

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO
Programa Regional en Género y Políticas Públicas, PRIGEPP
Maestría en Género, Sociedad y Políticas

Participación política de mujeres indígenas en comunidades que se rigen por el Sistema
Normativo Indígena en el estado de Oaxaca, México (2018).

Maestranda: Licenciada en Trabajo Social Alejandra Safa Barraza

Directora: Dra. Suyai García Gualda

Fecha: 20 de octubre 2021

Tabla de Contenidos

Agradecimientos	5
Introducción	6
Justificación y presentación del problema de investigación.....	9
Abordaje metodológico	13
Marco Teórico.....	15
Antecedentes bibliográficos	23
CAPITULO I: Debates en torno al género y los pueblos originarios.....	29
Pueblos indígenas en México un abordaje en clave de género	29
El entramado patriarcal en las comunidades indígenas	36
CAPITULO II: Institucionalidad política de los pueblos indígenas en Oaxaca México.....	41
El Sistema Normativo Indígena (SNI), definición y origen	41
Reconocimiento legal de los usos y costumbres	45
CAPITULO III: Participación política de las mujeres en comunidades que se rigen por el SNI, evidencias sobre factores claves.....	51
CONCLUSIONES	64
Referencias	68

*“Las mujeres aspiramos a tener una presidenta municipal en el pueblo,
pero sabemos que los hombres no votan por las mujeres”*

Teresa, originaria de San Andrés Huayapam.

A Fabrice, compañero y soporte de vida

A Mathias y Lucas quienes son fuente de aliento para seguir aprendiendo

A mi madre, mis hermanas y hermanos, cuyo ejemplo y fuerza me han siempre
acompañado.

Agradecimientos

Agradezco a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Programa Regional en Género y Políticas Públicas, PRIGEPP, por la rica experiencia de formación e intercambio a lo largo de la maestría.

Mi gratitud a la Dra. Suyai García Gualda, directora de tesis, quien con profesional dedicación aligeró el peso de este proceso y con su experiencia y crítica enriqueció su contenido.

Mi agradecimiento a Lilian Alemany, amiga de siempre que se dio a la tarea de hacer una lectura cuidadosa e incisiva y aportar valiosos comentarios.

Mi profundo agradecimiento a mis compañeras de la maestría quienes han compartido su valiosa experiencia, y por la fuerza de su sororidad.

Mi agradecimiento a Teresa, por su ejemplo de lucha y su constancia por construir un mundo más justo.

Introducción

La presente investigación analiza la participación política de las mujeres en municipios que se rige por el Sistema Normativo Indígena (SNI) en Oaxaca, México, durante el período 2018. Se trata de una investigación producto de mi pasaje en el Programa Regional en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP), Maestría en Género, Sociedad y Políticas, propuesta para obtener el grado de Magíster.

Vale mencionar que, la mirada que precede a este proyecto se remonta a mi primer contacto con Oaxaca en 1993, año en el que me mudé a dicha localidad. Nacida en el norte del país, Oaxaca me arrojó de golpe un mundo con una gran riqueza histórica y cultural. De hecho, es en Oaxaca que tomo conciencia de mi condición de mestiza, participando en los talleres de preparación hacia la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijín. El mensaje fue contundente; compartimos el ser mujeres, pero no todas somos iguales. Me tomó tiempo digerir y entender este hecho y reconocer la multiplicidad de identidades y situaciones que nos definen. En 1993 mi trabajo con artesanas textiles me llevó a la comunidad de San Andrés Huayapam, ubicada a ocho kilómetros de la ciudad capital, para colaborar con el grupo de mujeres del taller de costura de la Unidad Agrícola e Industrial de la Mujer (UAIM). Esta comunidad es mayoritariamente indígena y se rige por el SNI. En el año 2000 me mudé a Huayapam en calidad de vecindada. Es decir, soy copropietaria de un lote de tierra en donde tengo mi casa, pero, no por ello gozo de derechos agrarios o puedo intervenir en la organización de la vida comunitaria. Durante casi diez años residí en la comunidad junto con mi familia y mantengo mi vínculo a través de las obligaciones propias de mi estatus. Si bien he trabajado con comunidades indígenas que se rigen por el SNI, y estoy familiarizada con el sistema de cargos, este proyecto de investigación representa mi primer acercamiento desde el mundo académico.

México se caracteriza por su multiculturalidad, y Oaxaca en particular se distingue además por el pluralismo jurídico y político como resultado de la coexistencia de sistemas políticos paralelos, el de los partidos políticos y el del SNI, mayoritariamente aplicado en comunidades indígenas. El SNI forma parte de un sistema de organización comunitaria basado en lo que se denominan usos y costumbres que determinan los procedimientos de elección de autoridades municipales a partir del principio del servicio obligatorio en los ámbitos civil, agrario y religioso. Se trata de un sistema que regula la gobernabilidad en el espacio local a partir de un régimen de escalafones que permite acceder a espacios de poder y de prestigio.

Parto de la idea de que el SNI en Oaxaca es un sistema jerárquico y de prestigio dominado por los varones bajo un sistema patriarcal, lo cual incide en las formas en que las mujeres participan en la organización de la vida comunitaria. Este sistema mantiene y reproduce una concepción devaluada del trabajo femenino, lo cual se evidencia en el papel que desempeñan las mujeres en puestos de menor jerarquía y carentes de prestigio, principalmente aquellos asociados a las tareas domésticas y de cuidado, al margen de espacios de poder y de la toma de decisiones estratégicas que contiene el sistema de cargos.

El valor asignado a los roles de hombres y mujeres se entrecruza con otras categorías sociales que enfrentan las mujeres de manera simultánea, como la edad, el manejo del idioma español, la clase social y el estatus agrario, entre otros, que dan lugar a un entramado que expulsa o dificulta a las mujeres participar de la vida política reservada a los varones. Estas formas de discriminación se ven reforzadas por el puente entre el patriarcado colonial y el patriarcado ancestral, lo que el feminismo comunitario llama entronque patriarcal (Gargallo Celentani, 2014; Cabnal, 2010) y que genera situaciones estructurales de opresión y marginación en contra de las mujeres.

La tesis que sostengo en este trabajo es que detrás de la idea de la costumbre, subsisten diversas formas de opresión patriarcal en las maneras de organización comunitaria que mantienen a las mujeres en una posición de subordinación. En este sentido, analizo el modo en el cual el nombramiento de autoridades a través del sistema de cargos comunitarios (cívicos, agrarios y religiosos), condiciona la participación política de las mujeres de estas comunidades. Analizo, por un lado, los requisitos establecidos por las propias comunidades para la participación política de hombres y mujeres, los cuales difieren entre sí de manera sustancial. En el caso de los hombres, deben transitar por un sistema de cargos escalafonario, a diferencia de las mujeres quienes tienen requisitos no necesariamente ligados a este sistema; por lo que los puestos de mayor jerarquía están reservados casi mayoritariamente para los varones. Por otro lado, abordo cómo el sistema agrario incide en la definición de dichos requisitos, debido a que el sistema de administración de los derechos de posesión de la tierra no permite más de un titular, por lo que es el varón, considerado jefe de familia, quien goza de este derecho.

Es así como intento visibilizar algunas de las causas estructurales de la exclusión de las mujeres en el sistema de cargos de la comunidad. Parto de la idea de que dicha participación está condicionada por el entronque patriarcal entre el sistema occidental y

el sistema ancestral, por lo que abordo además las formas en que estos sistemas influyen en la participación política de las mujeres de las comunidades estudiadas.

A pesar de las limitaciones que enfrentan las mujeres indígenas para la plena participación en la vida comunitaria, siempre han sido parte de los sistemas de cargos y han jugado un papel desde los espacios asignados y conquistados. Sin embargo, es hasta hace pocos años que se dirige la mirada hacia esta área de estudio para entender el lugar que ocupan las mujeres en la vida política de las comunidades indígenas y los desafíos a los que se enfrentan. El vacío epistemológico que hoy encontramos responde al lugar que los propios investigadores e investigadoras le hemos asignado a las mujeres en la construcción del conocimiento, lo que Vizcarra (2002) llama la negligencia de las ciencias sociales para abordar la construcción social del género femenino. Una de las consecuencias de ignorar a las mujeres como protagonistas centrales del análisis, es el precario entendimiento de las razones por las cuales las mujeres se ubican en un lugar secundario, por un lado, marginadas/invisibilizadas por los propios investigadores e investigadoras y por otro, por las comunidades y sus sistemas de cargos. Aun son escasos los estudios que mencionan al sistema patriarcal y su distribución del poder, como determinante del lugar que mujeres y hombres deben ocupar y las funciones que deben desempeñar en el SNI. Son también escasos los estudios que vinculan los derechos de posesión de la tierra de las personas en comunidades indígenas y su vinculación con las formas de representación y participación comunitaria.

Al tiempo que analizo las relaciones de poder que determinan las funciones que deben desempeñar hombres y mujeres desde un análisis de género e interseccional, me he propuesto, también, contrarrestar el sesgo masculino en los estudios sobre los sistemas de cargos y colocar a las mujeres en el centro del análisis. A tal fin, la presente tesis se organiza en tres capítulos.

El primer capítulo aborda el tema de los pueblos indígenas y el género e intenta develar elementos del entramado patriarcal de las comunidades indígenas y las propuestas de feminismos no hegemónicos. El segundo capítulo introduce una explicación sobre el SNI, su definición y origen, y ahonda en la importancia del sistema agrario de la comunidad en la definición de patrones de participación asignados a hombres y a mujeres. Presenta, además, elementos del contexto que han contribuido al reconocimiento legal del SNI en el marco de las políticas de reconocimiento. El tercer capítulo presenta evidencias de los mecanismos de discriminación que limitan la participación de las

mujeres en los sistemas de cargos de comunidades indígenas, a partir del análisis del Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018 el cual tuteló las elecciones ordinarias de los 417 municipios oaxaqueños en el año 2019 y en el que se describe lo relativo al escalafón de cargos y los requisitos de elegibilidad. La otra fuente refiere al marco legal de comunidades indígenas relacionado a la propiedad y gestión del territorio y se analiza el estatus de las personas habitantes de las comunidades indígenas, lo cual determina derechos y obligaciones, entre estos, la posibilidad de acceder al sistema de cargos. Y por último se ilustran algunos de los aspectos analizados a partir del caso de la comunidad de San Andrés Huayapam, el cual es comentado a partir de una de las protagonistas con el fin de contrastar lo que indica la normativa sobre el sistema de cargos, el marco legal agrario y la percepción que se tiene de esta en su aplicación concreta. Por último, presento las conclusiones y nuevas interrogantes que han surgido a lo largo de la investigación.

Justificación y presentación del problema de investigación

La participación política de las mujeres en comunidades que se rigen por el SNI es un tema que merece ser estudiado con mayor profundidad. Existe evidencia suficiente para afirmar que el SNI “[...] inhibe el ejercicio del derecho al voto de la mujer en la elección de autoridades municipales y en virtud de ello, su reconocimiento jurídico legitima formas de gobierno antidemocráticas” (Velázquez Cepeda, 2000, p. 228).

En el año 2000, de un total de 2,421 municipios en el país, en poco menos de la mitad (42 por ciento) las mujeres no participaban en los ayuntamientos, es decir, no ocupan ningún cargo de elección. Al revisar los municipios con más del 80 por ciento de población indígena, el porcentaje de mujeres que no participan asciende a 85 por ciento. Una mirada a los municipios con mayor población indígena refleja que las mujeres tienen una mayor oportunidad de participar en aquellos que se rigen por partidos políticos (70 por ciento), en tanto que tan solo el 23 por ciento de los municipios que se rigen por SNI permiten a las mujeres participar. La diferencia es aún mayor cuando se analizan los casos en los que el cabildo es encabezado por una mujer. También en el año 2000, solo 98 municipios tenían a una mujer como presidenta municipal, siete que tenían entre 60 y 80 por ciento de población indígena; y ocho que tenían entre 80 y 100 por ciento de la misma población. En 2010, la tendencia fue similar, un total de 120 municipios eligieron a una mujer al frente del cabildo. A nivel del estado de Oaxaca, se estima que tan solo en

el 18 por ciento de los municipios que se rigen por el SNI las mujeres gozan de su derecho al voto (Curiel y Hernández, 2015).

Análisis de otros autores y autoras confirman esta tendencia. Según David Recondo, “[e]ntre 1998 y 2004, 22 mujeres ocuparon el cargo de presidente municipal; 22 de 570 municipios, es decir, menos de 4% de las presidencias municipales de la entidad” (cit. por Dalton Palomo, 2012, p. 11). Afirma se trata de un avance en la apertura de espacios para que las mujeres puedan intervenir en la vida política de las comunidades, lo que tendrá consecuencias en la manera de concebir y ejercer el poder local en el largo plazo. Casi quince años después, en 2018, 53 mujeres fueron electas presidentas municipales en 206 municipios, poco más del 9 por ciento del total de municipios en la entidad. Si bien este dato confirma lo expresado por Recondo, al revisar la información se evidencia que, de las 53 presidentas electas, solo una de ellas fue electa bajo el SNI, el resto lo hicieron bajo el sistema de partidos políticos (García, 2019).

Lo anterior manifiesta que el avance sigue siendo reducido para las mujeres en general, y es aún menor para las mujeres que forman parte de comunidades que se rigen por el SNI, quienes deben enfrentar una serie de limitaciones y obstáculos para sobrepasar las persistentes prácticas de exclusión que reproducen la desigualdad frente a sus contrapartes masculinas. Curiel y Hernández Díaz explican la existencia de

[...] arraigadas ideologías de género¹ que confinan a las mujeres a los espacios y las actividades domésticas. Así su participación en el ámbito comunitario generalmente se expresa en la reproducción de normas e imperativos morales propias de la costumbre del municipio o grupo cultural al que pertenece (2015, p. 36).

Es así como la llamada costumbre mantiene roles estereotipados para mujeres y hombres, que reproducen relaciones de poder, por lo que es de notar que no todos los casos en los que las mujeres acceden a cargos comunitarios tienen como base un cambio positivo en los roles de género. En muchos casos responden a la presión ejercida por la administración estatal y federal para cubrir mandatos de equidad y paridad, lo que se resuelve al ceder a las mujeres puestos de menor jerarquía. Es decir, se introducen cambios en las formas de participación de las mujeres en tanto se mantenga el ejercicio

¹ En este caso el término ideologías de género no se emplea desde el enfoque neoconservador generado como estrategia discursiva del Vaticano durante la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing en 1995 y empleado por los grupos anti derechos.

del poder masculino. Incluso, en algunos casos, constituyen una carga mayor de trabajo y responsabilidad que mujeres solteras, jefas de familia, esposas de migrantes, y otras, deben asumir por obligación.

Esta supuesta igualdad ignora las necesidades diferenciadas de las mujeres, tratándolas como un grupo homogéneo e invisibilizando necesidades y situaciones específicas. Por otro lado, no todos los cargos ofrecen oportunidades para una mayor participación y ascenso social, ya que se limitan a tareas que son consideradas extensión de los deberes domésticos, como la preparación de alimentos, comité de salud, comité de educación, tareas consideradas secundarias, o como los llaman en algunos pueblos “carguitos” (Hernández-Díaz, 2015), sin posibilidad de ascenso en la jerarquía de autoridad. Hernández-Díaz menciona incluso que en el SNI existen vacíos legislativos respecto a las formas de imponer los principios legales para “[...] dar cumplimiento al respeto pleno de los derechos de las mujeres y poder combatir las dinámicas patriarcales indígenas” (2015, p. 83).

