliza "como campo de significación usada por el poder" (Paz; Hernández y Sierra, 2004: 367).

Como concluyó el testimonio de Eufrosina:

> [...] en la escuela me dijeron que había un libro que se llama constitución y en ese libro dice que todos somos iguales y resulta que en el pueblo a veces los abusos y costumbres cuestan más, pero yo creo que fue lo que me reveló el ver a mi mamá levantarse todos los días, y yo dije no, este no es para mí, si yo regresaba para mi pueblo ya mi papá me tenía listo un marido y hoy yo escogí mi marido. Y fue lo que me marcó, fue lo que me hizo rebelde, es lo que me sigue siendo rebelde, es lo que me dio fuerza para acceder a la política (...) (Eufrosina Cruz, diciembre 2011).

CONCLUSIÓN

Un estudio de caso emblemático que ilustra la complejidad de las demandas populares y democráticas de las mujeres indígenas en Oaxaca. La historia de vida de Eufrosina Cruz Mendoza nos ofrece evidencia empírica sobre los movimientos etnopopulistas de derechas entendidos como la conformación de un conjunto de actores institucionales que diseñan políticas públicas conservadoras para reproducir el modelo económico neoliberal en detrimento de los territorios autónomos indígenas. Una de las paradojas de este tipo de movimientos etnopopulistas es en cuanto a sus estrategias políticas de incorporar a sus plataformas ideológicas con objetivos electorales de atraer votos étnicos y cubrir un espacio bajo el discurso liberal de igualdad de género. El caso expuesto en este capítulo es representativo de estos nuevos movimientos etnopopulistas quienes en el nombre del pueblo legitiman la formación hegemónica propio de un rostro femenino e indígena. El argumento narrativo de apelar al reconocimiento de la igualdad de género y el respeto a la identidad étnica en razón de su estatus económico conlleva a emplear el discurso de la violencia como productora de emociones para el funcionamiento del lenguaje etnopopulista en favor de la reproducción del pensamiento político neoliberal. Sumado a ello, es que en tiempos de crisis de dominación emergen estas figuras públicas como parte del actuar del estado de aplicar políticas neoindigenistas para responder al cuestionamiento de las estructuras institucionales democráticas como funcionales al mercado. Este testimonio confirma no solo que la subalternidad puede hablar y ser escuchada, pero además sus implicaciones al integrarse a partidos políticos de derechas e incluso, en el tiempo presente en el Partido Revolucionario Institucional (PRI). De esto va el movimiento etnopopulista en hacer uso de las emociones para legitimar la igualdad en el nombre de los pueblos indígenas. Aunque existe una coincidencia en

situar como víctima dentro de las estructuras institucionales de herencia colonial por parte de su historia de vida. También es verdad que se politiza ese estado de victimización para conquistar o arrebatar derechos liberales. Esto justifica el paso del significado histórico en la formación del nosotros-pueblos en relación a un régimen individual-electoral enfocado al "pueblo-nación".

CONCLUSIONES

El pueblo etnofeminista

Hagamos un recorrido brevemente del objetivo de este libro. Después de seis años dedicados a comprender la historia política de las mujeres indígenas a partir de la reflexión sobre el cuestionamiento al régimen de igualdad de derechos políticos, me sumergí en las comunidades indígenas de Oaxaca, y, gracias a un valioso trabajo de campo, que me permitió repensar la categoría de participación política, utilicé métodos de investigación como la etnografía y la observación participante. Podría resumir fácilmente el hecho de que la desigualdad social de las mujeres indígenas obstaculiza el acceso a los espacios de reproducción de la vida política comunal, principalmente ante un régimen de gobierno indígena que legitima la dominación masculina. Sin embargo, pienso que la suposición de la dominación masculina es una salida fácil para explicar la subordinación de las mujeres por los hombres. Por eso, considerar el surgimiento de los movimientos etnopopulistas como actores sociales anteriores a los Estados multiculturales es, en principio, un punto de partida para explicar la situación cultural de las normas jurídicas que sustentan la gestión, la regulación y el control de las identidades, y al mismo tiempo, la fabricación de la diferencia en el momento de surgir nuevas ciudadanías en tiempos neoliberales.

El movimiento indígena de Oaxaca adquiere mayor visibilidad entre la década de los sesenta y principios de los años noventa, en un contexto de ciudadanía liberal postrevolucionaria en la primera mitad del siglo XX. En este proceso, el ejercicio del derecho cultural a la diferencia se ve limitado. Así, los primeros debates de las ciencias sociales situaron la ciudadanía étnica como unidad de análisis para explicar las demandas populares en los movimientos sociales indígenas, lo que dio lugar a su reconocimiento como sujetos de derechos públicos en el campo jurídico. La contribución del pensamiento teórico de las mujeres indígenas vino a llenar un vacío epistémico y jurídico en materia de derechos colectivos de los pueblos indígenas, al tiempo que respondía a exigencias específicas en cuanto a derechos políticos de las mujeres indígenas.

Mi interés no ha sido comprender la participación política de las mujeres indígenas en el momento de acceder a espacios liberales de decisión colectiva ni pensar en las tramas políticas que envuelven las relaciones sociales de poder en razón del

género. Por el contrario, mi libro profundiza en las condiciones históricas y los actores sociales que intervienen en el acceso a los espacios de reproducción de la vida política comunal, lo que me permitió identificar los valores sociales que la cultura históricamente situada asigna durante la producción de Grandes Mujeres. Será en este proceso histórico de larga duración que se haga explícito la elaboración de tres proyectos políticos desde el punto de vista de las mujeres mujeres indígenas en articulación con el movimiento etnopopulista y el movimiento feminista a partir de la primera mitad del siglo XX. Es decir, vimos cómo el movimiento etnopopulista situado en la izquierda tradicional originó fracciones con la organización de mujeres zapotecas durante su institucionalización a finales de la década de 1980. Posteriormente, asistimos a dos propuestas alternativas de acuerdo con el sistema normativo indígena de gestionar el acceso de las mujeres zapotecas y ayuujk al sistema de cargos estableciendo como punto de negociación la justicia indígena. Finalmente, expusimos las estrategias políticas de poder que tanto las mujeres indígenas como el sistema de partidos políticos acuerdan alianzas con sectores sociales de la derecha para ganar votos étnicos y cubrir el discurso de igualdad de género en el nombre del pueblo. Las coincidencias de estos tres proyectos políticos apuntan a esconder los rituales políticos como iniciaciones sociales que median entre el pensamiento no liberal y el pensamiento liberal en el momento histórico en el que las mujeres indígenas obtuvieron "consciencia de derechos".

Para ello elaboré una genealogía de la ventriloquía feminista con el fin de reconstruir a las actrices sociales que sembraron los principios liberales de género, ciudadanía y clase social como narrativa explicativa de la situación de desigualdad económica que viven las mujeres indígenas en el estado de Oaxaca. No obstante, los hallazgos de los testimonios e historias de vida de cuatro mujeres posicionadas políticamente como feministas surgidas en espacios sociales urbanos pusieron de manifiesto los silencios hegemónicos de las mujeres indígenas, haciendo hincapié en la ausencia de la construcción histórica de la etnicidad como lugar restaurativo de la autorepresentación femenina. Por otro lado, el auge de nuevas ciudadanías múltiples de poder y de resistencia ante la dominación masculina se presenta como un locus de enunciación.