Estas comunidades mantienen estructuras de autoridad y gobierno marcados por pautas culturales para la participación ciudadana. Sin embargo, estas pautas culturales no son estáticas, ya que son influenciadas por procesos singulares de aculturación y resistencia frente a la democracia institucional estatal y federal (Bonfil Sánchez, 2015). Por lo anterior, las dinámicas de cada comunidad ofrecen escenarios diversos y particulares, cada municipio establece sus propias normas que es necesario analizar y entender para identificar pistas de cambio en favor de las mujeres. En este sentido, un análisis casuístico permitiría tener un panorama más profundo y concreto de las barreras que enfrentan las mujeres para acceder a puestos de representación y servicio a su comunidad.

Sin querer soslayar la importancia del contexto y momento histórico particular en el que se inscriben las mujeres en cada comunidad indígena, con un sistema propio que organiza los espacios políticos y de autoridad, intento una mirada global desde el estudio de la división de género y la asignación de roles en los diversos ámbitos, público y privado, y cómo éstos inciden en la definición de la normativa electoral interna. En el caso de las comunidades indígenas estos ámbitos no tienen un corte claro, por el contrario, se entretajan los espacios desde la familia y las instituciones comunitarias (lo civil, lo agrario, lo religioso). Se complejiza así el análisis de la participación de las mujeres en la

vida comunitaria al tener que repensar la noción público-privado como instrumento para describir los roles de género y el acceso a espacios de poder por parte de mujeres y hombres. Según Curiel y Hernández-Díaz (2015), esta dicotomía limita el análisis social al colocar el conflicto como motor de cambio entre los espacios público y privado, cuando estos espacios no necesariamente están del todo polarizados ni claramente diferenciados: “[l]os asuntos privados están subsumidos por los colectivos y en donde lo público o comunitario se socializa desde los espacios familiares y rituales” (Curiel y Hernández-Díaz, 2015, p. 26).

Estudiar la participación de las mujeres bajo estos sistemas permite entender las formas en que los mecanismos de regulación de la participación de las mujeres y los hombres se reproducen y contribuyen también a la reproducción de las relaciones y los capitales sociales y simbólicos; entender así las formas de participación que constituyen lo que es público y lo que es privado en cada contexto específico. Permite además, visibilizar conflictos y tensiones internos (en la familia e intra-comunitarias) como en los espacios externos (entre el Estado y la comunidad).

Me propongo así dar cuenta de algunas de las limitaciones que enfrentan las mujeres de las comunidades para ejercer su derecho a participar en la vida política y social a nivel local. Se trata de develar los espacios que se les han conferido a las mujeres con el argumento de la costumbre, en la dimensión pública, es decir, en los diferentes cargos en la cadena de mando y de autoridad en la estructura administrativa del ayuntamiento, las instancias agrarias, y los comités sociales y religiosos, que en su conjunto conforman el espacio institucional comunitario. Parto de un problema aparente: cuáles son las funciones que son asignadas cultural y genéricamente a las mujeres, para develar el problema real, y porqué los mecanismos socialmente aceptados bajo el argumento de la costumbre, la aleja de los espacios de toma de decisiones sobre la vida de sus comunidades.

Para entender esta problemática, es necesario analizar de qué manera el sistema de cargos comunitarios condiciona la participación política de las mujeres. Surgen así nuevas interrogantes: ¿cuáles son los cargos y funciones asignados a las mujeres en el sistema de cargos? ¿Cuál es el impacto de los derechos de posesión en la generación de oportunidades de participación para las mujeres? ¿Cómo el sistema patriarcal occidental y el patriarcado ancestral influyen en la participación social y política de las mujeres de la comunidad?

Con ello, me propongo contribuir al debate sobre el ámbito político y social de la participación de las mujeres en comunidades indígenas, a partir del análisis de fuentes secundarias sobre los criterios para la participación de hombres y mujeres y la influencia que los derechos agrarios ejercen sobre la creación de oportunidades políticas. El análisis se complementa con una entrevista a una líder de la comunidad de San Andrés Huayapam en Valles Centrales, testimonio que enriquece la reflexión a partir de una vida de activismo y participación comunitaria. Este debate permitirá profundizar en el tratamiento de los espacios de la política como una esfera más de las relaciones sociales en las que el poder, la autoridad y la representación se juegan a partir de las posiciones diferenciadas que ocupan las personas en la estructura administrativa de los cabildos, los comisariados ejidales y los cargos religiosos de la comunidad.

Margarita Dalton señala, citando a Bonaventura de Sousa (2009), que la primera década del siglo XXI es un momento de transición, de reconsideración de las epistemologías, y dentro de éstas resulta crucial realizar esas tareas analíticas en torno de los roles sexuales [y de géneros] en relación con la política, dado que “la participación de las mujeres en la política ha sido uno de los pasos más relevantes para terminar con la discriminación y conseguir la equidad de género en la historia contemporánea” (2014, p. 330).

Abordaje metodológico

La estrategia teórico-metodológica para abordar el problema de investigación es de carácter antropológico desde la perspectiva constructivista, el cual emplea diversas técnicas de aproximación al conocimiento. El estudio aborda una realidad desde un espacio micro-social-local al nivel del Estado de Oaxaca, buscando comprender las formas de participación política de las mujeres de las comunidades indígenas principalmente a través de la revisión de fuentes secundarias y de manera complementaria, desde la perspectiva de una informante clave. Así, pues, no pretende comprender las formas de participación política de las mujeres de las comunidades indígenas en el país.

Es importante mencionar que originalmente la estrategia metodológica tenía un fuerte componente etnográfico con la intención de reflejar en la investigación las voces de las mujeres de las comunidades, y entender los fenómenos sociales desde la perspectiva de las y los actores a través de entrevistas a profundidad. Sin embargo, la pandemia del

Covid-19 ha obligado a hacer ajustes metodológicos para lidiar con las limitaciones de movilidad² que el trabajo de campo requería y dar mayor énfasis a la revisión de fuentes secundarias.

Si bien el estudio es de carácter explicativo dado que se centra en exponer el fenómeno de la participación de las mujeres, el cómo, y en qué condiciones ocurre en el marco del sistema de cargos, permite ir más allá de la descripción para profundizar en las causas subyacentes de los patrones de discriminación de que son objeto las mujeres. Es constructivista al reflejar el fenómeno de estudio desde la perspectiva de una de las protagonistas.

He seleccionado este paradigma metodológico de carácter cualitativo dado que permite estudiar representaciones sociales personalizadas, como normas y estereotipos de género (Karina Batthyány, et al. 2011). Permite, además, recuperar las representaciones sociales respecto a los papeles y posición de hombres y mujeres en la vida social y política de las comunidades. De esta manera, es posible visibilizar la dimensión simbólica del fenómeno de representatividad y ejercicio del poder, aspectos no documentados de la vida social desde la voz de una de las actoras.

Si bien se describen las interpretaciones y experiencias subjetivas de esta actora, para exponer/descomponer los elementos que forman el sistema de cargos, en términos de su origen, evolución, funciones, características y aplicación, empleo además fuentes secundarias y la consulta a un experto en el tema agrario. Para entender el funcionamiento actual del sistema de cargos y problematizar el tema, he recurrido a fuentes primarias, tales como:

1) La observación directa para identificar actitudes, lenguaje no verbal, interacciones de la persona entrevistada para identificar patrones de discriminación.

2) Una entrevista a profundidad – semiestructurada para conocer las formas de participación de una de las protagonistas, e identificar ejes de opresión y privilegio, así como patrones de discriminación.

3) Una entrevista a un experto en temas agrarios.

El abordaje metodológico propuesto y el conjunto de fuentes mencionadas permitirán un acercamiento concreto a una realidad compleja que exige recurrir a diversas fuentes de información y pensamiento.

² El trabajo de campo se tenía previsto en la comunidad de San Andrés Huayapma, Oaxaca México y mi residencia es en Roma, Italia.

Marco Teórico

Hablar de la participación política de las mujeres indígenas nos obliga a revisar los conceptos de mujeres y de mujeres indígenas. Desde una perspectiva simplista, mujeres indígenas indica en sí mismo el componente de género y el componente étnico. Una revisión más a fondo revela que género y etnia no son suficientes para dar cuenta de la compleja realidad en la que se sitúan las mujeres indígenas. Chantal Mouffe (2001) refiere a que la categoría de “mujer” no corresponde con ninguna esencia unitaria y unificadora que permita pensar en un sujeto único. Por el contrario, esta autora habla de la necesidad de entender cómo se construye esta categoría dentro de diferentes discursos y realidades, y cómo a partir de la diferencia sexual se generan relaciones de subordinación (Mouffe, 2001). Por ello, el sujeto mujer no es ni homogéneo ni estático dado que encuentra su explicación en relaciones sociales complejas que construyen identidades en función de realidades específicas en las que la diferencia sexual se construye de diversos modos, lo que nos lleva a cuestionar la naturalización de la existencia de un sujeto hegemónico (Platero, 2012) o de identidades únicas.

Además de la diferencia sexual, una diversidad de componentes como el género, etnia, clase, edad, escolaridad, estado civil, entre otros, revelan categorías que se relacionan unas con otras y que dan cuerpo a sujetos concretos y diversos. Por ello, hablar de mujeres indígenas es hablar de múltiples identidades, en el que el componente étnico es uno entre otros (Pérez Cárdenas, 2015).

En esta tesis, por identidad se entiende a la construcción de un yo personal y social a través de procesos de reconocimiento y construcción de valores, ideas y cultura de un grupo social (Colás Bravo, 2007). La diversidad de elecciones que convergen da lugar a la idea de identidades múltiples (Colás Bravo 2007), o entrelazadas (Plateros, 2012), como la identidad de género, cultural, religiosa, política, entre otras. Estos referentes identitarios refieren a lo singular, la diferencia y la pertenencia a un espacio común compartido (Colás Bravo, 2007). La identidad se construye de manera dinámica y cambiante en una constante interacción con los espacios sociales, a partir de los cuales se nutren las percepciones subjetivas y objetivas de los/las sujetos/as. Así, el grupo de pertenencia asigna a sus miembros un sistema de valores y creencias que regulan el comportamiento de las personas. En el caso de la identidad de género, se asignan valores

y creencias que regulan el comportamiento de los sujetos en función de su sexo biológico (Colás Bravo, 2007).

La referencia a lo étnico lleva a cuestionar su uso como elemento de pertenencia e identidad asignada y por la cual los pueblos indígenas han sido históricamente excluidos (Pérez Cárdenas 2015). La idea de la raza es una construcción del capitalismo colonial, moderno y eurocentrado, que establece y reproduce relaciones de dominación entre lo considerado occidental y el mundo indígena (Quijano, 2000). Desde esta perspectiva se asigna cierta homogeneidad a los pueblos originarios en calidad de lo diferente. Rita Segato (2011) señala que lo que hace que un pueblo indígena se identifique como sujeto colectivo es la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una misma historia, no un patrimonio cultural estático. Esta historia en común se basa en la colonización y los procesos de exclusión que hoy día se materializan en la creciente pobreza, la explotación de los recursos naturales de los territorios indígenas y los desplazamientos forzados (Pérez Cárdenas, 2015).

Según Espinosa, esta identidad de lo indígena “[...] es recuperada [por los propios pueblos originarios] con el fin de identificarse con un grupo con el que comparte la opresión y la exclusión” (2007, p 26), además de un estilo de vida, una forma de organización social y política propia y una lengua en común. Es en este marco en el que por mujeres indígenas se entiende a sujetas situadas en un territorio y condiciones específicas, quienes se reconocen como miembros de un grupo étnico y una comunidad con una historia común, con universos culturales y lenguas propias.

Y, en este sentido, la noción de género es fundamental para analizar la construcción social del ser mujer y del ser hombre, cómo las mujeres se posicionan como sujetos constructores de la política y ocupan espacios en la esfera pública. Nos permite explicar parte de las relaciones sociales y de poder entre hombres y mujeres; su vínculo entre lo considerado público y privado, así como la asignación de roles en las tareas de lo productivo y lo reproductivo (Bareiro, Webconferencia PRIGEPP, 2018). Pérez Cárdenas indica que la noción de género como categoría analítica:

nos permite reestructurar diferentes concepciones que comprenden el sexo y otros elementos que están presentes cuando hablamos de opresión y subordinación, tales como la clase, la etnia, la raza; es decir, elementos que determinan a los sujetos constructores de la realidad (2015, p. 20).

Esta autora (como Marcela Lagarde, 1966) afirma que diversos estudios antropológicos señalan que el papel asignado a las mujeres varía de acuerdo con cada cultura, que el comportamiento y sus elementos no son los mismos, por tanto, se trata de una construcción cultural que se compone por conductas y pautas específicas (Pérez Cárdenas, 2015). Así mismo, la autora cita a Henrietta Moore (1991) para referir la dimensión simbólica del género, a partir del cual es posible entender las diferencias entre hombres y mujeres a la luz de sistemas y valores particulares (Moore en Pérez Cárdenas, 2015).

Entendemos entonces, que las relaciones entre hombres y mujeres dan cuenta de la construcción social de lo masculino y lo femenino más allá de las características biológicas de las personas, articulando relaciones sociales, culturales y políticas. El punto nodal del concepto de género es la problematización del ejercicio del poder basado en una cultura de privilegios que coloca a las mujeres en una posición de dominación y subordinación en las sociedades patriarcales actuales. Pérez Cárdenas (2015) expone la relación entre las categorías de género y poder como constructoras del accionar y de la actividad social que producen hombres y mujeres en sociedades concretas y que establecen una determinada forma de distribuir el poder, incluyendo el acceso y control sobre los recursos materiales y simbólicos.

Entender la categoría de mujeres indígenas desde el género implica pensar las formas en que las propias mujeres reivindican su *ser mujer* en el entramado y configuraciones sociales que se dan dentro de sus propias culturas (Pérez Cárdenas 2015). Esta perspectiva rompe con el concepto de feminidad y la idea de la dominación patriarcal como fenómenos universales, como si la opresión de las mujeres fuera una experiencia única (Rodríguez Shadow, 2000; Segato, 2011). El razonamiento homogenizante, por un lado, invisibiliza diversas formas de opresión sistemática que enfrentan los pueblos indígenas y las propias mujeres al interior de sus comunidades y, por otro, invisibiliza las diferentes formas de lucha de las propias mujeres desde lógicas particulares. Por lo anterior, es de suma importancia señalar que el género se construye de diferentes maneras dependiendo de contextos históricos particulares (Hernández, 2008). Se abre paso al reconocimiento de múltiples formas de ser mujer y ser hombre, así como de otras identidades posibles, en las que se establecen relaciones de poder en el actuar cotidiano de las y los sujetos.

Insistimos en la importancia de entender la diferencia entre ser hombre y ser mujer en tanto esta diferencia cobra la dimensión de desigualdad (Lamas, 1986), y nos obliga a revisar las identidades entrelazadas, los diferentes espacios desde dónde se genera la opresión (Pérez Cárdenas 2015), la resistencia y el empoderamiento (Platero, 2012). Pasamos así a establecer puentes entre múltiples formas de opresión, de manera inmediata entre género y etnia, y su intersección con otros factores como la clase social, la cual permite explicar la posición socioeconómica que ocupan las mujeres indígenas en sus comunidades, la cual las margina del acceso a recursos y oportunidades (Pérez Cárdenas, 2015).

La perspectiva interseccional permite entender “la multiplicidad de identidades y posibilidades de agencia de una persona [...] evidencia que las identidades no son tan estables y fijas como pensamos, y han de entenderse en relación con otras formas estructurales de desigualdad” (Plateros, 2012, pp. 29-30). Nos permite abordar las diversas formas en que el género se articula con el contexto y con otras posiciones sociales (Hipertexto PRIGEPP Democracias, 2018, 1) y poder así visibilizar múltiples formas de discriminación (Mieke Verloo, 2006).

Cabe señalar que se atribuye al movimiento feminista afroamericano de los años setenta el interés por entender y conceptualizar la simultaneidad de opresiones. Este movimiento plantea que las opresiones de clase, género, raza y sexualidad son simultáneas, por lo que las discriminaciones que experimentan y las formas de resistencia que generan responden a este entramado de opresiones y no a uno de estos elementos por separado (Plateros, 2012). Este planteamiento pionero incide en el movimiento feminista y es Kimberlé Williams Crenshaw quien emplea el término *interseccionalidad* en el ámbito académico para mostrar las interacciones entre raza y género y las múltiples dimensiones que experimentan las mujeres (Plateros, 2012).

Es importante mencionar que el reconocimiento formal de múltiples formas de discriminación no ha sido suficiente para considerar el “efecto combinado y su concreción en múltiples formas de exclusión en las condiciones de vida, oportunidades y subjetividades de las personas” (Mora, Webconferencia PRIGGEP. 2018). Según Verloo (2006), poca atención se ha dado a la intersección de diferentes formas de discriminación para el diseño de políticas públicas y tampoco se cuenta con respuestas a preguntas como si todo tipo de intersección (o discriminación) puede ser relevante en todo momento, o

cuándo y dónde algunas de estas pueden ser más notables. Mora (2018) define a la interseccionalidad como la simultaneidad de desigualdades sociales; y da como ejemplo el problema de abordar el género obviando el aspecto racial, o abordar el aspecto racial sin considerar el género, lo que ofrece una versión parcial de la discriminación. Según Virginia Guzmán, el concepto de interseccionalidad:

parte del reconocimiento de la coexistencia de distintos sistemas de dominación entrecruzados que configuran estructuras sociales históricamente situadas que crean, en su interior, posiciones sociales asimétricas (Hipertexto PRIGEPP, Políticas, 2018, 3.2).

Mora, por su parte, advierte del riesgo de la perspectiva aditiva a través de la cual se identifican distintas categorías de cruce de las desigualdades, recogiendo únicamente las posiciones de marginación sin registrar el espectro de relaciones tanto de dominación como de subordinación (Webconferencia PRIGGEP. 2018). Tanto Verloo como Mora plantean la importancia del abordaje interseccional para el análisis social a través del cual sea posible entender las diferentes formas de dominación como dinámicas interactivas, tanto de sus efectos como de sus procesos. Para ello, es necesario entender la interacción de las diferentes formas de dominación que engloban un poder estructural y su manifestación en procesos microsociológicos (Hipertexto PRIGEPP, Políticas, 2018, 3.2). De esta manera, la interseccionalidad permite exceder la simple descripción de la diversidad (Plateros, 2012) y abordar las implicaciones de género, raza y clase en su construcción simultánea y no paralela, y su vinculación con las estructuras históricas del ejercicio del poder y la explotación económica. Desde esta perspectiva es posible abordar y comprender a las instituciones políticas como productoras y reproductoras de normas sociales que moldean el comportamiento de las personas e introducir la idea de agencia como ruptura con lo establecido (Plateros, 2012).

Esta complejidad demuestra que no existen formas únicas para abordar las desigualdades múltiples dada la especificidad de tiempo y espacio vinculados a categorías o grupos sociales específicos y con identidades dinámicas (considerando clase, raza, orientación sexual, etc.). Retomo elementos de Verloo (2006) quien propone considerar la posición de las personas en su categoría social; el entendimiento común sobre el origen de dicha estratificación, el tipo de visión que prevalece, sea esencialista (raza) o constructivista (clase) y que legitima las relaciones de dominación-subordinación; las posibles conexiones entre las desigualdades vinculadas a dicha categoría; identificar los

mecanismos potenciales que la producen, así como la norma (estereotipo) contra la cual la categoría parece compararse, por ejemplo, la idea de un líder comunitario que hace alusión a un varón heterosexual.

Todo esto es indispensable cuando nos proponemos analizar los espacios de la política y la participación de las mujeres indígenas, que, en calidad de sujetos políticos, son partícipes de los espacios de decisión y representación de la vida pública y de gobierno. Recordemos que los grupos de pertenencia establecen determinados roles sociales para hombres y mujeres y asignan espacios diferenciados; el espacio del hogar y la familia –lo privado– como espacio de reclusión de lo femenino y el espacio de la política -lo público- espacio considerado masculino. Esta separación entre lo público y lo privado es una de las bases del patriarcado moderno al aislar lo considerado natural, como la maternidad, el amor, y los lazos de sangre, de lo universal, racional y el ejercicio de la ciudadanía (Mouffe, 2001). Por lo anterior, la participación política de las mujeres ha sido considerada históricamente un acto de transgresión del espacio percibido como masculino. Por otra parte, la reivindicación de lo privado como político, y la ciudadanía como ejercicio libre para hombres y mujeres en una sociedad democrática, han sido ejes centrales de lucha de los movimientos feministas.

El espacio municipal y comunitario constituyen los espacios más cercanos para la experiencia política y organizativa de las mujeres indígenas. Se trata de un derecho que incluye el poder de votar y ser votado(a) y de controlar el ejercicio de las funciones públicas a partir de su involucramiento en las jerarquías y espacios de toma de decisiones y de autoridad comunitaria. Lo anterior incluye, además, acciones de asociación e incidencia para la transformación de los espacios comunitarios, por lo que implica a sujetos individuales y colectivos empoderados (Pérez, 2015). Es en este sistema de participación que se ejerce la ciudadanía, como “una esfera más de las relaciones sociales en las que el poder, la autoridad y la representación se juegan a partir de las posiciones diferenciadas que ocupan los colectivos y los individuos: los pueblos indígenas y las mujeres [...]” (Bonfil Sánchez, 2015, p 17).

A pesar de los logros en el reconocimiento de los derechos de las mujeres a escala nacional e internacional, las mujeres siguen estando en una posición de subordinación con respecto a los varones. En particular en comunidades con estructuras jerárquicas como las comunidades indígenas, la posición que ocupan las mujeres es confinada al

espacio privado, como las llama Prieto (1998) en calidad de “comentaristas del hogar”. Es en el espacio doméstico en el que es posible hablar de política y no en los espacios formales de toma de decisiones de la comunidad. Por lo anterior, la actuación de las mujeres en la esfera política es considerada una trasgresión al entrar en el espacio de lo público, de lo masculino y cuando lo hacen se les asignan tareas consideradas de segunda clase. Al respecto, señala Loria:

en muchos casos la participación de las mujeres en el ámbito público es considerada una extensión de sus roles del mundo privado, y sus adelantos en materia de ciudadanía son vistos como logros personales, más que como hechos sociales (Loria, 1998). Lo cual, despoja de sentido político los actos y acciones de las mujeres en estos espacios (cit. en Pérez 2015, p. 25).

Así, la lucha de las mujeres indígenas por la participación se encuentra dividida entre “la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por otro a la lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos” (Segato, 2011, p. 32). A su vez, los hombres se enfrentan al dilema de conservar las costumbres y la tradición o explorar otras formas de “ser hombre” y favorecer la participación de las mujeres en los espacios comunitarios (Hernández-Díaz y Puga, 2015).

De acuerdo con Hernández-Díaz y Puga, el papel hegemónico que juegan los varones en las comunidades indígenas, y en particular aquellas que se rigen por el SNI, “está asociado a un conjunto de ideas, sostenidas tanto por hombres como por mujeres, sobre lo que es el modelo ideal o el conjunto de características que deben cumplir quienes toman las decisiones en las comunidades” (2015, p. 173). La vieja idea de la masculinidad fundada en el cuerpo de las personas, la reafirmación de la virilidad como conducta dominante sobre el cuerpo de las mujeres, y la hombría, como producto cultural del ser varón, exitoso, proveedor, honorable, conforman un todo que sigue vigente y exige a los hombres una lucha constante por obtener el reconocimiento en el espacio público para legitimar su masculinidad y asegurar el prestigio de la familia y su estatus social (Fuller, Webconferencia PRIGEPP, 2019).

Hernández-Díaz y Puga refieren al poder simbólico como elemento clave para entender el ejercicio del poder y la construcción de las masculinidades, y retoman la definición de Bourdieu para referir al “poder invisible, el cual puede ser ejercido sólo con

la complicidad de aquellos que no quieren darse cuenta de que están sujetos al mismo o que incluso ellos mismos ejercitan” (2015, p. 177).

Si bien es importante entender los procesos de construcción de masculinidades y el ejercicio del poder, y reconocer que tanto hombres como mujeres son partícipes de la producción y reproducción de prácticas de dominación/subordinación, también es necesario enunciar las tensiones y luchas por parte de las mujeres, por transformar dichas relaciones de poder y subordinación. Hay autores que cuestionan a Bourdieu por abordar la construcción de identidades de género como identidades homogéneas, así como la producción y reproducción de la vida cotidiana sin considerar de manera convincente el cambio social, perspectiva que permite reconocer la llamada agencia política (*political agency*) o resistencia (Mottier, 2002), en la cual se ubican las luchas de las mujeres por conquistar espacios de poder. Esta resistencia encuentra su cauce ante la idea que sostiene Bhabha (2002) (cit. en Cherri, 2014) de que la tradición es inventada, por lo tanto, es selectiva y negociable, dado que se trata de un pensamiento situado en el tiempo, el cual es horizontal, por lo que es posible interrogar a la tradición y permitir el cambio cultural.

Hernández-Díaz y Puga citan a varios autores para describir mandatos que se repiten en la conformación de las identidades masculinas en México, si bien no es posible hacer una generalización, estos mandatos son una constante: “la paternidad, la procreación de hijos varones, el control sobre la mujer y el rol de jefe de familia [...]” (2015, p. 180). La particularidad de las comunidades que se rigen por el SNI es que estos roles se llevan a cabo dentro de instituciones legitimadas por la costumbre y los sistemas normativos internos de gobierno, tales como la comunidad, la asamblea y las redes de parentesco (Hernández-Díaz y Puga 2015). De ahí que renunciar a los cargos de mayor prestigio y poder en la comunidad, por parte de los varones, a favor de las mujeres, puede comprometer la masculinidad del individuo, el prestigio personal y el de la familia completa. Varios estudios revelan la fuerte estigmatización que sufren los varones cuyas esposas están involucradas en actividades fuera de los hogares, como en los espacios de la política (Valladares de la Cruz, 2004). La otra parte de la moneda refiere a que cualquier resistencia por parte de las mujeres al poder masculino es entendida como un fracaso de lo femenino, dada la interiorización de la dominación masculina (Bourdieu, 2001).

Finalmente, es importante mencionar que existen factores que han favorecido una creciente participación política de las mujeres indígenas en los espacios locales: el

activismo político de las propias mujeres en la lucha por estos espacios, los movimientos feministas no hegemónicos (indígenas, comunitarios), los avances en materia de derechos de las mujeres, la migración de los varones y el creciente nivel educativo de las mujeres que han fortalecido y desarrollado capacidades, entre estas el conocimiento respecto a sus derechos en un sentido amplio. Se constata así que los papeles que juegan hombres y mujeres en la vida política local tienen un alto potencial de cambio y pueden evolucionar. Al respecto, Hernández-Díaz y Puga sostienen que “las identidades de género son temporales y cambiantes, y los ámbitos sociales de usos y costumbres se presentan como espacios innovadores...” (2015, p. 198) en donde dichas identidades se crean y recrean constantemente, por lo que un cambio a favor de la participación política de las mujeres en las comunidades indígenas es posible.

Antecedentes bibliográficos

Estudios recientes apuntan el vacío que existe en los primeros estudios de los sistemas de cargos respecto a la participación femenina (Bonardel Chaparro, 2011). Bonardel (2011) se percata de que la presencia de las mujeres en las definiciones de los sistemas de cargos es nula y la teoría del sistema de cargos en los estudios clásicos no han mostrado interés alguno para abordar el tema desde la perspectiva de género.

Liliana V. Vargas Vásquez (2017) ofrece una recopilación de antecedentes y autores importante. Permite afirmar que en los pocos estudios en los que se analiza la participación femenina, gran parte se limita a la descripción, ya sea que ubican la participación de las mujeres en cargos fuera de la jerarquía civil y religiosa y en calidad de integrantes no plenas (mujer soltera que no participa del trabajo gratuito como *tequio* o paga impuestos), y las ubica en la categoría de especialistas, quienes aportan mano de obra o en especie, como compra de fuegos artificiales, preparación de alimentos para los músicos, etc. También refiere autores que abordan el significado de los cargos, como obligación, reconocimiento o castigo (Kuroda, 1993; Castañeda, 2002; Vásquez García, 2008).

Vargas Vásquez (2017) refiere a que la mayoría de los estudios iniciales que se han realizado desde el análisis de género se han hecho desde un enfoque binario, abordando los espacios públicos y privados en los que se ubican los papeles de hombres y mujeres y cita a autores como Mathews (1985) y Stephen (1998). Mathews descubre funciones paralelas para hombres y mujeres, desde las cuales se comparten el título de los

cargos y las obligaciones y enumera factores de exclusión de las mujeres como el escaso poder económico, la escolaridad, el manejo del español y la experiencia para interactuar con instancias externas, entre otros.

Por su parte, Ivonne Vizcarra (2002), mencionada por Vargas Vásquez (2017) es una de las primeras autoras que aborda los roles asignados a mujeres y hombres desde una perspectiva de la distribución del poder e introduce la categoría del binomio mujer-comida y su importancia en el sistema de cargos. Parte significativa del servicio a la comunidad es la preparación de alimentos, sea para los comedores comunitarios y escolares o para atender a las autoridades, la banda de música y los partícipes de una fiesta o mayordomía, por lo general una multitud en entornos festivos, como las fiestas patronales. Es en este papel en el que las mujeres tienen un espacio reservado, sea la mayordomía misma o esposa del mayordomo. Si bien la preparación de alimentos en el espacio público es una extensión de las tareas domésticas reservadas para las mujeres, es también un primer paso en la escala del sistema de cargos.

También se destaca Liliana V. Vargas Vásquez (2016), quien elabora la investigación “¿Të m’uk texy kyiiimyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] sobre la participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca” y refiere al simbolismo de la pregunta si una persona *ha llevado el plato* para hacer referencia a si la persona ha ocupado un cargo. De esta manera, la preparación de alimentos y el hecho de servir un plato trasciende a la comisión de festejos. Por lo tanto, esta pregunta apela al conocimiento de las dinámicas y reglas comunitarias y al hecho de que la persona ha ocupado un cargo conferido por la comunidad y por ello goza de reconocimiento.