El aporte teórico de los testimonios de estas cuatro mujeres, inicialmente presentados en este volumen, se inscribe en exponer la existencia histórica de un feminismo indigenista entendido como el conjunto de organizaciones de activistas y militantes femeninas surgidas desde la sociedad civil urbana cuya capacidad de acción institucional buscó la integración de las mujeres indígenas a través del trabajo comunal, generándose así la representación de intermediarias intercultu-

rales que tejieron redes políticas transnacionales entre las comunidades indígenas, los gobiernos nacionales y la gobernanza internacional en la era neoliberal. Precisamente, el feminismo indigenista entrará en crisis de legitimidad en la disputa hegemónica por la toma de la palabra entre mujeres indígenas y mujeres no indígenas. Dentro de esta lucha por la voz representativa se manifestó el racismo epistemológico como obstáculo del auge de la producción de Grandes Mujeres en los espacios de reproducción de la vida política comunal, notablemente en el campo jurídico de las políticas públicas multiculturales.

Una de las características determinantes del feminismo indigenista es la promoción del nacionalismo corporativo a través de acciones institucionales, redes clientelares y relaciones de comadrazgo que se manifiestan en la integración y en el asistencialismo dirigido a las mujeres indígenas. Así, asistimos a la manifestación de diferentes niveles de ventriloquismo feminista en el proceso institucional de aplicarse las políticas indigenistas, en parte, para validar la reproducción de la economía neoliberal. Así fue que desde el feminismo indigenista se establecieron diversas estrategias institucionales, como la promoción de políticas de desarrollo, educativas, religiosas y asociativas. La respuesta a la crisis de legitimidad del feminismo indigenista fue la crítica del feminismo indígena comunal, definido como una agencia (*agency*) capaz de actuar y resistir dentro y fuera del sistema normativo indígena de múltiples maneras, negociando en todo momento el deseo de sumisión a la autoridad tradicional y a las costumbres.

De hecho, las experiencias del feminismo indigenista y de las mujeres indígenas coinciden en señalar el patrón patriarcal como enemigo en común, lo que se refleja en la práctica del sexismo como fuerza opresora en la vida individual de las mujeres, y constituye el primer punto de contacto entre oprimidos y opresores. Sin embargo, el tropiezo del feminismo indigenista ha sido cuestionado por reproducir de manera sutil las relaciones asimétricas de poder y colonialismo entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas, así como por las formas de dominación y subordinación desigual en el régimen capitalista patriarcal. La denuncia radica en si el feminismo indigenista es consciente o no de los prejuicios étnicos y de clase social cuando estudia a las mujeres indígenas.

De ahí que sea el imperio del racismo el que domine sobre la literatura del feminismo indigenista al reforzar la supremacía blanca y anular el vínculo político entre mujeres más allá de las fronteras étnicas. Los testimonios de las cuatro mujeres, en sí, silencian que las relaciones sociales de clase son intrínsecas al análisis del racismo y su rol en la sociedad capitalista. La observación etnográfica de los rituales de iniciación en el acceso a los espacios de reproducción de la vida política comunal

en Santa María Yavesía y Santa María Tlahuitoltepec reafirma, entonces, la crisis del feminismo indigenista en Oaxaca a partir del significado que adquieren las redes afectivas y las políticas de solidaridad como características de los valores sociales de la política de abajo y su impacto en la producción de Grandes Mujeres.

Concentrémonos, por tanto, en exponer el desplazamiento de la ventriloquía feminista en el campo jurídico, ya que ahí, se pronuncian los niveles diferenciados del silenciamiento estratégico y la construcción hegemónica de la representación discursiva de las mujeres indígenas por parte del indigenismo feminista. Desde que se plantearon las transformaciones jurídicas en materia de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos, el indigenismo excluyó las voces de las mujeres indígenas y pasó a una nueva fase política de integración en nombre de la justicia de género. La coyuntura política internacional favoreció el proceso de regulación sobre las leyes indígenas en Oaxaca, ya que históricamente existían organizaciones sociales populares, asociaciones civiles, intelectuales indígenas, el sindicato de maestros y movimientos indígenas que exigieron el reconocimiento de la autonomía indígena. Sin embargo, el caso del estado de Oaxaca a través del sistema normativo indígena pone de manifiesto la continuidad histórica en el condicionamiento del ejercicio de la autonomía indígena.

El análisis de las leyes en materia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el contexto histórico en el que se aprobaron muestran las estrategias institucionales del sistema de partidos políticos para mantener la subordinación de las autonomías indígenas. En particular, se observa cómo reproducen la hegemonía cultural en las relaciones clientelares y de compadrazgos entre líderes indígenas y el PRI. Una práctica clientelar que mimetizan, en general, todos los partidos políticos de Oaxaca y que vulnera el principio de autonomía indígena. La arquitectura jurídica revela precisamente la constitución de la autonomía indígena condicionada por el pensamiento político liberal. En este sentido, el feminismo indigenista ha contribuido a reproducir un discurso colonial y una mirada paternalista en torno a la situación de las mujeres indígenas dentro y fuera de sus comunidades de origen. Además, legitimó la secuencia del sistema de partidos políticos como agentes institucionales de dominación sobre las normas socioculturales de la justicia indígena.

Los conflictos internos en las comunidades indígenas, donde las mujeres cuestionan las normas tradicionales del multiculturalismo jurídico, exhiben nuevos espacios de la ventriloquía feminista, ya que no solo hablan en nombre de las personas subalternas, sino que también actúan en representación de estas a través de las leyes indígenas. Las ventriloquías feministas hacen-hablar a las sujetas enmudecidas: las

sin voz. Así, el multiculturalismo reemplaza al indigenismo feminista deviniendo en ventrílocuo jurídico. Es decir, nuevos espacios para recolonizar el discurso jurídico y reproducir representaciones sociales que benefician al régimen político patriarcal. Lo anterior se observó en calificar como "bueno" o "malo" a aquellas comunidades indígenas que no cumplen con los términos validados por las normas jurídicas de justicia de género del pensamiento liberal.

Cuando se trata de resolver los conflictos sociales en las comunidades indígenas, para el pensamiento liberal considera que la justicia de género funciona como un parámetro de medición que asigna el reconocimiento de 'dignos' o 'indignos' de merecer el acceso a la autonomía indígena. En este proceso de asignación se manifiestan nuevos modos de expresión del racismo sustentado en el discurso de la igualdad jurídica de género y la regulación de la subjetividad indígena. Las mujeres indígenas son, por tanto, quienes enfrentan esta triple estructura de discriminación sexista, clasista y racista en el régimen de la ventriloquía jurídica.

Ahora, detengámonos a modo de pausa para entender el auge del etnopopulismo en América Latinaa través de la experiencia de una mujer zapoteca de la región del Istmo de Tehuantepec y analizar cómo surge la categoría de *pueblo* como construcción discursiva en los movimientos de mujeres indígenas. En general, los movimientos indígenas se han planteado como sujetos políticos que impactan en la transformación institucional entre el Estado y el capital. Por eso, en la literatura vemos la visibilidad de los dirigentes, líderes e intelectuales indígenas como actores de cambios en los dispositivos de poder, pero se silencia a las mujeres en el proceso de construcción del pueblo. Hemos visto que, en los movimientos etnopupulistas, las mujeres indígenas con trayectorias profesionales, militancias e historias de vida dan cuenta de las estrategias sociales que establecen para construir redes transnacionales y potenciar la creación de un pueblo como entidad política.

Hay una reapropiación del discurso de pueblo para legitimarse como sujetas políticas, aunque en el momento de movilizarse apelen a lo popular como característica de la identidad étnica. Por tanto, las mujeres indígenas que acceden a espacios de representación popular, por tanto, asumen un discurso populista como performance político para mimetizar el poder masculino. Desafortunadamente, el pueblo etnofeminista elaborado por estas mujeres indígenas reproduce el modelo de dominación masculina a través de reproducir la economía neoliberal. Con la reconstrucción del movimiento etnopopulista de la COCEI mostramos estos límites en el auge del pueblo etnofeminista, cuando se articula con otros movimientos sociales para acceder y mantenerse en el poder institucional. En este caso, el pueblo adquiere un significado instrumentalista al servicio de la for-

mación de nuevas hegemonías indígenas, que usan la violencia como mecanismo de control y legitimación.