Vargas Vásquez (2017) incluye en su análisis a Vizcarra (2002) quien aporta la perspectiva histórica y reflexiona sobre el valor simbólico de las responsabilidades de hombres y mujeres y el impacto de la reorganización colonial que introduce nuevos mecanismos de distribución social de los recursos con fines públicos y otorga a los varones el control de la vida comunitaria.

Por otra parte, Eugenia Rodríguez Blanco (2011) también referida por Vargas Vásquez (2017), habla de la feminización del sistema de cargos e introduce la categoría racial en su análisis. Observa la creciente participación de las mujeres indígenas junto con

población mestiza y advierte que dicha participación no ha permitido modificar las relaciones de género ni empoderar a las mujeres. Por el contrario, las mujeres acceden solo a cargos religiosos y de menor prestigio, frente a los mestizos que van abriéndose paso en los cargos civiles y religiosos de mayor jerarquía. En relación con esto, Vargas Vásquez (2017) analiza a Teresa Ochoa (2007), quien es más contundente en su estudio del sistema de cargos y expone la dominación masculina sobre las mujeres en los campos religioso, cultural y político. Expone el valor de las mujeres como garantía para el carguero, que se presume es un varón heterosexual y que sustenta su capacidad de gestión en la fuerza de trabajo familiar. Como afirman Curiel y Hernández-Díaz, al revisar la producción de estudios de género, se constata que:

[...] las mujeres históricamente han tomado parte en la vida pública pero su participación había sido minimizada, o en el peor de los casos obviada al considerarse que dando cuenta del papel de los hombres se incluían las experiencias femeninas, como si las mujeres vivieran y participaran de estos espacios y procesos en igualdad de condiciones (2015, p. 21).

Cabe agregar que la compilación intitulada *Repensando la participación política de las mujeres: discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario* (2015) con prólogo de Paloma Bonfil Sánchez, introducción de Curiel y Hernández-Díaz, y otros autores como Worthen, Aranda Bezaury y Puga Aguirre-Sulem, constituye un valioso aporte. Esta obra es una propuesta metodológica desde el feminismo poscolonial y la antropología y emplea género e interseccionalidad como categorías de análisis. Son varios los aportes de esta compilación, entre éstos, la constatación de que las mujeres hacen frente a muchas más limitaciones y obstáculos que los hombres para acceder a puestos de poder debido al predominio de estereotipos y mandatos de género que hace que los roles sean rígidos e inamovibles, limitando las expectativas de las propias mujeres respecto al papel y espacios que deben ocupar. Reconoce, además, la existencia de múltiples formas de la participación política de las mujeres a nivel local, y las diferencias entre votar y ser votada, acceder a un cargo o acceder a la toma de decisiones, ejercer el voto o ejercer el poder. Un ejemplo de estas diferencias fundamentales lo expone Bonfil Sánchez:

los ámbitos y estructuras de participación masculinos pueden considerarse escalafonarios y acumulativos en términos de poder y estatus; mientras que el cumplimiento de cargos en los comités de las mujeres no cuenta como adquisición de prestigio ni modifican su posición en términos de estatus, ni en la comunidad ni en el municipio (2015, p. 17).

Este ejemplo revela que la participación de las mujeres puede ser vivida como una imposición capaz de transformarse en una carga, sobre todo para las mujeres jefas de familia o solteras, sin un beneficio en el ascenso social comunitario. Por ello, Bonfil Sánchez insiste en la importancia de profundizar en la diferencia de participación por obligación y costumbre que colocan a las mujeres en una posición de subordinación al ver como naturales las funciones de servicio de las mujeres, a diferencia de la participación como aspiración personal y proyecto político. De ahí la importancia de analizar los procesos locales de participación ciudadana y de interpretación de lo político desde la percepción de los actores mismos, en particular de las mujeres situadas en procesos particulares, sea de resistencia y/o adaptación a los sistemas de nombramiento de autoridades.

Curiel y Hernández-Díaz (2015) refieren a la falsa idea de que las mujeres que no han impulsado una lucha abierta en el reclamo por sus derechos ciudadanos son víctimas de un sistema coercitivo y patriarcal que las condena a asumir y reproducir los roles de género que les han sido asignados. Este sesgo se fundamenta en la constatación de que las mujeres históricamente han ocupado espacios en la vida pública y comunitaria desde los cuales también hacen política. Esta perspectiva de reconocer diversas formas de hacer política, sin que sea necesariamente una lucha frontal, es posible al dar voz a las y los protagonistas, situar a los actores, en particular a las mujeres, en el centro del análisis y el debate sobre su participación en los SNI.

Otro elemento clave es la división entre los ámbitos de lo público y lo privado, para lo cual Curiel y Hernández-Díaz (2015) plantean que en las comunidades indígenas este corte no es claro, dado que se entretajan los espacios desde la familia y las instituciones comunitarias (lo civil, lo agrario, lo religioso). Se complejiza así el análisis de la participación de las mujeres en la vida comunitaria al tener que repensar la noción público-privado como instrumento para describir los roles de género y el acceso a espacios de poder por parte de mujeres y hombres. Según Velasco (2000), esta dicotomía limita el análisis social al colocar el conflicto como motor de cambio entre los espacios público y privado, cuando estos espacios no necesariamente están del todo polarizados ni claramente diferenciados: “[I]os asuntos privados están subsumidos por los colectivos y en donde lo público o comunitario se socializa desde los espacios familiares y rituales.” (Curiel y Hernández-Díaz, 2015, p. 26).

Dalton (2005) por su parte afirma la importancia de la división sexual del trabajo como división social valorativa, dado que se otorga valor a quienes lo realizan, aspecto que las personas interiorizan y las instituciones sociales reafirman y reproducen. Esta división del trabajo forma parte de la organización de la comunidad y determina los campos de acción de hombres y mujeres. Así mismo, esta autora afirma que las comunidades que se rigen por el SNI tienen una organización basada en una ideología de servicio a la comunidad. Sin embargo, este servicio se personifica en los varones, considerados “jefes de familia” quienes representan al conjunto, lo que es reconocido por otros hombres y por la autoridad misma; incluso, en el ejercicio de los cargos, los varones crean vínculos y lazos de poder reconocidos y valorados por la comunidad. Dalton devela así el entramado entre las tradiciones y costumbres y las formas del ejercicio del poder masculino.³

Por otra parte, Verónica Vázquez G. (2014) explica que de los tres pilares que sostienen el SNI: la asamblea, el tequio y el sistema de escalafón, o sistema ascendente de cargos comunitarios, son reservados mayoritariamente a los varones. La participación en estos espacios está condicionada por los derechos de propiedad de la tierra, y las mujeres tienen un acceso restringido por lo que ejercen una ciudadanía incompleta. En este sentido, como lo señala Bareiro, la ciudadanía no se vincula sólo con la participación política, contempla el desarrollo de la capacidad de autodeterminación, de expresión y representación de intereses y demandas que incluye el ejercicio de derechos en un sentido amplio para poder referir a una ciudadanía plena en contraposición a una ciudadanía restringida (Hipertexto PRIGEPP Democracias, 2018, 2.2).

Dalton (2005) reconoce que tener a una mujer al frente del ayuntamiento es algo nuevo en el imaginario colectivo de las comunidades, y ofrece pistas para entender los obstáculos que enfrentan las mujeres que han ocupado el cargo de presidentas municipales, entre los que se destaca la idea de que “la tradición y la división sexual del trabajo imperantes frenan la participación de las mujeres en cargos de toma de decisiones” (p. 47), lo que engloba un mundo simbólico patriarcal.

³ Dalton respecto al poder: “Considero el Poder en la política como la acción de toma de decisiones sobre aspectos: económicos, políticos y sociales que afectan a los integrantes de la comunidad en su conjunto y sirve para ejecutar las normas, leyes y tradiciones que amparan a cada individuo y castigan a quienes no las cumple” (2005, p. 53).

Las mujeres generalmente desconocen el juego de la política, los códigos y reglas implícitas, así como procedimientos administrativos dada su reciente incorporación a estos espacios, por lo que este desconocimiento juega en su contra (Velázquez G., 2014; Dalton, 2014). Además, las mujeres deben afrontar una fuerte estigmatización (Valladares de la Cruz, 2004) y la presión ejercida por grupos caciquiles y machistas para que dejen el puesto, y deben esforzarse más que los hombres para cumplir con sus cargos de manera responsable y transparente debido a la persistente idea de que el poder político es cosa de hombres; se les exige además un comportamiento asexuado que no comprometa su honor (Dalton, 2014). Este hecho provoca, por un lado, desconfianza a la vez que amenaza las formas tradicionales de liderazgo, por lo que son atacadas y violentadas (Dalton 2005; 2014; 2015) y, por otro, genera grandes expectativas que no siempre es posible cumplir, dado que no depende solamente de las mujeres que ocupan el cargo el alcance de las metas propuestas para el municipio. De acuerdo con los testimonios recogidos por Dalton (2014) en estudios etnográficos desde el año 2000, una constante es que las mujeres presidentas que han cuestionado prácticas patriarcales del ejercicio del poder han generado violencia por razón de género que ha llegado incluso a concretarse en feminicidios.⁴

Por otro lado, existen elementos que facilitan el acceso a espacios de participación política para las mujeres, estos incluyen el legado político de la familia de origen, la experiencia profesional, el haber ocupado algún puesto en la administración pública, la pertenencia a algún partido político u organización social de base, y el haber ocupado cargos comunitarios (Vázquez, 2014). Dalton (2014) afirma que las mujeres que ocupan un cargo y se apoyan en otras mujeres (grupos o gremios) para fortalecer sus liderazgos, tienen mayores posibilidades de continuar en la carrera política. En términos positivos, Dalton (2005; 2014) reconoce que la creciente participación de las mujeres permite un cambio de mentalidades, ayuda a cambiar la noción sexuada de autoridad y de la representación femenina, permite concebir la idea de tener a una mujer en los cargos de mayor autoridad y contribuye a abrir espacios para el cambio democrático.

4 Suyai García Gualda refiere a los feminicidios como expresión última de la violencia machista, un fenómeno que se mantiene al alza de manera global, y particularmente en América Latina, como una de las razones de las luchas que mujeres líderes y activistas impulsan y que son vistas como amenaza del orden patriarcal actual; menciona que el término feminicidio [...] “está estrechamente vinculado con la urgencia de probar que la gran mayoría de los asesinatos de mujeres poseen como común denominador a la misoginia y son, en efecto, la máxima expresión de la violencia sexista” (2020, p. 7)

CAPITULO I: Debates en torno al género y los pueblos originarios

Este primer capítulo intenta develar cómo la raza y la diferencia sexual han sido empleadas como modalidades de dominación y organizadores de la vida social bajo el modelo colonial-patriarcal, lo que da lugar también a una posición epistémica.

Pensadoras feministas no occidentales ofrecen diversas explicaciones sobre el origen de la posición de subordinación en que se coloca a las mujeres en las comunidades indígenas. Hay quienes refieren al sistema de género impuesto a través de la colonización, y hay quienes denuncian el entronque patriarcal, para referir a los efectos del patriarcado ancestral y el patriarcado occidental, los cuales se refuncionalizan y manifiestan en diferentes formas de opresión contra las mujeres (Gargallo Calentani, 2014). Finalmente se presentan algunas de las propuestas de resistencia por parte de feminismos no hegemónicos.

El sentido de este capítulo es desnaturalizar la diferencia racial y de género como parte de un mismo ejercicio cognitivo y comprender mejor las relaciones de subordinación de las mujeres en las comunidades indígenas contemporáneas, lo que además sirve de base para abordar el caso de Oaxaca.

Pueblos indígenas en México un abordaje en clave de género

En palabras de Duverger (2007), el México antiguo tiene el misterio de las civilizaciones que florecieron resguardadas de las miradas europeas hasta desvanecerse en el momento del contacto. Y es a partir de la mirada extrañada de los recién llegados desde el continente europeo que se generan las primeras ideas sobre los grupos originarios en América. Escritos sobre la Nueva España en el siglo XV como el de Don Fernando de Alva Cortés Ixtlilxochitl, descendiente por línea materna de los antiguos señores de Tetzaco (México), relata el mundo antiguo en la obra *La Historia de la Nación Chichimeca* (1640), ofrece fragmentos sobre la vida en Tenochtitlan, la capital mexicana, y lo hace ya desde una perspectiva historiográfica europea. Aun y cuando Alva Cortés se basa en las antiguas pinturas o códices pictográficos de los mexicanos, da lugar a una obra que refleja el mestizaje cultural y racial del virreinato, un incipiente nacionalismo de los novohispanos del siglo XVI.

La arqueología y antropología modernas continúan explorando nuevos campos de interés y emplean nuevas tecnologías para descifrar vestigios materiales de las

comunidades originarias, desde un pedazo de cerámica, un textil, o arquitecturas monumentales. Si bien estos estudios nos permiten interpretar conductas y prácticas sociales y culturales de los pueblos originarios, el hecho es que representa un reto científico descifrar las sociedades antiguas, y en particular la posición y los roles que mujeres y hombres desempeñaban, así como las relaciones de poder que establecían entre ellos.

A sabiendas de que no existe un conocimiento objetivo, es necesario reconocer que el conocimiento hegemónico sobre las antiguas civilizaciones del continente americano ha sido creado desde la interpretación y la óptica europea, conceptualizado por el trabajo de Lander (2000) como la *colonialidad del saber*.⁵ Lo que las ciencias sociales ofrecen sobre los pobladores del México antiguo se ha construido desde la mirada colonial, lo que varios autores llaman el entramado del poder y de las relaciones sociales desde el mundo imperial ultramarino a través de la historización de la modernidad a partir de las colonias y los circuitos económicos generados, lo que Quijano (2000) llama la *colonialidad del poder* y en este caso del saber, *dispositivo colonial* intitulado por Homi Bhabha (cit. por Cherri, 2014), o *lógica cultural del imperialismo* por Edward Said (cit. por Cherri, 2014). Surge así un cambio en la noción de los imperios coloniales y de la construcción del saber a partir de los estudios poscoloniales y decoloniales, donde algunos investigadores e investigadoras hacen un esfuerzo de desprendimiento epistemológico y decolonial para identificar patrones de comportamiento desde otras perspectivas para imaginar y recrear una cosmovisión más cercana sobre la vida cotidiana precolombina (Mignolo, 2010; Lugones, 2008).

El marco analítico que ofrece Quijano (2000) sostiene que el mundo globalizado, tal y como lo conocemos ahora, es producto de un proceso que inicia con el descubrimiento de América y la dominación colonial en el que la idea de raza es empleada para justificar las diferencias entre conquistadores y conquistados, entre humanos y no-humanos. Por su parte Lugones (2008) refiere a la dicotomía moderna de humano-no humano, una supuesta estructura biológica que establece relaciones de dominación y

5 Desde la perspectiva de la *colonialidad del saber*, Edgardo Lander (2000), cuestiona la pretendida objetividad y neutralidad de las ciencias sociales y el carácter “universal” y “natural” de la sociedad capitalista liberal. Afirma que las ciencias sociales se construyen al tiempo que se desarrolla el modelo liberal de organización de la propiedad, el trabajo y del tiempo, como modalidad civilizatoria hegemónica. Por ello, el imaginario de la sociedad liberal de mercado y el conocimiento social moderno, incluida la idea de la superación de formas anteriores de organización social, establece una visión universal de la historia asociada a la idea de progreso, a partir de lo cual se jerarquizan a los pueblos, los continentes y los saberes. Es así como se erige una supuesta superioridad de los saberes que produce la sociedad capitalista liberal.

determina roles sociales y relaciones de producción basadas en la explotación del trabajo. Es así como Europa se coloca y se concibe a sí misma como centro de poder y modelo ideal de organización social, política y económica. A partir de los ejes de la diferencia racial como mecanismo de inferiorización de la población (Fabri, 2014) y la apropiación del valor del trabajo, Europa logró la acumulación del capital y el control del mercado, lo que hoy llamamos el capitalismo mundial. Cherri resume el proceso en cuestión de la siguiente manera:

La alienación del negro, la producción de diferencias clasificatorias epidérmico-raciales-laborales (la jerarquización “natural biológica”), la geografía imaginaria de la colonia, la violencia (des)identificatoria del colonizado/r, la cosmética filantrópica de la misión civilizadora, el sentimiento de superioridad-autoridad gracias al *desarrollo cultural*, la *nación* y la *patria*, el capitalismo como inteligibilidad mercantil de tales cuestiones; tales tópicos antes ilegibles ahora articulan la producción de conocimientos en una nueva enunciación sobre el imperialismo y su íntima relación con la cultura (2014, p. 190).

En este proceso se inscribe en una visión eurocéntrica a escala mundial, un modelo interpretativo que no se reduce a las relaciones raciales de dominación y control del trabajo. Al planteamiento decolonial, Lugones (2008) suma la idea de un sistema moderno colonial de género para referir a la construcción de la categoría de mujer y su imposición. A esta clasificación étnico-racial se suma la mirada desde el género como variable de clasificación, jerarquización y división de la población al servicio de los poderes dominantes para dar lugar a la construcción y reconstrucción del conocimiento sobre las mujeres de la mano con el orden capitalista global y patriarcal, y que prevalece en el mundo moderno/colonial.

Said (cit. por Cherri, 2014) sostiene que los documentos culturales (literarios, históricos, filosóficos, de las artes, etc.), generan formas de sentir el presente, actitudes que encuentran su referencia y legitimación en lo que la comunidad entiende por verdad, lo que autoriza y reproduce lo que se cree es lo mejor de la civilización. Este pensamiento ideológico que se gesta en la colonia legaliza determinadas prácticas de discriminación, explotación y exterminio (Cherri, 2014). Desde este marco interpretativo se crean narrativas y subjetividades, se conforma el imaginario de las y los mexicanos respecto a la raza, el género y la sexualidad, marcadores claves de la identidad (Mignolo, 2000), enfoque binario que coloca a las mujeres en la escala de menor valor en contraposición con los hombres. Como lo señala María Rodríguez-Shadow:

Por mucho tiempo los especialistas han estudiado a las sociedades de manera binaria; han observado las dimensiones de masculinidad en el poder político, económico, religioso, artístico y cultural, y han estudiado las manifestaciones de lo femenino con base en una visión esencialista concentrada en las expresiones de domesticidad y de la fertilidad llevándonos a miradas parciales y fragmentadas de realidades de otras épocas (2018 p. 12).

De Alva Cortés (1640) representa esta perspectiva esencialista al referirse a las mujeres de la antigua Tenochtitlan; alude a la cosificación de las mujeres sin aportar mayor referencia a otros roles estratégicos desarrollados por las mujeres, actividades sociales complementarias y no inferiores a las desarrolladas por los hombres. Desde esta interpretación de los roles de hombres y mujeres, aparece como “natural” que las sociedades antiguas asignaran un estatus diferente a los hombres y a las mujeres, y dieran un significado a lo masculino y lo femenino, situando a las mujeres en una posición de subordinación respecto a los hombres, lo que, según Lugones, es resultado del sistema de género impuesto a través de la colonización (cit. por Fabri, 2014).

Todo ello coloca a lo indígena, a las mujeres y a diversas identidades sexuales como la “otredad”, lo que Di Pietro, retomando a Lugones, llama el lado más oscuro de la modernidad y que continúa haciendo de las diferencias coloniales desigualdades jerárquicas (Hipertexto PRIGEPP Interculturalidad, 2019, 4.2). Esta dominación estructural desde la colonialidad niega la diversidad, invisibiliza la otredad, lo que conlleva a una idea de cultura en singular, o, dicho de otra manera, de una cultura patriarcal dominante, mestiza, heterosexual que permea a los Estados-nación y, por ende, a la generación del conocimiento.

Para los fines de este trabajo parto de la premisa de que las relaciones entre hombres y mujeres están determinadas por la estructura político-social de una cultura en particular y en un período histórico y geográfico específico en el que se establecen pautas de comportamiento de las personas. Se trata de prácticas que no son estáticas, y que varían en los diferentes tiempos y espacios con un fuerte anclaje en la diferencia sexual, por lo que cada entidad genera una serie de normas, prescripciones y proscripciones para regular el papel de los sujetos y que dan cuerpo a las costumbres (Rodríguez-Shadow y Campos Rodríguez, 2011). Asumo que dichas construcciones históricas generan concepciones diversas respecto al ser mujer y al ser hombre, por lo que las relaciones entre estos varían de acuerdo con cada cultura o pueblo originario (Gargallo Celantini, 2014).

Rodríguez-Shadow (2018) menciona que las antiguas culturas nahua y maya, en tanto entidades políticas con ideologías religiosas y sociales jerarquizadas y militarizadas, establecieron una jerarquía de género encaminadas a la reproducción de la estructura social. Esta autora afirma que “[l]a cultura azteca puede calificarse como patriarcal y misógina, ya que lo relacionado con la feminidad se consideraba fuente de abominación y repugnancia.” (2018, p. 33). Los aztecas establecieron estereotipos sobre lo femenino y lo masculino; lo femenino es colocado en un papel secundario en el espacio doméstico y de reproducción biológica; objeto para el goce y el placer masculino y como esclavas capturadas en la guerra. Este es un claro ejemplo en el que la violencia física contra las mujeres no solo se refuerza por mandatos coloniales a través de la iglesia y los Estados, sino también por pautas culturales ancestrales que rigen las relaciones de género.

Existe evidencia de que en esta sociedad militarista las mujeres eran oprimidas por su pertenencia a un género. El control de lo femenino se basaba en el cuerpo, por lo que la poligamia y la homosexualidad femenina eran duramente castigados, y la violación constituía un derecho de guerra. Se han documentado innumerables intercambios de mujeres de nobles como regalos para sellar pactos comerciales y fortalecer lazos entre pueblos (Rodríguez-Shadow, 2018), permitiendo a los conquistadores no solo penetrar los territorios sino también a sus mujeres. Todo intercambio de mujeres supone un acto de subordinación, que las coloca en condición de ser poseídas y, por lo tanto, intercambiadas, utilizadas, objetivadas (Francoise Héritier, 2007). De Alva Cortés indica:

Xicotécatl [...] eligió a dos hijas suyas llamada la una Tecuiloatzin y la otra Tolquequetzaltzin; Maxixcatzin eligió a Zicuetzin hija de Atlapaltzin y el de Quiahuiztlan a Zacuancózcatl hija de Axoquentzin y a Huitznahuazihuatzin hija de Tecuanitzin y habiendo juntado otras muchas doncellas con estas señoras, se las dieron a Cortés y a los suyos, cargadas de muchos presentes de oro, mantas, plumería y pedrería y dijo Maxixcatzilt a Marina que dijese al señor capitán, que allí estaban aquellas doncellas hijas de Xicotécatl y otros señores nobles, para que él y sus compañeros las recibiesen por mujeres y esposas. Cortés les dio las gracias y las repartió entre los suyos (1640, p. 490).

En esta sociedad basada en la guerra y la expansión se valoraba lo masculino y se le adjudicaban atributos como fuerte, valiente, vigoroso y se le vinculó con lo diáfano y lo cristalino, la abundancia vía extracción de tributos, y la bravura en el combate. Esto hace que lo masculino se asocie a lo firme, lo estable y lo sólido. En contraparte, lo femenino es asociado a la cobardía y la debilidad, la obscuridad, la muerte, la noche. La concepción, la menstruación y la lujuria se asocian a lo abominable, lo corrupto, la

traición. Todo ello colocaba a las mujeres aztecas en una profunda asimetría respecto a los varones. (Rodríguez-Shadow, 2018).

El desarrollo de estudios desde la perspectiva de género en la arqueología y la antropología moderna es reciente, lo que ha permitido ahondar en los aspectos de lo femenino en las sociedades antiguas, proporcionando un panorama más completo de las ideologías y los sistemas de género de las sociedades pretéritas que se habían centrado en el universo de lo masculino (Rodríguez-Shadow, 2018). Si bien uno de los ejes del pensamiento mesoamericano es la oposición binaria de lo femenino y lo masculino, hoy día hay evidencia del pensamiento de sociedades prehispánicas que explican esta dualidad como pares opuestos, pero también como complementarios. En esta perspectiva, lo femenino no es sinónimo de las mujeres, y la capacidad procreadora considera tanto a las mujeres como a los hombres, en sociedades cuyas relaciones de poder pudieran ser más armónicas (Pinelo, 2018). Luján Pinelo afirma que:

[e]n el propio juego de pelota se recreaba la lucha entre la dicotomía femenino/masculino del cosmos, por lo que incluso no es descabellado presuponer la participación activa de mujeres en el juego o en la representación de estas como símbolo femenino en la contienda, en la cual el jugador que triunfaba brindaba su sangre para sustento de las divinidades y, por consiguiente, de la dimensión humana (2018, p- 61).

Otras evidencias las ofrecen los pueblos prehispánicos del occidente de México a través de su legado material de cerámica, piedras y conchas que reflejan los roles sociales y que permiten inferir una noción de roles compartidos, situaciones en las que las mujeres son portadoras de un estatus, consideradas parte integral de la sociedad y que comparten actividades apreciadas como masculinas en el resto de Mesoamérica. Por ello se habla de “sociedades de cohesión, donde ambos sexos compartían actividades y rangos [...]” (Ruiz Cancino, 2018).

En este mismo sentido, la idea de la complementariedad y la idea de la dualidad como visión de los pueblos originarios ha sido un tema de discusión entre los feminismos latinoamericanos, por lo que existen diversas posturas al respecto. Suyai García Gualda (2017) analiza el tema de la complementariedad y cita a Gerda Lerner (1990) para referir a diferentes autoras feministas que sostienen que “en numerosas poblaciones no occidentales la asimetría sexual, antes de la conquista y colonización, no suponía relaciones de dominación o subordinación, sino que implicaban una mirada basada en la complementariedad” (García Gualda, 2017, p. 95).

García Gualda (2017) profundiza en las diferentes posturas y cita a María Lugones (2008), autora decolonial, quien postula la idea de igualitarismo ginecrático y no-engenerizado como forma de gobierno y organización social precolombina; las pensadoras poscoloniales, quienes plantean la idea de un “patriarcado de baja intensidad”; y a las feministas comunitarias quienes tienen una mirada crítica del concepto de complementariedad, dado que entienden el principio de la dualidad-complementariedad como basado en la sexualidad humana heteronormativa. En esta última postura, Gallardo Celentani (2014) refiere a que la idea de complementariedad ha sido utilizada para referir a el ser hombre y el ser mujer acompañada de una jerarquía sexual que impone una heteronormatividad que hace de “...la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión a -y en- la vida de pareja” (Gargallo Celentani, 2014, p. 81). Esta concepción rompe con toda idea de complementariedad como armonía en el que hombres y mujeres se colocan en igualdad de importancia.

Es indiscutible el desafío científico que significa determinar cuál era el estatus de hombres y mujeres y constatar la existencia de sociedades patriarcales en la época precolombina. Lo que sí podemos afirmar, es la existencia de patrones de comportamiento diversos, que dependiendo de la organización política, económica y social establecían roles diferenciados y/o complementarios, con límites menos claros a partir del sexo biológico. Por ello, no es posible referir a las costumbres ancestrales como algo estático, homogéneo y natural, ni favorecer mensajes nocivos respecto a las leyes que se basan en usos y costumbres que “[...] lejos de ser una historia, un acontecer colectivo, en permanente redefinición y acomodo, son algo fijo, repetitivo y disciplinador” (Gargallo Celentani, 2014, p. 26).

Comparto la afirmación de García Gualda (2017) de que la complementariedad no es un hecho dado, irrefutable y estático, y que es posible resignificarlo en el transcurso de la historia y a la luz de las luchas de las mujeres indígenas. Los grupos originarios han modificado la apreciación de sí mismos a lo largo del tiempo, antes y después de la Colonia, y han mostrado una gran capacidad de adaptación y cambio en respuesta a cada momento histórico. Han sabido recrear formas de convivencia entre mujeres y hombres, lo que hoy día conocemos como parte de los usos y costumbres derivados del entronque patriarcal y que regula la vida de las comunidades. De ahí el potencial del principio de

complementariedad para confrontar la concepción occidental de las relaciones de género desde la subordinación de las mujeres.

El término de entronque patriarcal ha sido acuñado por el feminismo comunitario en Bolivia y analizado por Gargallo Celantani (2014), y refiere al entramado social que conjuga prácticas ancestrales y prácticas occidentales integradas a lo largo de los años de asimilación de las políticas de Estado y de imposición de la religión católica. Gargallo Celantani (2014) cita a Gladys Tzul Tzul (2010) para señalar como los atributos dominados por el poder colonial se sostienen y fortalecen a partir de dos instituciones patriarcales ancestrales, la religión y la familia, las cuales se ven reinventadas y fortalecidas a partir de las normas que impone el Estado colonial y la iglesia católica.

Gargallo Celantani (2014) afirma que la imposición de una religión, como el caso del cristianismo católico, adapta sus códigos de conducta al capital simbólico heredado de las culturas originarias e intensifica su carácter patriarcal y misógino, al tiempo que exalta el valor del linaje masculino en las comunidades. En palabras de Berta Cáceres, hoy en día “... el patriarcado y el machismo que cruzan toda sociedad a nivel familiar y organizativo nos han penetrado tanto que se cree que es normal” (cit. en Gargallo Celantani, 2014, p.76).

Gargallo Celantani (2014) también afirma que esta adaptación a los códigos y valores de la colonia y el catolicismo han dado lugar a diversas concepciones del mundo de las mujeres en los pueblos originarios, por lo que las relaciones entre mujeres y hombres varían de acuerdo con cada historia y cultura dando lugar a formas de reinención recientes; por ejemplo, por un lado, se alega que la violencia y la sumisión de las mujeres en comunidades indígenas son únicamente parte del legado colonial vigente. Y, por otro lado, el sistema de género que sostiene la supremacía masculina en algunos pueblos originarios es reivindicado como parte de los usos y costumbres ancestrales en la reivindicación de símbolos tradicionales ancestrales, ignorando la influencia colonial.

[El entramado patriarcal en las comunidades indígenas](#)

Romper con la perspectiva colonial del poder desde el feminismo se traduce en el cuestionamiento al feminismo occidental, el feminismo blanco y blanquizado (Gargallo Celantani, 2014), a partir de feminismos contrahegemónicos, los cuales “...cuestionan la representación clásica del sujeto feminista dentro de la teoría y la praxis feminista como

la mujer blanca, occidental, de clase media y heterosexual” (AC SUR-Las Segovias, 2010, p. 7).