La relevancia de presentar el pensamiento de lo que se dijo en su momento como el triunfo de la primera izquierda en México es el fracaso del etnopopulismo como un régimen que contribuye a sacar a los pueblos indígenas de la exclusión y la desigualdad económica, o incluso a garantizar la justicia de género. Todo lo contrario, el pueblo etnofeminista, es una variante más del populismo real edificado sobre bases clientelares, de compadrazgos y caciquiles en la nueva fase de políticas públicas multiculturales neoliberales

El movimiento etnopopulista de la COCEI nos enseñó la dificultad de plantear un verdadero movimiento de izquierda influenciado por las ideologías marxistas-leninistas que marcaron la lucha en contra el poder imperialista y el anticolonialismo. La privatización de los territorios es una muestra del reforzamiento de la colonización social de la economía, en la que se plantea una dudosa ecuación de tipo individual entre el empresariado y la comunidad. La presencia de la ventriloquía feminista certificó el auge del pueblo etnofeminista al articularse movimientos sociales populares indígenas con organizaciones estudiantiles, campesinas y sindicales de maestros. Será en el surgimiento del pueblo etnofeminista donde se observará la influencia del movimiento estudiantil de 1968 de la Ciudad de México y la descentralización de los movimientos sociales a espacios rurales, lo que dará lugar a los encuentros y desencuentros dentro del movimiento feminista internacional.

Al estudiar más de cerca las comunidades indígenas, como el caso de Santa María Yavesía, identifiqué la reapropiación del origen zapoteca gracias al relato histórico reconstruido, así como el impacto de las políticas indigenistas, el racismo ideológico promovido por el sistema educativo y su integración en la economía neoliberal como resultado de la migración. También analicé el reemplazo paulatino de los hombres por las mujeres en los espacios de reproducción de la vida política comunal, la adaptación de las estructuras internas con la incorporación de nuevos sujetos políticos en el sistema normativo indígena, la formación de nuevas ciudadanías múltiples, así como la construcción discursiva de pueblo como justificación para participar en la vida política comunal y las luchas de fuerzas por razones de género derivadas del capitalismo. Destaqué el cruce de todas estas variantes en la historia de vida de una mujer de origen zapoteca cuando es nombrada presidenta municipal en el contexto de la aplicación de las políticas públicas multiculturales neoliberales en Oaxaca. Este testimonio arroja luz sobre cuatro fenómenos que encarnan el cuerpo femenino como productor de Grandes Mujeres: el trauma colonial, la migración, la educación y la violencia.

Por una parte, la descripción etnográfica y los testimonios colectivos de las mujeres muestran que se les condiciona a participar en los espacios de la vida política comunal siempre y cuando reproduzcan los patrones tradicionales de feminidad en la fuerza de trabajo. El servicio comunitario, en este sentido, es el lugar donde se repite el modelo jerárquico de trabajo que refuerza la dominación masculina, por lo que adquiere un marcado carácter de violencia simbólica en el momento en que las mujeres reconocen dicha subordinación al reproducir la reproducción de la opresión en nombre de la tradición y la costumbre. A primera vista, se percibe la separación social de los roles tradicionales en el servicio comunitario, igualmente, la emergencia de la ciudadanía étnica, la ciudadanía neoliberal, la ciudadanía femenina, la ciudadanía transcomunal, la ciudadanía corporativa, la ciudadanía por adopción, la ciudadanía compartida y dual y la ciudadanía flexible. El pensamiento de las mujeres de Yavesía crea las ciudadanías múltiples en poder y en resistencia dentro y fuera de la dominación masculina de las autonomías indígenas.

Por otra parte, la voz de la primera presidenta municipal desafía el pluralismo jurídico de las estructuras institucionales de las políticas públicas multiculturales al desequilibrar la coexistencia de los derechos individuales y los derechos colectivos de los pueblos indígenas como derechos humanos. Por supuesto, su caso desmantela la dominación masculina en las relaciones sociales de poder por razón de género al verse juzgada por la justicia indígena y por la justicia del multiculturalismo. También empleó el esencialismo estratégico para reinventar el pasado zapoteca y dotar de significado político a la existencia del pueblo en el presente, y así darle continuidad histórica a través de las políticas públicas multiculturales.

En una dirección divergente, mi estudio de la comunidad ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec me sumergió a descifrar la política imaginada del proyecto indigenista a partir de las diferentes prácticas de resistencia empleadas por las mujeres a lo largo de su historia de organización y ritualidad. Las experiencias de las mujeres ayuujk se basan en la concepción cosmopolítica de participar en la reproducción de la vida política comunal. Los rituales, como formas de repetición extraempórica, guían al observador para descubrir los nuevos mundos de los espacios no hegemónicos, ni reconocidos por la política liberal. De hecho, para las mujeres ayuujk, el acceso a la reproducción de la participación en la vida política se interpreta como una suerte de ritualidad iniciática que comienza con la imposición de las madres solteras por parte del patrón patriarcal. La cosmopolítica de la sociedad ayuujk está organizada de tal manera que las mujeres madres ocupan un lugar clave en la mediación entre seres vivos y entidades no vivas. Sin embargo, el patrón patriarcal expropia, coacciona y captura los saberes femeninos para legitimar la dominación masculi-

na, el cual se materializa con la imposición de las madres solteras como primeras actoras políticas de acceder a la reproducción de la vida política comunal. Son las madres solteras quienes comienzan los rituales de iniciación mediante la violencia psicológica, emocional, moral o física. El castigo, es una ordenanza tradicional que expone a las madres solteras a ser expuestas como sujetos penados ante la justicia indígena. Adicionalmente, las madres solteras son quienes fortalecen el sentido de modernidad en la comunidad tradicional. Por su parte, las madres casadas cumplen con un rol tradicional de acompañamiento y legitimación de la violencia simbólica de la dominación masculina.

Cuando la sociedad ayuujk gana terreno frente a las políticas indigenistas, brota el indianismo neoliberal en las organizaciones sociales indígenas, el sindicato de maestros, las asociaciones civiles y el movimiento estudiantil indígena. La reapropiación de la categoría colonial de indio adquiere una dimensión política positiva, empero no existe una propuesta económica más allá de la situación local. Para situarse como intelectuales ayuujk, ser conscientes de los efectos del trauma colonial, la migración, la educación y la violencia tuve que penetrar en la primera generación de actrices sociales que aparecieron en la escena del indianismo neoliberal antes de aprobarse las reformas electorales en materia de derechos colectivos de los derechos de las mujeres indígenas. El rito de iniciación y el reconocimiento, principalmente por parte de la asamblea general comunitaria, permitió que pasaran de ser sujetos castigados a sujetos de derechos políticos.

Una de las hipótesis que se desprenden de los testimonios en el caso de las maestras es la función del sindicato como espacio de "consciencia de derechos", que amplía sus demandas democráticas en términos de igualdad y justicia de género. Del mismo modo, el sindicato como zona de reinvención de la identidad étnica arrojó con ello el racismo institucional existente en el seno de la propia organización gremial hacia los pueblos indígenas. La interseccionalidad de clase, étnica y de género en la experiencia de las maestras ayuujk consolida el pensamiento liberal de participación política en el régimen de gobierno neoliberal.