En este caso, por feminismo contrahegemónicos refiero a feminismos originados en el seno de movimientos de mujeres indígenas, llámense feminismos comunitarios o indígenas, y que parten del reconocimiento de bases epistemológicas y cosmovisiones distintas a la occidental; en un esfuerzo por la recodificación conceptual, proponen categorías asentadas en posturas etnocéntricas concretas, y, por lo tanto, diversas. Estas posturas proponen un pensamiento político de reinterpretación de la realidad, de la historia y de la vida cotidiana desde una perspectiva decolonial y desde el interior del mundo indígena (Cabnal, 2010).

Suman así, desde otra base epistemológica, a los movimientos feministas en la lucha de resistencia en contra del patriarcado ancestral y occidental. No obstante que los feminismos no hegemónicos reconocen una pluralidad de cosmovisiones, reconocen también la existencia de patrones de discriminación comunes que el patriarcado originario mantiene a través de los roles asignados a hombres y mujeres, usos y costumbres, principios y valores, y que se refuerzan con la penetración del patriarcado occidental, al cual se suma la idea de la raza. Cabnal (2010) afirma que existían condiciones previas de las culturas originarias para que el patriarcado occidental penetrara y se fortaleciera.

Las mujeres indígenas son y han sido parte de los movimientos por la autonomía de los pueblos originarios, y asumen su identificación y solidaridad con su pueblo en la lucha contra el racismo, incluso anteponiendo sus intereses como mujeres. Sin embargo, es cada vez más potente la fuerza del reclamo frente al entronque patriarcal en el seno de sus comunidades. Según Julieta Paredes, feminista comunitaria aymara: “[t]oda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo.” (Gargallo Celentani, 2014, p. 21). Desde esta idea de feminismo, y con base en una profunda investigación de ideas y proposiciones de mujeres de 607 pueblos de América Latina o desde Abya Yala, Gargallo Celentani (2014) expone la idea de los feminismos no occidentales en donde lo comunitario y lo occidental se sobreponen y se sostienen en dos ideas centrales, el feminismo como la construcción de una buena vida para las mujeres y el reconocimiento del entronque patriarcal que debe ser denunciado y superado.

Estas posiciones feministas pugnan por destejear la idea de la complementariedad entre los sexos que ha sido impulsada desde los propios pueblos indígenas para

desenmascarar relaciones de inequidad y dominación en contra de las mujeres. Así mismo, estos feminismos se resisten a la idea de la liberación de las mujeres en calidad de individuos para ser parte de una sociedad indefinida en términos de clase, cultura o raza. Lo anterior debido a que esta idea de feminismo no construye autonomía, se limita a la lucha por la equidad masculinizando los intereses de las mujeres en un sistema capitalista, como si fuera el único sistema válido (Gargallo Celentani, 2014).

Existen movimientos y luchas diversas a lo largo de América Latina, Gargallo Celentani (2014) refiere a posiciones tales como: aquellas que sostienen una interpretación histórica de la desigualdad como fruto del colonialismo (México, Colombia, Costa Rica); otras son las feministas comunitarias (Guatemala y Bolivia) que denuncian la existencia del patriarcado ancestral y se oponen a delegar exclusivamente en el colonialismo toda práctica patriarcal; y otra corriente que comparten diversos pueblos de América Latina, reivindica la idea de que las fuerzas masculinas y femeninas han estado presentes desde los “tiempos sin tiempo” y que regulan la totalidad de la vida. Esta última posición es impulsada por defensoras de derechos humanos que proponen una reelaboración presente de la historia de sus pueblos.

Es importante mencionar que estas posiciones no son rígidas ni estáticas, se trata de producciones y reflexiones en la acción de las mujeres de los pueblos indígenas, quienes pueden o no reconocerse como feministas. Gargallo Celentani (2014) apunta cuatro formas de pensamiento:

- 1) indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres de su comunidad de acuerdo con su cultura, en la que su ser indígena se concibe en solidaridad entre hombres y mujeres, por lo que no se llaman así mismas feministas, término que puede ser cuestionado por los líderes comunitarios;
- 2) indígenas que, al cuestionar el feminismo occidental blanco en términos de su forma de actuar y sus ideas, se niegan a llamarse feministas;
- 3) indígenas que construyen sobre los puntos coincidentes con el feminismo occidental en la lucha por la defensa de sus derechos en sus comunidades, quienes se llaman feministas o “iguales” a feministas; e
- 4) indígenas que se afirman abiertamente feministas desde una propuesta propia, como las feministas comunitarias, con prácticas de encuentro y enunciación de sus ideas, en diálogo con otros movimientos feministas, incluidos los no indígenas.

En todos los casos, los feminismos no occidentales responden al hecho de que la lucha de los pueblos originarios por resistir la asimilación y pugnar por la complementariedad armónica entre mujeres y hombres en la lucha política, el trabajo, la educación, se reduce a la actuación de algunas mujeres luchadoras sociales. Estas luchas escasamente son acompañadas por una repartición equitativa de los recursos materiales y simbólicos entre hombres y mujeres, o consideran de manera explícita los intereses y necesidades específicas de las mujeres.

La alianza entre el patriarcado originario y el patriarcado occidental, o entronque patriarcal, se puede explicar desde el marco interpretativo de lo que Said (2004) (cit. en Cherri, 2014) llama *estructuras de actitud y referencia*, que sostienen a la colonia desde el imperio (pensamiento europeo), y desde dentro, desde los colonizados. Si bien los beneficios económicos no alcanzan a las comunidades del “Nuevo Mundo”, sí permea una cultura de un destino manifiesto, la idea de una sociedad modelo que ayuda a los pueblos menos *avanzados*, en lo que se basa la idea de soberanía nacional, el poder de la conquista, la defensa de la patria, toda una serie de actitudes y referencias culturales que los moviliza y sitúa (Cherri, 2014), y que incluye las relaciones interpersonales y el manejo del poder al interior de las comunidades.

La posibilidad de transformar las relaciones de poder del sistema colonial exige, según Said (2004) (cit. en Cherri, 2014), romper con determinadas formas de organización del saber o lo que Bhabha (2002) (cit. en Cherri, 2014) llama un quiebre del régimen de verdad de la modernidad occidental/colonial para evitar su mantenimiento y reproducción. Gargallo Celentani (2014) refiere a romper con el tabú epistémico creado por el poder hegemónico, el cual se basa en la idea de que sólo lo occidental es universal y que intenta impedir la preservación y transmisión del saber de los pueblos originarios como conocimiento válido.

Como parte del desmantelamiento del sistema colonial, el sistema patriarcal es parte central, lo que permite situar el contrapunto desde la perspectiva decolonial feminista y dilucidar nuevos esquemas de la práctica epistemológica y un nuevo entendimiento de los procesos de subjetivación generados por el discurso colonial patriarcal. Por ello, de acuerdo con Bhabha (2002), es necesario comprender el “... repertorio de posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia que constituye al sujeto de la identificación colonial” (cit. en Cherri, 2014, p. 195). Bajo esta perspectiva, mostrar el ideal hegemónico de lo femenino y lo masculino, y todo aquello que transgrede

y se coloca como lo diferente, como “la otredad” o el límite, es donde nace la posibilidad de desmantelamiento de cualquier dispositivo de poder.

Es desde la diferencia cultural⁶ que la experiencia decolonial se sitúa, y son los feminismos contrahegemónicos un espacio de lucha por el derecho a reconfigurar la historia y las tradiciones consideradas estables que han marcado la vida de las mujeres al seno de las comunidades, y a su vez la pugna por deconstruir las epistemologías feministas coloniales que han impuesto un marco de interpretación. En esta doble lucha se plantea la construcción de nuevas formas de autoridad y de distribución del poder desde nuevos referentes de significación como la interculturalidad⁷ (Revollo Pardo 2017).

Bhabha (2002) (cit. en Cherri, 2014) explica que la construcción de nuevas formas de subjetivación que generan nuevos signos de identidad, innovación y contestación, están dados por lo que llama *entre-lugar*, en el cual se deposita el peso del significado de la cultura, característica del *tercer espacio*, ese lugar contradictorio, ambivalente que hace de la cultura algo dinámico, ni fijo ni universal, desplazando así la narrativa de la noción occidental (Revollo Pardo, 2017). Es en este tercer espacio en el que es posible que diversas culturas puedan converger en un juego dialéctico de reconocimiento. Revollo Pardo (2017) cita a Siskind para referir a “... un lugar de enunciación de un compromiso con los derechos del otro, un lugar donde se articula una decisión ético-política, sobre la necesidad de articular nuevos derechos (2013, p. 14)”.

Es a este tercer espacio al que apelo para el entendimiento de las formas en que las mujeres indígenas, en particular de las comunidades de Oaxaca, logran su participación política y comunitaria, por un lado, en contraposición a la dinámica patriarcal de las comunidades, y por otro, frente a la mirada externa y su interpretación producto de nuevas investigaciones.

⁶Refiero a diferencia cultural y no diversidad cultural retomando el planteamiento de Bhabha (2002) (cit. por Cherri, 2014) en el cual entiende al mundo como un lugar en el cual la diferencia cultural genera el derecho a la hibridez-no armónica, a la ambivalencia en contraposición a un planteamiento de convivencia de múltiples culturas con el cual se justifica una política neutral homogeneizadora.

⁷ Josef Estermann Polis (2014) refiere que la filosofía intercultural para ser crítica y liberadora debe reconocer su estrecho vínculo con el planteamiento decolonial. La interculturalidad supone la descolonización “en el sentido de la toma de conciencia de la ‘colonialidad’ de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una conditio sine qua non de la interculturalidad” (2014, p. 356). La filosofía intercultural crítica reconoce una asimetría entre culturas, la hegemonía de lo occidental global y neoliberal, que determina relaciones de poder dentro de las culturas, dentro de lo cual se enclava la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. Por ello, “una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género (Estermann Polis, 2014, p. 358).

CAPITULO II: Institucionalidad política de los pueblos indígenas en Oaxaca México

Hablar de la participación política de las mujeres en el contexto de Oaxaca, obliga a revisar las instituciones comunitarias internas en el marco de la estructura política estatal y federal. Este segundo capítulo aborda el espacio del municipio, estructura que constituye una realidad macrosocial en el que la interdependencia entre la elección del cabildo (espacio civil), el manejo del territorio (espacio agrario) y la vida festiva y religiosa (espacio ceremonial) a través del SNI determinan las condiciones del entorno específico en el cual se sitúan las mujeres y que condicionan las formas de participación ciudadana.

Como se ha mencionado, Oaxaca es un estado que se caracteriza por su multiculturalidad y por el pluralismo jurídico y político como resultado de la coexistencia de sistemas políticos paralelos, el de la democracia formal operada vía partidos políticos, y el de sistemas normativos internos, mayoritariamente indígenas “que combinan mecanismos de participación, autoridad, representación y consenso tanto indígenas como mestizos y modernos, para impulsar la gobernabilidad de los espacios locales-municipales y comunitarios [...]” (Bonfil Sánchez, 2015, p. 10).

Es en el espacio municipal en que se organiza y expresa de manera primordial el ejercicio del poder. El municipio es una categoría política administrativa, la cual ha sido utilizada para la clasificación del territorio y organización del gobierno desde 1857, y que ha favorecido la permanencia de algunas prácticas de gobierno local hasta nuestros días. La propiedad comunal de la tierra y el reconocimiento y titulación de los bienes comunales de las comunidades indígenas quedó plasmada en la Constitución de 1917, que en el caso de Oaxaca coincide o mantiene una estrecha relación con el territorio municipal. Esto ha reforzado la autonomía de las comunidades indígenas que cuentan con un corte de la comunidad agraria en correspondencia con el territorio municipal. (Velásquez, 2012).

El Sistema Normativo Indígena (SNI), definición y origen

El SNI forma parte de un sistema de organización comunitaria basado en lo que se denominan usos y costumbres. Si bien el SIN se refiere a los procedimientos de elección de autoridades municipales, éstos son además una forma local de organización social y de gobierno basado en el principio del servicio obligatorio en los ámbitos civil,

religioso y agrario. Recondo (2007) menciona que “se trata de prácticas de tipo comunitario que se basan en un imperativo de servicio a la colectividad...” (p. 16). Este sistema tiene como máxima autoridad a la asamblea y si bien funciona con independencia de los partidos políticos, en los hechos opera en una compleja relación de cooperación y conflicto con los partidos políticos y la democracia institucional (Bonfil Sánchez, 2015). Un total de 418 de los 570 municipios en el estado se rige por este sistema.

Por su parte, Jorge Hernández-Díaz y Víctor Leonel Juan Martínez (2007) reafirman esta idea de la cohesión social y hacen referencia al SNI como un sistema que se define “por principios colectivos de reciprocidad y servicio público para el acceso a los cargos de representación; por el cumplimiento previo de obligaciones para ser sujeto de derechos; y por mecanismos también colectivos de legitimación” (p. 135).

El SNI tiene raíces muy antiguas. Pedro Carrasco (1979) referido por Vargas Vásquez (2017) asevera que el sistema de cargos es la continuidad de las organizaciones políticas de las sociedades precolombinas. Argumenta que, con la invasión española, los sistemas de organización política y social de las comunidades indígenas, sobre todo basados en la trayectoria del ascenso social mediante el comercio, el sacerdocio y la guerra, fueron adecuándose a partir de la imbricación gradual entre el sistema de escalas, la administración municipal española y la imposición religiosa del catolicismo. El autor detecta así imbricaciones entre las comunidades indígenas y el sistema municipal español. Argumenta que la forma española de administración municipal y las cofradías católicas se reorganizaron a partir de la estructura ceremonial y política de las comunidades indígenas, lo que llama un gobierno dual. Se trata de la permanencia del antiguo grupo dominante que se mantiene en el poder al tiempo en el que se introducen los funcionarios del nuevo sistema, constituyendo el cuerpo administrativo de la ciudad. De igual manera, las comunidades que se rigen por el SNI mantienen hoy día esta dualidad, una que responde a la dinámica de la estructura de gobierno estatal y otra que responde a la dinámica interna del municipio.

Otros estudios refuerzan la idea de que el SNI tiene en sus orígenes elementos precolombinos y de su capacidad de adaptación a lo largo del tiempo, respondiendo a las dinámicas de las estructuras dominantes y de poder a nivel del Estado. Frank Cancian (1961), Pedro Carrasco (1979) y Salomón Nahmad (1965) estudiados por Vargas Vásquez (2017) refieren a una forma de gobierno conformada por las bases

precolombinas y procesos de adaptación. Nahmad (1965), que estudió a la población Mixe en el estado de Oaxaca y su sistema de gobierno, confirma una estructura piramidal y escalafonaria, la existencia del consejo de ancianos que fungían de enlace entre las autoridades religiosas y cívicas, la rotación de cargueros y la gratuidad del servicio. También apunta que el sistema de gobierno de los Mixes es parecido a los descritos para la época prehispánica, el cual se ha ido modificando a partir de la incidencia de la religión católica, los sucesos importantes como las luchas de Independencia y la Reforma, que han modificado algunos términos y funciones. Es hasta después de la Revolución de 1910 que se presentan algunos cambios significativos con la creación del municipio libre, ordenado por la Constitución Política de 1917, dando lugar a una forma de gobierno conformada por las bases precolombinas y los procesos de adaptación posteriores. Kuroda (1993), por su parte, aporta al análisis los efectos de la introducción de programas de gobierno en la década de los 70's y la creación de nuevos cargos para responder a la nueva coyuntura.