La muestra etnográfica en los testimonios colectivos de las mujeres ayuujk pone a la vista la madurez de los movimientos etnopopulistas en tiempos de crisis de dominación del indigenismo institucional, que responden con la continuidad histórica a través de los propios movimientos indígenas encarnados en el cuerpo social intergeneracional. El movimiento estudiantil ayuujk ilustra esta emancipación de la construcción discursiva de pueblo como entidad política para exigir la ampliación de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales antes de que se reconozcan los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La resignificación

y reescritura del pasado, así como su reproducción social, validan la existencia de la identidad ayuujk como pueblo, siendo el lugar de enunciación de las mujeres un posicionamiento político clave para el futuro de la comunidad.

El auge de la diplomacia indígena con rostro femenino, desde la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, iluminan los alcances del movimiento de mujeres indígenas en una escala de gobernanza transnacional gracias a la articulación con organizaciones sociales populares, el movimiento feminista internacional, el feminismo indigenista, los sindicatos, asociaciones civiles, agrupaciones campesinas y grupos de estudiantes. El nombramiento de una madre viuda como primera presidenta municipal es una muestra de los valores sociales que los pueblos indígenas asignan a la producción de Grandes Mujeres.

Para esta comunidad ayuujk ubicada en la región Mixe, la teoría sobre la participación política de las mujeres indígenas significa que el castigo es un ritual de iniciación fuertemente relacionada con el acompañamiento compartido y dual entre las mujeres casadas y sus respectivos esposos. En caso de ausencia en los espacios de reproducción de la vida comunal, las mujeres ayuujk asumen la representación de la familia comunal. En concreto, la historia de vida de la primera presidenta municipal de Santa María Tlahuitoltepec está marcada por el impacto global de la migración, la educación y las políticas de solidaridad transnacional, hasta llegar a proponer un feminismo comunal que le asignó el cargo de representar la voz internacional de la diplomacia indígena con rostro femenino. Ciertamente, la voz internacional de la diplomacia indígena con rostro femenino no está exenta de caer en las trampas de la construcción del pueblo etnofeminista en razón de los límites de los modos de producción.

La transición política de México en la última década del siglo XX dio lugar a nuevas voces femeninas emergentes que cambiaron las representaciones sociales de la autoridad comunitaria. Muchas de ellas tomaron como referencia el poder masculino para ejercer como autoridades durante su mandato de sus cargos. La educación es un dispositivo de reconocimiento social, pero también la trayectoria dentro de los cargos del sistema normativo en las comunidades de origen. Estos son los rasgos comunes en la producción de las Grandes Mujeres y el motivo por el que se nombró a las primeras presidentas municipales. Comparar sus historias de vida permite comprender el afianzamiento del derecho a la participación política de las mujeres indígenas como mérito comunal, y no como liberación de la economía neoliberal. Pienso que esto es uno de los valores sociales que distinguen la concepción liberal de igualdad de género arraigada en el sistema de partidos políticos, en antagonismo con el sistema normativo indígena.

Para concluir, en este libro evoco la apropiación del régimen de gobierno del sujeto pueblo-nación en el momento histórico de resurgimiento de los nuevos movimientos etnopopulistas de derecha, quienes usan el etnofeminismo como recurso político de legitimación y conquista de votos étnicos e instrumentalizan la equidad de género como parte de las estrategias neointegradoras de ampliación de la economía neoliberal.

Desde luego, la reemergencia del etnopopulismo de derechas, encarnado por las voces de las mujeres indígenas, es la culminación de la construcción del multiculturalismo neoliberal. También, se ha constituido una frontera entre los movimientos etnopopulistas de izquierda. En realidad, la comparación de ambos fenómenos políticos, tal y como hemos analizado en esta obra, dan cuenta que las mujeres indígenas no son inocentes cuando abusan de las emociones del sujeto pueblo como discurso político para ganar legitimidad ante sociedades democráticas plurales. De hecho, la reapropiación de la construcción discursiva de pueblo las lleva a competir en la escena electoral, aunque siempre subordinadas a los intereses de los partidos políticos hegemónicos. Por supuesto, el esencialismo estratégico forma parte de la politización de las identidades de género, etnicidad y clase social, lo que fortalece así la producción de Grandes Mujeres.

Estos planteamientos teóricos me plantean un problema que debo resolver: ¿qué ven las mujeres indígenas en el populismo nacionalista, que en alguna ocasión estuvo dominado por la ideología patriarcal? ¿Qué motiva a las mujeres indígenas a elegir, apoyar e incluso defender partidos y movimientos que se alejan del feminismo moderno? ¿Por qué los movimientos etnopopulistas de derecha llaman a las mujeres indígenas a votar? ¿Qué tanto resultan ser una alternativa económica los movimientos etnopopulistas de izquierda cuando se institucionalizan? A diferencia del etnopopulismo de la última década del siglo XX, que se caracterizó por la lucha de clases, el auge del pueblo etnofeminismo de derechas hegemoniza la representación popular de las mujeres y pueblos indígenas, pasando así a otro nivel de indigenismo integrador que oculta el esencialismo político que encierra la acción institucional.

Los tres niveles de análisis que enmarcan la organización y la participación en la reproducción de la vida política comunal de las mujeres indígenas en Oaxaca, así como el nacimiento de dirigencias, intelectuales orgánicos y liderazgos femeninos indígenas, dan lugar al surgimiento del pueblo etnofeminista como una teoría radical en sociedades pluriétnicas que sitúan en el centro de sus demandas populares y demandas democráticas la igualdad y la justicia de género para producir Grandes Mujeres como auténticas voceras de

intereses colectivos e intereses individuales. La principal crítica a la propagación del pueblo etnofeminista –de izquierda o de derecha- es la idealización de las comunidades indígenas en tanto que sociedades en armonía con la naturaleza y equilibrio en las estructuras internas que la sostienen. Como he mencionado en etnografías situadas comparativas de dos comunidades de origen zapoteca y ayuujk, las políticas de afecto y las políticas de solidaridad son prácticas débiles que están condicionadas por la dominación masculina el cual impera en el acceso a los espacios de reproducción de la vida política comunal.

Puede ser que concluya fácilmente afirmando que todas las mujeres indígenas son víctimas de la violencia patriarcal, pero me resulta complejo contextualizar las ideas, pensamientos y deseos que motivan a las mujeres ejercer el poder y observar con rigor la forma en que dicha violencia se reproduce en las sociedades que ellas dominan. Existen vergüenzas que los hombres, en efecto, no percibimos en nuestro cuerpo cuando nos sentimos invadidos, por lo que es necesario profundizar en el mimetismo de la violencia de poder masculino por parte de las mujeres, ya que en su reproducción están los golpes y la humillación de las sociedades democráticas.

REFERENCIAS

ABELES, Marc (1990). Anthropologie de l'Etat, Armand Colin.

ABELES, Marc (2008). Anthropologie de la globalisation, Payot.

AMSELLE, J. L. (2011). L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialisme, Pluriel.

ANAYA, M. A. (2006). Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de los usos y costumbres, Universidad Iberoamericana.

ANDERSON, Benedict (1993). Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Fondo de Cultura Económica.

ANZALDÚA G. (2007). "Movimientos de rebeldía y las culturas que nos traicionan". En Sandoval C. *et al.* (Eds.) Otras inapropiables. Feminismos desde la fronter, Traficantes de Sueños.

ARTÍA, R. P. (2001). Desatar las voces, construir las utopías. La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca (Tesis de Maestría en Antropología-Social), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ASSIES, W. (2005, 27 y 28 de abril). "El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI", En Programa de Cooperación Internacional / Jornadas "Pueblos Indígenas de América Latina", Panel 3: Estados multiétnicos y multiculturales, Barcelona, España.

BAILÓN, C. Moisés J. (2007). "La medusa y el caracol. Derechos electorales y derechos indígenas en el siglo XIX. Los orígenes del sistema político oaxaqueño. En Hernández D. J. Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres, Siglo XXI.

BALNADIER, G. (1969). Antropología política, Ediciones Península,

BARABAS, Alicia, y Miguel A. BARTOLOME (1999). Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías, Instituto Nacional Indigenista.

BARONNET, B. (2009). Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas, México (Tesis de doctorado), El Colegio de México, Université de París III Sorbonne Nouvelle.

BAYART, Jean-François (2010). Les études postcoloniales, un carnaval académique (Colección Disputatio), Karthala.

BENHABIB, Seyla (2006). Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global, Katz.

BENGOA, J. (2000). La emergencia indígena en América Latina (Sección de obras de Sociología), Fondo de Cultura Económica.

BELLO, M. A. (4 a 6 de octubre de 2010). Comunidad, ciudadanía e identidad: la construcción de la pertenencia étnica en los movimientos indígenas de América Latina, International Symposium of the Research Network for Latina America [Ethnicity, citizenship and Belonging in Latin America], Bonn, Germany. Pp. 1-21.

BERNAND, C. (2013). Les Indiens face à la construction de l'État-nation Mexique-Argentine 1810-1917, Atlande.

BOCCARA, G. (2011). "Multiculturalisme, Neoliberalisme, Démocratisation". En Gros C. y Dumulin D. Le multiculturalisme. Un modèle latino-américain? "au concret", Presses Sorbonne Nouvelle 55-69.

BONFIL B., G. (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", Anales de Antropología Vol. IX, Universidad Nacional Autónoma de México.

BONFIL B. G. (1985). México profundo. Una civilización negada, Grijalbo.

BORON, A. Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?, Luxemburgue Edit.

BOURDIEU, P. (1998). La dominación masculina, Anagrama.

BIDASECA, Karina (2008). "Asalto a la imaginación subalterna". En Revista Otra Parte [Revista de Letras y Artes], Nº 16, Bs As, siglo XXI.

BLAS L. C. (2006). Oaxaca 2006. Autoritarismo, mitos y daños. (Críticas al gobierno y magisterio), Siembra.

BUTLER, J. (2000). "El marxismo y lo meramente cultural", New Left Review, Núm. 2 mayo-junio. Pp. 109-121.

BUTLER, J. (2007). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, Paídos.

BRETT, R. (2005). Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996, F&G Editores.

CABNAL, Lorena (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En Feminismos diversos: el feminismo comunitario AC-SUR-Las Segovias, Ministerio de Igualdad, pp 11-33.

CABEZAS, Marta (2012). "19 años de lucha por la ley, 11 en el Parlamento" Las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia durante la etapa neoliberal. ÍCONOS 16(3 (nº44). Pp. 85-100.

CAL Y MAYOR A. B. (2004). "Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos". En Hernández R. A., Paz S. y Sierra M. T. (Coords.) El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa. Pp. 137-169.

CASAÚS A. Marta E. (2006). "Del Estado racista al Estado plural: un nuevo debate de las elites intelectuales en Guatemala", Roddy B. y Casaús M. E.

Stockholm Review of Latin American Studie, El racismo y la discriminación étnica en Guatemala: una aproximación hacia sus tendencias históricas y el debate actual, N. 6, s, marzo. Pp. 7-25.

CASAÚS, ARZÚ. M. (2006). Guatemala, Linaje y Racismo, F&G Editores.

CASAÚS, ARZÚ. M. (2008). Genocidio: la máxima expresión del racismo en Guatemala. Una interpretación histórica y una reflexión, F&G Editores.

CASAÚS ARZÚ, M. y Dávila E. A. (Coords.) (2006). Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo, Vol. VI, (Guatemala: Vicepresidencia de la República.

CASTAÑEDA, S. María P. (1995). "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México", Cuadernos de Antropología Social Núm. 36, pp 33–49. 2012 1995

CASTILLO, A. y MORAGA C. Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos San Francisco, Ismo.

CHAKRAVORTY SPIVAK, G. y Giraldo, S. (2003). "¿Puede hablar el subalterno?" Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia. enero-diciembre, pp. 297-364

CÉFAÏ, D. (2003). "L'enquête de terrain en sciences sociales" (Postface). en L'Enquête de terrain Paris, La Découverte, pp 465-

CERDA, G. Alejandro (2011). "construyendo nuevas formas de ciudadanía. Resistencia zapatistas en la Región de los Altos de Chiapas" en Las luchas zapatistas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas (Baronnet, B.; Mora B. M. y Stahler S. Coord.). México, UAM-Xochimilco, CIESAS-UNACH pp. 115-133

COTTLE, Patricia y BEATRIZ Ruiz C. (1993). "La violenta vida cotidiana". En Violencias encubiertas en Bolivia, Xavier Albó y Raúl Barrios (Eds.) La Paz: CIPCA.

CUMES, A. (2009). "Sufrimos vergüenza": mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala, Desacatos, núm. 31, México, septiembre-diciembre 2009, pp. 99-114

DALTON, M. (2012). Democracia e Igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-CIESAS

DAVIS, A. (2005). Mujeres, raza, clase, Madrid. Ed. Akal

DE BEAUVOIR, S. (1998). El segundo sexo. Los hechos y los mitos Madrid, Cátedras.

DE LAURETI, Teresa (1993). "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en María C. Cangiamo y Lindsay DuBois (comp).. De mujer a género, Teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales; Centro Editor de América Latina; Buenos Aires; p 73-113

DELPHY, C. (2010). Un universalisme si particulier: Féminisme et exception française (1980-2010). Francia, Syllepse Edit.

DE LA PEÑA, G. "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo" en Revista Internacional de Filosofía Política, 6, pp. 116-140.

DE LA PEÑA Sergio (1991). La formación del capitalismo en México, México, siglo XXI, 1975.

De la Peña, Guillermo (1999). "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en Desacatos No 1, pp. 13-27.

DÍAZ-POLANCO H. Elogios de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagía, México, Siglo XXI. 2006.

DROULERS M. y COUFFIGNAL G. (Dir.) "Cahiers des Amériques Latines. Philosophie de la liberation et tournant décolonial" N. 62 IHEAL/Université Sorbonne Nouvelle-París 3, 2009/

ESCOBAR A. y LINS R. G. Antropología del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder, Colombia, CIESAS. 2008.

ESPINOSA, M. Y (2007). Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina Buenos Aires-Lima, Violeta Barrientos Silva.

ESTEVA, G. (1997).. "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía" Panel La sociedad indígena de Chiapas después del movimiento zapatista. I. El debate político: la autonomía y el Estado, 18 de abril de 1997

FABARDO, M. (2012).. Feminismos negros. Una antología Madrid, Traficante de Sueños.

FAUSTO-Sterling A. (2006).. Cuerpos sexuados. Políticas de género y la construcción de la sexualidad Barcelona, Melusina

FAVRE H. (1996).. L'indigénisme. Francia, Que sais-je?

FEDERECHI, S. Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas Madrid, Traficantes de Sueños.

FEMENIAS M. L. (2011). "Igualdad y diferencia: dos niveles de análisis" Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género (Otoño/invierno 2011).. Vol. 1/N.5, pp. 9-43.

FORBIS M. M. (2011). "Autonomía y un puñado de hierbas. La disputa por las identidades de género y étnicas por medio del sanar" en Las luchas zapatistas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas (Baronnet, B.; Mora B. M. y Stahler S. Coord.). México, UAM-Xochimilco, CIESAS-UNACH pp. 371-403.

FOUCAULT M. (1992). El orden del discurso México, Tusquets Edit.