A este análisis se suma Recondo (2007), quien reconoce que en el sistema de cargos civiles y religiosos actuales se han conservado ciertos elementos de la cultura precolombina, los cuales han venido cambiando al paso del tiempo, dando lugar a formas de gobierno local originales. Rescata de ello que detrás de esta aparente aculturación se oculta un proceso sutil de apropiación y reinterpretación de las instituciones españolas, utilizando las instituciones impuestas, primero por los españoles y después por el México independiente, “a manera de controlar un territorio que les permitía reproducirse en su calidad de grupos culturalmente diferenciados” (2007, p. 25). Este autor concede a las comunidades un papel proactivo y de resistencia, afirma que se trata de un proceso complejo que rompe con las normas hereditarias anteriores, al tiempo que permite la reproducción de antiguas prácticas y concepciones del poder bajo una apariencia distinta. Abunda también en el análisis de las formas de gobierno y la jerarquía de los cargos civiles españoles como sustitución del sistema de linajes, postulando un sistema de cargos que permite el ascenso social de las personas.

En consonancia con Recondo, Velásquez (2012) sostiene que las formas de organización y gobierno indígena contemporáneo han ido adquiriendo una identidad propia, dado que ni son una continuidad del pasado prehispánico ni la asimilación de las formas del gobierno federal. Afirma que son el resultado de ajustes que han permitido

que las comunidades sobrevivan en un contexto de dominación, para responder a las tensiones interétnicas, y para negociar espacios de reproducción frente a contextos políticos y económicos, por lo general desfavorables, frente a los poderes estatal y federal. Esta perspectiva implica que el SNI es un sistema dinámico, e inmerso en un espacio geopolítico regional concreto que obliga a la flexibilidad y la capacidad de reacción y de cambio en defensa de la identidad y la diferencia histórica y cultural, al tiempo en que busca la armonización y la equidad con respecto a la sociedad no indígena.

Como se menciona en los antecedentes bibliográficos, Vargas Vásquez (2017) ofrece una cronología de estudios etnográficos sobre el sistema de cargos desde los años treinta, los cuales abarcan comunidades de Mesoamérica, mayoritariamente en México.⁸ Estos primeros estudios mencionan el papel de las mujeres de manera marginal; describen las características de los sistemas de cargos y su importancia para la cohesión social y la identidad étnica individual y colectiva, constataciones que se mantienen, casi en su totalidad, en los estudios más recientes. Ya desde entonces se habla de un sistema rotativo, ascendente, jerárquico, de prestigio en el que los ámbitos religiosos, civiles y agrarios se entretajan, y afirman que este sistema de escalafones estaba reservado, por lo general, a los varones.

Se pueden identificar diversos enfoques y perspectivas en las distintas investigaciones, en las cuales predomina el abordaje antropológico. Por ejemplo, Frank Cancian (1961) citado por Vargas Vásquez (2017), realizó un estudio en Zinacantán, Chiapas, en el cual define los sistemas de cargos como medio para establecer el límite de pertenencia a una comunidad, aportando al estudio de la construcción de identidad étnica individual y colectiva a partir de los cargos conferidos por la comunidad. Otros estudiosos como el citado por Vargas Vásquez (2017) dirigen el análisis desde un enfoque económico, en el que se señala la importancia del acceso a la tierra como recurso comunal y familiar al cual se accede por el cumplimiento de las obligaciones en el sistema de gobierno (Valdivia, 2010); o el impacto en la profundización de las desigualdades sociales a partir de los gastos en que incurren los cargueros, el endeudamiento y deterioro de su situación material (Recondo, 2007). El hecho es que el estudio del sistema de cargos

⁸ Vianey (2016) presenta autores como Ralph Beals, 1933; Sol Tax, 1937; Villa Rojas, 1956; Frank Cancian, 1961; Salomón Nahmad, 1965; Pedro Carrasco, 1979; Estruco Kuroda, 1993; Lief Korsbeak, 1996, 2009; Saúl Millán, 2005; Hilario Topete, 2005 y más.

obliga a una mirada sistémica, en la cual se consideren los diferentes componentes que lo estructuran, por lo que los aspectos sociales, económicos y políticos deben ser considerados.

En este sentido, otro elemento relevante referido por Vargas Vásquez (2017), es la perspectiva del sistema de cargos desde las fiestas religiosas, la cosmovisión y los rituales comunitarios, incluyen a Gustavo Torres (2003), la ideología comunitaria y papel de la familia de Juan Carlos Martínez (2004), o el impacto de la vida comunitaria en la reconfiguración de la identidad migratoria, la cohesión social y el sentido de pertenencia a través del sistema de cargos cívico – religiosos de Saúl Ramírez (2006). Como veremos más adelante, los estudios sobre el papel de las mujeres en el marco de los SNI y desde una perspectiva de género son aún escasos. No obstante, en los últimos años surgen nuevas pistas e incluso, desde las propias mujeres indígenas quienes imprimen su voz en la reflexión y la generación de nuevos paradigmas.

Reconocimiento legal de los usos y costumbres

Oaxaca es un estado precursor del debate sobre los derechos indígenas en el país, hecho que no es casual. Es uno de los estados con mayor población indígena y cuna de dirigentes y organizaciones sociales que luchan por los derechos indígenas, y es en Oaxaca en donde se concretan las primeras reformas constitucionales en relación con los derechos de las comunidades indígenas. En el año de 1986 se realizaron los primeros cambios en las leyes estatales, se trata de regulaciones en materia de impartición de justicia de personas pertenecientes a un pueblo indígena, centradas en el ejercicio de derechos a nivel individual. A partir de 1990 se realizan una serie de cambios en la legislación del estado en el contexto de las políticas de reconocimiento⁹ de la multiculturalidad (Recondo, 2007).

A nivel nacional las políticas de reconocimiento se inscriben en la tendencia mundial al multiculturalismo; destacándose la firma, por parte del Estado mexicano, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Relativo a Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, acuerdo internacional que reconoce derechos de los pueblos indígenas. En el año 1992 se modifica un párrafo del artículo cuarto de la

⁹Por políticas de reconocimiento se hace referencia al reconocimiento por parte del Estado del derecho a la diferencia cultural, incluyendo el pluralismo jurídico, para dar respuesta a las reivindicaciones económicas, políticas, culturales y sociales que se basan en afiliaciones colectivas de carácter étnico o nacional (Hernández-Díaz, 2015).

Constitución Federal mexicana para registrar la composición pluricultural de la nación, reconociendo así la presencia de pueblos indígenas. En este marco se deriva una norma que protegería y promovería el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres y recursos de estos pueblos (Hernández Díaz, 2010). El artículo 16 de la Constitución incluye además el reconocimiento a una serie de derechos de los pueblos indígenas, entre estos a sus formas de organización social, política y de gobierno, sus sistemas normativos internos, considerados elementos claves de su identidad (Curiel y Hernández-Díaz, 2015).

En 1992, México prepara la conmemoración del quinto centenario del encuentro entre Europa y América, coyuntura en la cual el Estado reconoce una serie de derechos de los pueblos indígenas. El debate gira en torno a los derechos de los pueblos indígenas y el reconocimiento de lo que Recondo (2007) llama injusticia histórica al haber negado durante décadas la especificidad de los pueblos originarios y el papel que han jugado en la construcción de la nación. Por su parte, el movimiento indigenista cobra mayor fuerza, se proyecta a escala nacional e internacional y se coloca con mayor vigor en la escena política a partir de la insurrección Zapatista en 1994, cuya base es esencialmente indígena. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional irrumpe en la escena nacional y abona al debate de manera contundente, canalizando así las reivindicaciones de una gran cantidad de organizaciones indígenas que luchaban por el derecho a la diferencia y el rechazo a las políticas de asimilación practicadas por el Estado mexicano. A estas reivindicaciones se suman además organizaciones sociales, civiles, políticas e intelectuales.

El 31 de agosto de 1995 el Congreso de Oaxaca vota la reforma electoral local y reglamenta los usos y costumbres de las comunidades en la elección de sus autoridades, lo que posteriormente se conoce como SNI. Esta reforma permite la concreción de los enunciados previos en la Constitución federal respecto al reconocimiento de las costumbres de los pueblos indígenas. Curiel y Hernández-Díaz afirman que el SNI que ha sido reconocido legalmente en el estado de Oaxaca,

[...] refiere a los sistemas electivos peculiares y diferentes que se han adoptado y adaptado en el tiempo como sistemas particulares. Fueron las normas consuetudinarias vigentes en las comunidades indígenas, las normas orales, observadas para la renovación de las principales autoridades municipales, las que se reconocieron y promulgaron por el constituyente estatal (2015, p. 28).

Sin embargo, esta forma de gobierno es considerada indígena "... en la medida en que es reclamada como propia por los grupos u organizaciones indígenas, pero no

porque su origen se remonte a tiempos prehispánicos” (Curiel y Hernández-Díaz, 2015, p. 31). Se reconoce la personalidad jurídica de derecho público de los pueblos y comunidades indígenas y el derecho al goce de derechos sociales. Más tarde se emitirá una la ley reglamentaria para regular el respeto y el ejercicio de estos derechos.

Otra de las normas jurídicas reconocidas es la preservación del tequio, una práctica solidaria que se expresa de acuerdo con los usos y costumbres de cada pueblo. El tequio es el trabajo que se realiza en beneficio de la comunidad, como obras de beneficio común, dictado por la asamblea y las autoridades. El tequio puede ser considerado por la ley como pago de contribuciones municipales, lo que está regulado por las leyes de cada municipio. Esta práctica es un ejemplo del concepto de ciudadanía en las comunidades que se rigen por el SNI, en las que ser sujeto de derechos comunitarios implica un proceso de participación, negociación y despliegue de capacidades (Curiel y Hernández Díaz, 2015), las cuales pueden variar para hombres y para mujeres.

Este proceso de reconocimiento de los usos y costumbres desató un gran debate en torno a la autonomía de los pueblos indígenas. Por un lado, hubo quienes abogaron por el legítimo derecho de las comunidades y pueblos indígenas por el reconocimiento legal de las formas de organización comunitaria, a las cuales consideran superiores a las de los partidos políticos. Otros más se opusieron argumentando el riesgo de una mayor segregación de los pueblos indígenas, en una especie de *institucionalización de la discriminación* (Recondo, 2007). Entre estos últimos, Roger Bartra advirtió sobre estos sistemas tradicionales cargados de autoritarismo, corporativismo y esquemas discriminatorios, que han sido permeados por la burocracia política postrevolucionaria como forma de control por parte del Estado. Bartra hace un llamado a reformar las costumbres que logre el equilibrio entre las libertades individuales y la democracia política (Recondo, 2007). Por su parte Recondo hace un balance positivo y reconoce que “...el reconocimiento de los usos y costumbres ha sido un vector indirecto de democratización *desde abajo*, en una sociedad que siempre ha percibido las reformas político-electorales como imposiciones” (2007, p.16).

Sin embargo, Recondo (2007) también menciona que en el período que estudió (1995 al 2004) los procesos electorales han sido sumamente heterogéneos y ambivalentes, ya que hay comunidades que han hecho un uso estratégico de la duplicidad del sistema electoral al imponer prácticas autoritarias, y en algunos casos los partidos políticos han

logrado mantener su influencia; otras más han avanzado en la construcción de esquemas democráticos. Señala además algunos aspectos críticos que contradicen la legalidad republicana de carácter general y universal plasmada en la Constitución federal y que, con el reconocimiento de casos particulares en las comunidades, se contradicen los preceptos aplicados en las elecciones del resto del país. Detrás del municipio indígena existen prácticas comunitarias contrarias a la separación del Estado de los asuntos religiosos; la igualdad de los individuos ante la ley; el trabajo no remunerado obligatorio (tequio); y el sufragio universal, individual y secreto. Esas componendas legales han dado lugar a luchas de poder, conflictos al interior de los propios municipios y creado tensiones entre las comunidades, municipios y los gobiernos estatal y federal, al tiempo en que muchas de estas prácticas son toleradas por las instancias gubernamentales.

Curiel y Hernández-Díaz resumen los argumentos de quienes se oponen al SNI, [los cuales coinciden con el tipo de impugnaciones en casos de elecciones municipales que se presentan ante el Instituto Electoral] (2015, p. 32):

- a) los derechos colectivos pueden violar el derecho fundamental de la libertad individual;
- b) la población de las cabeceras se niega a que la población de las agencias municipales participe en las elecciones de autoridades municipales;
- c) la intolerancia a la diversidad religiosa;
- d) la exclusión de los migrantes, avocindados y mujeres en la organización política comunitaria, obstaculizando su participación en elecciones y su acceso a cargos municipales.

Es en este contexto en el que se inscribe la participación política de las mujeres en comunidades que se rigen por el SNI, y que, con el argumento de la costumbre, mantienen las condiciones que reproducen la desigualdad frente a sus contrapartes masculinas. Dalton (2014) afirma que el cambio en las leyes no se traduce en un cambio de mentalidad y de cultura de manera inmediata, y que “las leyes son importantes para alcanzar la igualdad de género, más el trabajo por realizar en los sistemas de usos y costumbres es modernizar la cultura para que se produzca en sintonía entre creencia, ley y valores” (2014, p. 321). Como bien afirma Cipriano Flores

la conservación de los usos y costumbres no pueden ir en contra de los derechos fundamentales del ser humano y para ellos se deben encontrar fórmulas que, al mismo tiempo que promueven la preservación de los usos y costumbres comunitarios, garanticen los derechos fundamentales (cit. Dalton, 2005, p. 51).

Una de las vías para subsanar estas contradicciones es la vía legal. La Ley de Instituciones y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (Decreto No. 1290, 2015) es una de las reformas constitucionales más recientes que afectan al SNI con el fin de garantizar la participación de las mujeres en la conformación de los cabildos a través del principio de paridad. La Ley de Paridad firmada en 2014 a nivel federal, que obliga a los partidos políticos a incluir un cincuenta por ciento de candidaturas de mujeres, tanto en el Congreso Federal y el Senado como en los Congresos Estatales, se traduce en una legislación electoral para el estado de Oaxaca homologada con la ley nacional, y firmada el 30 de junio del 2015. Posteriormente se realizaron reformas a la fracción séptima del apartado A del artículo segundo; la fracción primera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 6 de junio 2018, en el que se establece la obligatoriedad de garantizar el cumplimiento a la Paridad de Género en todos los cargos (Fernando Miranda, 2019).

Esta reforma ha sido motivo de debates, por un lado, se trata de una iniciativa que surge desde la lógica de los partidos políticos por lo que es vista como una injerencia en la autonomía de las comunidades, y por otro, surge el dilema respecto al tipo de cargos a los que realmente acceden las mujeres. Robles (2016) menciona que en algunas comunidades la ley de paridad se ha limitado a la institución de regidurías de género para cumplir con un requisito, pero sin darles una función clara; incluso en los casos en los que la reforma es ignorada, la autoridad electoral se ha limitado a emitir una advertencia y exigir su cumplimiento en las próximas elecciones. El riesgo al que se enfrentan las comunidades que incumplan es la invalidación de las elecciones y la asignación de un administrador municipal impuesto por el Instituto Estatal Electoral, por lo que en general se esperaba reaccionaran frente a esta amenaza.