FOUCUALT, M., Le pouvoir, les valeurs et l'intellectuel, U. California, Berkeley, 3 November 1980, San Francisco. Archivo del IMEC, Côte D285.

FOUCUALT, M «La fonction politique de l'intellectuel», politique-Hebdo, 29 novembre - 5 décembre 1976, pp. 31-33. Agencement d'extraits de l' «Entretien avec Michel Foucault» qui paraîtra en Italie en 1977. Voir infra no 192. Dits Ecrits Tome III n°184 consultado el 19-09-2015: http://1libertaire.free.fr/MFoucault133.html

FOUCUALT, M. (Juin, 1977). Intervista a Michel Foucault («Entretien avec Michel Foucault, réalisé par A, Fontana et P. Pasquino (trad. C. Lazzeri). In Fontana A. et Pasquino P. éd., Microfisica del potere: interventi politici. Pp. 3-28.

Dits Ecrits Tome III n°192. Consultado el 19-09-2015 el http://1libertaire.free.fr/MFoucault134.html

FOUCAULT, M. y DELEUZE, G. (1992). "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze", en FOUCAULT, M., Microfísica del poder (ed. y trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría), La Piqueta. Pp. 83-93.

FRASER, N. (1997). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: Una respuesta a Judith Butler. En Social Text, otoño-invierno. Pp. 279-289.

FRASER, N. (2012). Le féminisme en mouvements. Des années 1960 á l'ère néolibérale, La Découverte.

GASPARELLO, G. y QUINTANA, G. J. (2009). Otras geografía. Experiencias de autonomía indígena en México, UAM-Xochimilco.

GIRAUDO, L. y MARTÍN SÁNCHEZ, J. (2008). Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina. En Anuario Iberoamericano 2008, Madrid, Real Instituto Elcano y Agencia EFE, Ediciones Pirámides. Pp. 63-76.

GODELIER, M. (1982). La producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruyas de Nueva Guinea, España, Akal,

GODELIER, M. (2010). "Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto". En Cuadernos de Antropología Social, núm. 32, Buenos Aíres Jul./dic. 2010 pp 13-29

GODOLIER, M. (1974). "Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica? En Godelier, M. Antropología y economía España, Anagrama pp279-356

GOMEZ-RODULFO, M. (2012). La lucha de Eufrosina Cruz. Alas de Maguey México, Apolo

GONZÁLEZ, C. P. (1965). La democracia en México, Era Editorial.

GONZÁLEZ, C., P (2006). "El colonialismo interno". En Sociología de la explotación, CLACSO. Pp. 185-205.

GUERRERO, A. (2000). "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura en Guerrero, Andrés (comp.). Etnicidades. Antología Ciencias Sociales, FLACSO - sede Ecuador, Quito, pp. 9-60.

GRAMSCI, A. (1967). La formación de los intelectuales México, Grijalbo

GRUZINSKI S. El pensamiento mestizo Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

HALE, C. (1997). "Cultural Politics of Identity in Latin America" en Annual Review of Anthropology, Vol. 26 pp 567-590

HALE, Charles (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", Journal of Latin American Studies, Vol. 34, N°, pp. 485-524

HARAWAY, D.J. (1995). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial "en Ciencia, Cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza, Madrid, Cátedra.

HERNÁNDEZ A. "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", coautoría con Héctor Ortiz Elizondo, en Nueva Antropología, vol. XV, núm. 49, México, mar 1996, pp. 31-41.

HERNÁNDEZ, A. "El zapatismo en la era de la autonomía" en Convergencia Socialista, año 1, núm. 3, nov-dic 1997.

HERNÁNDEZ, A. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en Debate Feminista Año 12, Vol. 24 Octubre 2001 pp. 1-28.

HERNÁNDEZ A., Sieder R. y Sierra M. "Introducción" en Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas (Sierra, T. y Hernández A. coord.).. México, Flacso-CIESAS. 2013.

HERNÁNDEZ, J. (2007). "Dilemas en la construcción de las ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural. El caso de Oaxaca" en Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres (Hernández, J. D.). Madrid, Siglo XXI. Pp 35-86.

HOBSBAWN, E.Y RANGER T. (2005). La invención de la tradición Madrid, Crítica,

HOOKS, Bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista"; en Bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, et (coordrs.). Otras inapropiables Feminismos desde la frontera. Traficante de Sueños, Madrid. Pp 33-50

HOOKS, Bell (2000). "Clarity: Give Love Words", publicado en All about Love,The Women's Press, Londres, pp. 3-14

HOOKS, B. (1981). Ain't a woman.black women and feminism London Pluto Press.

HOOKS, B. (1994). Teachingto transgress. Education as the practice of freedom. New York London Routledge.

HOWARD C. y GREEN S. (1999). "Historia de las presentaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec" Estudios Sobre las Culturas contemporáneas junio, año/vol. V, Número 009. Universidad de Colima, Colima México pp. 89-112

IZAGUIRRE I. (2003). "Algunos ejes teórico-metodológicos en el estudio del conflicto social" en Movimientos Sociales y conflictos en América Latina (José Seoane, Coord.). Buenos Aíres. CLACSO.

KURODA, Etsuko (1975). Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México Consultado el 02-05-2015: http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/2646/1/KH_001_2_005.pdf

KYMLICKA, Will (1996). Ciudadanía Multicultural Paidós Estado y Sociedad pp. 25-77.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, M. (2005). Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas México, UNAM.

LACLAU E. y MUFFE C. (1987). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia, Madrid, 1985.

LAMAS, M. (2000). "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual" Cuicuilco, vol. 7, núm. 18, enero-abril, 2000, p. 84-106 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México LAMAS, M. (2002). Cuerpo: diferencia sexual y género, Madrid, Tauro

LAMAS, M. (1986). "La antropología feminista y la categoría de 'género' Nueva Antropología, Vol. VIII, No. 30, México

LERNER, G. (1990). La creación del patriarcado Barcelona, Editorial Crítica

LERNER, Gerda. (1972). Black women in white America: a documentary history. New York, Ed. Pantheon Books.

LESTAGE, F. et C. SALAZAR SOLER (2013).. "Fabriquer, traiter et gérer la différence: un retour sur l'histoire", Nuevos Mundos Mundos Nuevos, [Online], Debates, consultado el 05-01-2012 http://nuevomundo.revues.org/30462#fabriquer-traiter-et-gerer-la-difference-un-retour-sur-l-histoire

LESTAGE, F. (2001). "La 'adaptación' del migrante, un compromiso entre varias representaciones de sí mismo" en Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales N. 94 (16).. 1 de agosto de 2001, Migración y cambio social Número extraordinario dedicado al III Coloquio Internacional de Geocrítica consulta el 24 de enero de 2015: http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-16.htm

LE BOT, Y. (2009). La Grande révolte indienne, Paris, Editions Robert Laffont

LE BOT, Y. (2004). Violence de la modernité en Amérique Latine, Paris, Karthala

LEYVA, S. Xochitl, (2007). "¿antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina", Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, enero-junio, año/vol. V, número 001 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México pp. 35-59

LÓPEZ, B. F. (2009). San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo. México. UAM-Unidad Xochimilco. División de las Ciencias Sociales y Humanidades.

LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2009). "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo" en El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad (Hernández A. Rosalba y Sierra T.). México, CIESAS-M. A. Porrúa. 2004. pp. 207-232

LÓPEZ y RIVAS, G. "Las autonomías de los pueblos indios en México, ponencia para el Encuentro "Autonomía Multicultural en América Latina", Lateinamerica-Institut, Viena Austria, 21 de octubre de 2004. Consultada en abril 2015

LORDE, A. (1993). Sister outsider. Undersong New York Persophen Press.

LUGONES M. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color ", Revista internacional de filosofía política No. 25, pp. 61-76. 2005.

MACLEOD, Morna (2011). "Apropiaciones y silencios significativos: Ciudadanía, derechos y mujeres indígenas", en: En la Encrucijada de Género y Ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política Mónica Cejas y Ana Lau (coordinadoras).. Editorial Ítaca, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México DF, pp.131-166

MALDONADO, B. Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca, México, Centro INAH. 2000.

MARCOS, S. "Identidades en transformación: las practicas feministas en el movimiento de mujeres indígenas". En Diagnóstico de la discriminación hacia

las mujeres indígenas, (Coords. Paloma Bonfil y E. R. Martíes).. México: CDI, 253-298. 2003.

MARCOS S. y Waller M. (2004). Diálogo y Diferencia. Los feminismos desafían a la globalización México ECF.

MARSHALLA T.H. y BOTTOMORE T. Ciudadanía y clase social, México Alianza Editorial. 1949.

MOHANTY, Ch. T. "Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales", en Suárez. L. y Hernández. A. Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes, Colecc. Feminismos, Cátedra, (2008a). pp. 112-162.

MONTES, Regino, A. (2004). "Diversidad y autonomía. Un aporte desde la experiencia indígena mexicana". En Renglones, revista del ITESO, núm.56: Chiapas, 10 años después. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

MOLLER Okin, S.: "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?", en Is Multiculturalism Bad for Women? Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Editores. Princenton, New Jersey: Princenton University Press, (1999).. Trad. por María Cristina Irurita Cruz y revisado por profesora Gabriela Castellanos. Disponible en http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdfConsultado 18/6/2015.

MOUFE C. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en Feminists Theorize the Political, ed. Judith Butler y J. W. Scott, Routledge, 1992 pp. 1-14.

MOORE, Henrietta L. (2009). Antropología y feminismo Madrid, Edit. Cátedra. Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer---

NEGRI, A. (2015). El poder constituyente Madrid, Traficante de Sueños.

OLIVERA, B. M. "Discriminaciones de género y de etnia" en Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas (Bonfil P. S. y Martínez M. Coord.). Colección Mujeres Indígenas pp. 211-252.

OSORNO, D. (2007). Oaxaca Sitiada. La primera insurrección del siglo XXI, México, Grijalbo.

OEHMICHEM Cristina (2005). Identidad, género y relaciones interetnicas. Mazahuas en la ciudad de México. UNAM (IIA-PUEG).

OEHMICHEM Cristina (2003).. "Relaciones interétnicas y discriminación urbana. El caso de las mazahuas en la Ciudad de México", en Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (coords.).. Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas, Oficina de la Presidencia para la atención de los Pueblos Indígenas, México. Pp. 173-193.

PAREDEZ, J. (2008). "Hilando fino. Desde el feminismo comunitario" en Lesbianas Independientes Feministas Socialistas La Paz, Bolivia Comunidad Mujeres Creando comunidad y CEDEC.

PAZ, O. (1970). Laberinto de la Soledad, México Siglo XXI

PAZ P. Sarela, "Pensando en la diferencia en su posibilidad política"; en El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad

(Hernández A. Rosalba y Sierra T.). México, CIESAS-M. A. Porrúa. 2004. pp. 357-381.

POUCHEPADASS, J. "Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernite", L'Homme, n° 156, oct.-déc. 2000, pp. 161-185

PRATT, L. Mary (29-03-1996). "Apocalipsis en los Andes: zona de contacto y lucha por el poder interpretativo" Conferencia pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington, D.C en el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID No. 15. Institute for the Advaced Study of Culture. Pp-

RAMOS, S. (2001). El perfil del hombre y la cultura en México, México, colección Austral

RECONDO, D. (2007). La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca, La Casa Chata.

RECONDO, D. (2009). "La 'comuna de Oaxaca': ciudadanía emergente en un enclave autoritario". En Metries, Pleyers y Zermeño (Coords.) Los movimientos sociales: de lo local a lo global, Anthropos y UAM-Azcapotzalco, pp. 1-21.

ROBIN, V. y SALAZAR C. (Eds.) (2009). El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas, IFEA-CNRS-CBC.

ROBLES H. Sofía y CARDOSO J. Rafael (2007). Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe, UNAM, México.

ROLDAN D. Genoveva (1996). "México: Pasado, Presente y Futuro" en El mercado laboral México-Estados Unidos México, Siglo XXI Edit. IIEc/UNAM

ROSALDO, R. (2000). "La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural" Desacatos Núm. 3, primavera, 2000, CIESAS, D.F, México pp. 1-13

RUBIN, Gayle. (1975). "Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo". En Revista Nueva Antropología, noviembre, año/vol. VIII, número No 30, 95-145

RUBIN W. J. (1996). "Decentering the regime: cultura and regional politics in México Latin American Research Review, Vol. 31, No. 3. Pp 85-126

RUBIN, Jeffrey W, (2003). "Descentralizando el régimen. Cultura y política regional en México", Relaciones 96, otoño 2003, Vol. XXIV, Universidad de Boston127-180

RUS, Jan (1995). "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936- 1968". En J. P. Viqueira y M. H. Ruz (coords.) Chiapas. Los rumbos de otra historia, UNAM-CIECAS-CEMCA-UDG, pp. 251-277.

SCOTT, J.C (2000). Los dominados y el arte de la resistencia México, Edit. Era.

SCOTT W. J. (1996). "Género: una categoría útil para el análisis histórico". En Lamas Marta (Compiladora). El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG, México. 265-302.

STAVENHAGEN, R. (1968). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica Seminario de Integración Social Guatemala Edit. José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación Guatemala, Centro América.

STAVENHAGEN, R. (2010). Los pueblos originarios: el debate necesario Buenos Aíres, CLACSO.

STOLL, D. (2002). Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres, nódulo consultado el 15-08-2011: http://nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm

SALAZAR-SOLER, C., "¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino", Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne], Débats, mis en ligne le 13 décembre 2013, consulté el 6 enero 2014. URL: http://nuevomundo.revues.org/66106; DOI: 10.4000/nuevomundo.66106

SALVADOR M. A. (mayo del 2004). "Cultura forestal: el conocimiento, las instituciones y el poder en la silvicultura en México 1926-2001" Tesis de doctorado Universidad de California en Santa Cruz EE. UU.

SANDOVAL Chela (2000). Methodology of the Oppressed Estados Unidos Theory out of Bounds Volume 18 University of Minnesota Press

SANDOVAL, P. (mayo del 2004). Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde y sobre América Latina. Perú Instituto de Estudios peruanos

SEGATO Rita "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho". Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires, Prometeo. pp. 107-127. 2003

SEGATO R.L "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". Anuario Antropológico 97, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1999, 104-125.

STEPHEN L. (2013). We are the face of Oaxaca: Testimony and Social Movements Durham: Duke UP

TALPADE C. M. (2008). "Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales" en Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes (Hernández A. y Suárez L., edit.) Madrid, Cátedra, 2008

TAYLOR, C. (1993). El multiculturalismo y la "política del reconocimiento" México, D.F Fondo Económica.

TORRES C., G. (2003). Mëj xëëw: la gran fiesta del señor de Alotepec México, CDI

TOURAINE, Alain (2006). Le monde des femmes, Paris, Fayard.

TRIGO, Abril (2009). "La lógica global del multiculturalismo" Quórum Académico, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 2009, pp 163-181

TRUJILLO, J. C. (2008). "Justicia Indígena y pluralismo jurídico". En Giraudo, L. (Edit.) Derechos, costumbres y jurisdicciones indígenas en la América Latina contemporáneo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

URBIETA, Hernandez, Roque (2016). "The indigenous women from Oaxaca in the power of resistance: A draft in the social and legal recognition of the "otras inapropiables". Relaciones internacionales-madrid, (31).. 53-76.

URBIETA Hernández, Roque, (2017). "¿Justicia redistributiva o linchamiento público? Movilizaciones sociales populares fragmentadas, transición democrática y la emergencia de la cultura de los derechos humanos", Pacarina del Sur [En línea], año 8, núm. 32, julio-septiembre, 2017. Consultado el Domingo, 2 de enero de 2022. Disponible en Internet: https://shorturl.at/kopt7

URBIETA, Hernández, Roque (2018). "Movimientos dentro y en movimientos indígenas. Para una etnografía de ciudadanías múltiples en conflicto y negociación". Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, 13(26). 49-71.

URBIETA Hernández, Roque (2018). "Des sistemas de cargos au 69e Forum de l'Assemblée Général des Nations Unies (ONU).. Les expériences vécues des femmes autochtones, une perspective décoloniale de la diplomatie internationale ». América Crítica, 2(2).. 95-110.

URBIETA Hernández, Roque (2020). « De nouvelles hégémonies autochtones dans l'État pluriculturel de Oaxaca (Mexique).: identité flexible, ventriloquie féministe et citoyennetés multiples ». Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes, 45(3). 297-317.

URBIETA Hernández, Roque (2021). "The punishment as ritual of initiation in Indigenous Justice: Women mothers, social fighters and intellectual training Ayuujk (Oaxaca, México).". Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. (41)..

URBIETA Hernández, Roque (2023). El peuple etnofeminista: Movimientos Etnopopulistas, Mujeres Indígenas y Violencia en América Latina (1930-1990).. ConFines. Revista de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. No. 37. En prensa.

URBIETA Hernández, Roque (2023). Las Mujeres Indígenas en México desafiando las fronteras interlegales en el contexto de candados sociojurídicos (1990-2008). Brazilian Journal of Latin American Studies. Vo. 23 No. 46. En prensa.

VALLADARES De la Cruz (jun.2008). "Multiculturalismo, derechos humanos y pueblos indígenas. Los derechos humanos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales" Alteridades Vol. 18 no. 35 México ene. /jun. 2008

VAN COTT, Donna Lee, 2000: "A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia", Journal of Latin American Studies, vol. 32, n. 1, pp. 207-34

VARGAS Vásquez, V. Liliana (2010). Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca frente a la impartición de justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008). tesis de licenciatura, INMUJERES.

VARGAS Vásquez X. Nop (14-16 nov. 2012). La filosofía del pueblo ayuujk: el principio näjxwiiny jujky'äjtën (ser y estar 'tierra-vida'). en Jornadas Poli-

técnicas de Investigación. Acciones hacia la sustentabilidad. IPN CIIDIR Unidad Oaxaca.

VARGAS Vásquez X. Nop Wajën kajën: una aproximación teórica para la enseñanza-aprendizaje desde la cultura Ayuujk en Revista Innovación Educativa, Vol 12 N. 58 enero-abril 2012 pp. 77-89

VARGAS, X (2000). Wejënn: Las dimensiones de la vida humana. Segundo coloquio de Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México D.F. 22 de mayo

VÁSQUEZ García M. Carolina (2013). Transformaciones de las relaciones mujeres-hombres ayuujk, Oaxaca, México: Una propuesta de-colonizadora, tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador. Quito

VÁZQUEZ, MA. CRISTINA El nombramiento: las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, Oaxaca. Edit. IEEO. 2000

VÁZQUEZ, Ma. Cristina (2011). Usos y Costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca. 1996-2010 México, Colegio de Postgrado.

VELÁSQUEZ C., M. Cristina (2003). "Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas", en Paloma Bonfil Sánchez y Elvia Rosa Martínez Medrano (coords.).. Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 151-170

WALTER Mignolo (2007). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona, Gedisa.

WALTER Mignolo (2002). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo Bogotá, Akal

TAVERA A. G. y LETICIA G., J. (2002). Voces de las montañas. Testimonios orales de la Sierra Norte de Oaxaca London, UK, Panos Institute Wold Wildlife Fund.

WALLERSTEIN, I. "La reestructuración capitalista y el sistema-mundo" Conferencia magisterial en el XXo. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, 2 al 6 de octubre de 1995. Consultado 19-07-2006 http://www.uruguaypiensa.org.uy/wallerstein.htm (1 of 8).

WALLERSTEIN I. (2006). Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulberkian para la reestructuración de las ciencias sociales España-México, Siglo XX-UNAM.

WIEVIORKA, M. (2009). "¿Hacia dónde va el debate sobre los nuevos movimientos sociales?, en Mestries, Pleyers &Zermeño (coord.) Los movimientos sociales. De lo local a lo global, México, Anthropos/UAM,

WITIG, M (1992). El pensamiento heterosexual y otros ensayos Madrid, Egales.

WOOLF V. (1986). Una habitación propia, Madrid, Seix Barral.

YESCAS I. Martínez y ZAFRA G. (2006). La insurgencia magisterial en Oaxaca, 1980, Oaxaca, UABJO-IEEPO,

ZIBECHI, R. (2007). Autonomía y emancipaciones. América Latina en Movimiento. Lima, Facultad de Ciencias. UNSM.

PERIÓDICOS

Eduardo Esquivel (2013). La minería en México, un negocio de pocos (SDP, Noticias). México 8 de mayo de 2013

Érika Ramírez (2013). México, "paraíso" para extractivitos mineros (Contralínea 338). consultado el 10 de febrero de 2011 http://www.voltairenet.org/article178856.html

Elia Baltazar (2013). Minería, industria de muchos contrastes (La Jornada). México 8 de abril de 2013.

Houria Bouteldja (2013). Race, classe et genre : l'intersectionalité, entre réalité sociale et limites politiques (Parti des Indigènes de la République). Francia 24 de junio de 2013.

Juan Carlos Ruiz Guadalajara (2011). El caso de Lake Shore Gold en Wirikuta (La Jornada). México 10 de diciembre de 2011

INFORMES

Cámara Minera de México (2012).

La minería en México: http://minerals.usgs.gov/minerals/pubs/country/2011/myb3-2011-mx.pdf

DOCUMENTOS OFICIALES

Constitución Mexicana de los Estados Unidos: http://www.stps.gob.mx/bp/secciones/dgsst/normatividad/1.pdf

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

61/ 295. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: http://www.stps.gob.mx/bp/secciones/dgsst/normatividad/1.pdf

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca: https://www.scjn.gob.mx/normativa/Legislacin%20Recursos/14.pdf

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca: http://www.congresooaxaca.gob.mx/61/legislacion/leyes/028.pdf

Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO).: http://americo.usal.es/oir/legislatina/leyesestados/Mexico/Cd_Elec_Oaxaca.pdf

Convenio Internacional sobre toda forma de discriminación racial (ICERD). y su comité para la eliminación de la Discriminación Racial (CERD). : http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CERD/ICERDManual_sp.pdf

Convenio sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (ONU, 1979).: https://www.oas.org/dil/esp/Convencion_sobre_todas_las_formas_de_Discriminacion_contra_la_Mujer.pdf

VIDEO

Kaplan Liciana (2013). La revolución de los Alcatraces.

La Producción de Grandes Mujeres.
Movimientos etnopopulistas,
ventriloquía feminista y violencias

de *Roque Urbieta Hernández*, se terminó de editar en octubre de 2026 en la Dirección Editorial, en 18 Poniente Sur, 184, Xamaipak, CP 29067, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. En su composición se utilizaron las familias Adobe Arabic, Ubuntu y Darker Grotesque.