Sin embargo, durante las elecciones por SIN realizadas en 417 municipios durante 2018 en el estado de Oaxaca, 25 mujeres fueron electas presidentas municipales (Miranda. 2019), lo que representa un 4 por ciento de participación, datos que demuestran que la brecha entre hombres y mujeres en la participación de la vida pública municipal sigue siendo muy profunda. Muestra, además, que el marco legal no es suficiente para garantizar la libre participación de las mujeres en los procesos electorales. Ejemplo de lo anterior lo ofrecen las elecciones del periodo 1 de enero al 31 de diciembre del 2018, en comunidades que se rigen por SNI, de las cuales solo 3 comunidades cumplieron con el

principio de paridad de género: San Bartolomé Zoogocho, Tamazulápam del Espíritu Santo, San Pedro y San Pablo Ayutla, Mixe, en las que tuvieron una representación del 50 por ciento o más, respetando dicho principio (Miranda, 2019).

El debate en torno a la paridad en las elecciones de comunidades que se rigen por el SNI ha confrontado visiones de quienes exigen el cumplimiento a la no discriminación de las mujeres, algunas de estas posiciones asumidas por mujeres feministas o activistas por los derechos humanos mestizas o blancas. Otros enfoques surgen en el seno de las comunidades y es abanderado por mujeres indígenas, quienes pugnan por que esta participación sea definida por las propias comunidades con la participación de las mujeres con el argumento de que el cargo o servicio comunitario es muy diferente al de la participación en los partidos políticos y que es necesario no violentar la autonomía de los pueblos o forzar estos procesos (Robles, 2016). Queda en evidencia, entonces, que el desafío es poder aplicar medidas efectivas para atender los vacíos en el SNI en relación con la participación plena de las mujeres, sin incentivar la injerencia gubernamental.

CAPITULO III: Participación política de las mujeres en comunidades que se rigen por el SNI, evidencias sobre factores claves.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, son múltiples los factores que constituyen el entramado de condiciones de exclusión que viven las mujeres para lograr una participación plena en la vida política de las comunidades indígenas que se rigen por el SNI. Este conjunto de elementos tiene un carácter sistémico que se devela a nivel formal e institucional, como las normas de regulación de las elecciones a los cargos de representación y servicio, así como a nivel individual y colectivo a través de normas sociales y de género¹⁰ que establecen patrones de comportamiento.

Con el propósito de identificar evidencias que, desde un análisis de género, develen mecanismos de discriminación que limitan la participación de las mujeres en los sistemas de cargos de comunidades indígenas, he recurrido a dos fuentes temáticas. La primera refiere a los requisitos para que hombres y mujeres ocupen un cargo en el SNI. Para ello, se analiza el Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018 en el cual se establece el método de elección y las principales características de estos sistemas. Entre los puntos que se describen en el catálogo se encuentran los requisitos para ocupar un puesto como concejal, o miembro del ayuntamiento, así como para otras áreas del sistema de cargos, los cuales no siempre son los mismos para hombres y para mujeres. De 401 municipios que describen sus formas de elección en dicho catálogo, se analizó una muestra del 63 por ciento, es decir, 253 municipios, para examinar los requisitos que cada uno establece para ocupar un puesto en el ayuntamiento.

La segunda fuente refiere al marco legal de comunidades indígenas relacionado a la propiedad y gestión del territorio. En particular se analiza el estatus de las personas habitantes de las comunidades indígenas en relación con la tierra, lo cual determina derechos y obligaciones, entre estos, la posibilidad de acceder al sistema de cargos.

¹⁰ De acuerdo con Ben Cislighi y Lori Heise (2019), las normas sociales difieren de las normas de género. Las normas sociales son parte de la forma de pensar de las personas, se trata de experiencias de las personas a partir de las acciones de otras personas, las cuales cuentan con la aprobación o desaprobación del colectivo; se trata de normas que no necesariamente benefician a un grupo en particular. Y las normas de género penetran el funcionamiento de las instituciones y se producen y reproducen a través del actuar de las personas. A diferencia de las normas sociales, las normas de género implican conflicto, ya que son reforzadas por relaciones de poder asimétricas entre mujeres y hombres.

Ambos temas se ilustran con el caso de la comunidad de San Andrés Huayapam, y la entrevista a una de sus protagonistas, a quien he llamado Teresa. Teresa es una mujer con una trayectoria de lucha por generar empleo digno para las mujeres de su comunidad, lo que la ha llevado a conquistar espacios de participación política y de servicio. El testimonio de Teresa permite contrastar lo que indica la normativa sobre el sistema de cargos, el marco legal agrario y la percepción que se tiene de esta en su aplicación concreta, en el espacio donde se expresan normas sociales y de género.

Al revisar el Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018 ha sido posible evidenciar mecanismos discriminatorios para acceder a los sistemas de cargos. Por un lado, los requisitos se establecen desde una lógica binaria, instaurando requisitos solo para hombres y mujeres sin dejar espacio para otro tipo de identidad de género. Por otro lado, limitan la participación de las mujeres y les asigna un papel reducido y delimitado. Como se ha mencionado a lo largo del documento, el papel asignado a las mujeres varía de acuerdo con cada cultura, cada comunidad, lo que se ve expresado en los requisitos que cada una establece para que hombres y mujeres puedan acceder al sistema de cargos. Dichos requisitos, en tanto construcción cultural, determina conductas y pautas específicas por parte de los habitantes de las comunidades, diferenciando los mandatos y expectativas que se establecen para hombres y mujeres. Como refieren Rodríguez-Shadow y Campos Rodríguez (2011), se trata de una serie de normas, prescripciones y proscripciones que regulan el papel de los sujetos y que dan cuerpo a las costumbres.

El resultado de dicho análisis permite afirmar que los requisitos diferenciados para hombres y mujeres fortalecen el papel hegemónico que juegan los varones en las comunidades, limitando las expectativas de las propias mujeres respecto al papel y espacios que deben ocupar y excluyendo de manera tajante a otros grupos sociales como los LGBTT. Esto es así, dado que las diferencias en los criterios de elegibilidad no responden a una lógica de acción positiva que permita reducir la brecha respecto a la situación en la que se encuentran los grupos menos favorecidos, entre estos las mujeres, por el contrario, ahonda las diferencias al fortalecer situaciones de privilegio para los hombres, reforzando la idea de que los puestos de mayor jerarquía están reservados mayoritariamente para los varones.

El catálogo referido tuteló las elecciones ordinarias de los 417 municipios oaxaqueños en el año 2019. Este describe el método de elección, las principales etapas del procedimiento por municipio, sus normas, métodos específicos por los cuales la ciudadanía emite su voto y la conflictividad que han enfrentado en sus últimas elecciones, incluye además datos relativos al escalafón de cargos y los requisitos de elegibilidad.

Los criterios de elegibilidad referidos con mayor frecuencia son, en primer lugar, contar con la mayoría de edad en el 66 por ciento de los casos para los hombres y 62 por ciento de los casos para mujeres; y ser originario del municipio con el 56 y 48 por ciento respectivamente. Es a partir del tercer requisito referido en orden de repetición que la brecha entre hombres y mujeres empieza a ser evidente. En el tercer lugar se menciona haber cumplido con los cargos del escalafón con 51 por ciento de los casos para hombres y 23 por ciento para mujeres; y en cuarto lugar tener valores cívicos y morales con 52 por ciento de los casos para hombres y 38 por ciento para mujeres.

En este tercer requisito que refiere ocupar cargos de acuerdo con el escalafón, hay una brecha porcentual importante, dado que se duplica para los hombres. Lo anterior confirma que se espera que sean mayoritariamente los hombres quienes transiten por el sistema de cargos escalafonario, a diferencia de las mujeres.

Por otro lado, los valores cívicos y morales especificados para hombres y mujeres además de tener una brecha de 14 puntos porcentuales, éstos varían para hombres y para mujeres. De un hombre se espera que sea honorable, respetuoso, responsable, participativo, tolerante, libre; y de las mujeres se espera que tengan un modo honesto de vivir y ser serviciales. Existen solo dos requisitos en los cuales las mujeres tienen un mayor porcentaje que los hombres, el haber cumplido con cargos y comisiones menores y comités (policía, tesorera, secretaria, salud, escuela), con un ocho y tres por ciento respectivamente; y tener voluntad para desempeñar puestos de servicio de manera gratuita con cinco y dos por ciento respectivamente.

Otros requisitos, con menor diferencia entre hombres y mujeres son: ser originario del municipio o comunidad, con 56 y 48 por ciento respectivamente; residir en la comunidad con 35 por ciento para hombres y 33 por ciento para mujeres; no tener antecedentes penales con 27 por ciento para los hombres y 15 por ciento para las mujeres; estar inscritos en el padrón de votantes y contar con la credencial que lo acredita, 16 por

ciento para hombres y 11 por ciento para mujeres; estar al día con obligaciones comunitarias tales como el pago de cooperaciones y servicios como el tequio, asistencia a asambleas, entre otros, 13 por ciento para los hombres y nueve por ciento para las mujeres. En todos estos casos la brecha porcentual confirma que existen mayores requisitos para los varones en comparación con los establecidos para las mujeres.

Otros requisitos referidos con menor periodicidad y con escasa diferencia entre hombres y mujeres establecen la edad de las personas para ocupar los cargos; el estado civil; conocer los usos y costumbres; gozar de buena salud; saber leer y escribir; no haber hecho campaña para ocupar el cargo de concejal; tener a cargo una familia; tener empleo en la comunidad; hablar la lengua local; entre otros.

Es de notar que en tres casos: San Mateo Cajonos, en la Sierra Norte y Santiago Texcalcingo, en la Cañada, Coicoyán de las Flores, Mixteca, no existe requisito alguno para que las mujeres ocupen un puesto, solo se refiere a los requisitos de los varones. Estos casos pueden ser considerados como una oportunidad que favorece una mayor participación de las mujeres al no imponer una exigencia para participar en las elecciones, sin embargo, se trata de comunidades en las que existe una escasa participación de mujeres en cargos relevantes. Se puede interpretar, entonces, que no hay requisitos dado que no se espera que existan candidatas mujeres ni se estimula su participación.

Lo anterior se demuestra a partir de revisar los acuerdos y dictámenes emitidos por el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO). En la elección ordinaria de concejales del Ayuntamiento municipal de San Mateo Cajonos, Oaxaca, realizada mediante Asamblea Comunitaria el 13 de octubre de 2019 se cuenta con solo una mujer en la regiduría de obras, y los cargos de presidente municipal, síndico municipal y regidor de hacienda son ocupados por varones.

Así mismo, en la elección ordinaria de concejales del Ayuntamiento municipal de Santiago Texcalcingo, para el período 2020-2022, culminada mediante Asamblea Comunitaria de fecha 8 de octubre de 2018 y 7 de octubre de 2019, solo un cargo es ocupado por una mujer y una mujer suplente en la regiduría de ecología, el resto de los cargos que incluye presidente municipal, síndico municipal, regidor de hacienda, regidor de educación y regidor de salud, son ocupados por varones.

En un tercer caso, la elección ordinaria de concejales del Ayuntamiento municipal de Coicoyán de las Flores, Oaxaca, realizada mediante Asamblea General Comunitaria de fecha 22 de diciembre de 2019 para el periodo comprendido 2020-2022, se repite el hecho de tener solo una mujer y su suplente en la regiduría de salud; el resto de cargos son ocupados por varones, los que incluyen presidente municipal, síndico municipal, regidor de hacienda, regidor de obras, regidor de educación, regidor de servicios y regidor de asuntos indígenas.

En otros casos los requisitos para las mujeres son mínimos, se menciona que las mujeres no necesitan haber cumplido con el escalafón de cargos en San Juan del Río en Valles Centrales, y en San Miguel Achiutla, Zapotitlán Palmas solo se requiere ser mayor de edad; en Capulálpam de Méndez, Santa Lucía Ocotlán, en Valles Centrales solo se requiere tener disponibilidad y aceptación, y en Asunción Tlacolulita en Sierra Sur y San Miguel Tlapacán, en Valles Centrales ser originaria de la comunidad. Otros dos casos refieren a requisitos para las mujeres que son sumamente vagos, como tener la capacidad (Santiago Zacatepec, en Sierra Norte) y cumplir con sus obligaciones (San Pedro Mártir Quiechapa Sierra Sur).

En relación con el marco legal de comunidades indígenas para analizar el estatus de las personas habitantes de las comunidades en relación con la tierra, lo cual incide en las oportunidades para acceder al sistema de cargos, se revisaron diversos documentos normativos y estadísticos y se entrevistó a Fabrice Edouard, oficial de agricultura y tenencia de tierra del Centro de Inversiones de la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).

Edouard (entrevista personal 2021) menciona que de los tres tipos de propiedad que existen en México, pública, social y privada, la propiedad social es de jurisdicción federal y se compone por la propiedad ejidal y la propiedad comunal, lo cual incluye la propiedad tanto para el asentamiento humano como para actividades productivas y las comunidades indígenas, lo que se sustenta en la Constitución Política de México en el artículo 27, fracción VII y reglamentada por la Ley Agraria. La Ley Agraria, en la cual se establecen tres tipos de estatus de las personas en relación con la tierra, determina derechos a nivel de los ejidos y comunidades. El primer estatus refiere a ser ejidatario o comunero titular, se trata de personas originarias que tienen asignada una porción de tierra, lo que está vinculado a la emisión de un certificado parcelario, sea para la parcela

productiva, para la casa y el traspatio o jardín y para el área de uso común. Además de este certificado, la persona debe ser reconocida por la Asamblea, la cual es la última instancia que otorga el estatus de ejidatario o comunero.

Un segundo estatus es el de posesionario, se trata de personas que tienen un documento legal o certificado de posesión, por ejemplo, cuando una persona compra una parcela. En este caso, la Asamblea puede desconocer su estatus como titular a pesar de haber una transacción de tierra. En esta situación se encuentran comúnmente las y los jóvenes. Una de las razones para desconocer el estatus de titular es evitar que se incremente el número de ejidatarios o comuneros, dado que deberán compartir ciertos beneficios como las áreas de uso común, áreas forestales o pago por servicios ambientales. Un tercer estatus es el de avecindado, se trata de mujeres y jóvenes familiares de los titulares pero que no tienen derecho a parcela.

Los actos sobre bienes inmuebles sujetos al régimen Ejidal o Comunal de la propiedad social en México se inscriben en el Registro Agrario Nacional (RAN) a cargo de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Artículo 41, Ley Orgánica de la Administración Pública Federal). El cual de conformidad con las actas de la asamblea de las unidades parcelarias envía los títulos de propiedad para su inscripción a los Catastros Municipales o Estatales y posteriormente a los Registros Públicos de la Propiedad locales, teniendo en cuenta la legislación estatal que corresponda (Artículos 81, 83 y 84 del Reglamento Interior del Registro Agrario Nacional).

Edouard (entrevista personal 2021) afirma que, si bien el marco legal es favorable a la equidad de género, dado que la Constitución reconoce la tenencia consuetudinaria de tierra (artículos 2 y 27), y establece la prohibición de la discriminación por motivos de género; y la Ley Agraria contiene disposiciones normativas que contemplan la igualdad de derechos para recibir tierra en herencia tanto para los descendientes del ausente y el cónyuge sobreviviente, sin distinción de sexo, incluyendo a concubinos/as, los usos y costumbres afirmados en las asambleas comunitarias en numerosos casos contradicen lo estipulado por la Ley. Asimismo, se aprovechan vacíos legales, como en la Ley Agraria, en la cual su reglamento y el reglamento del RAN, no exigen la titulación conjunta de tierra ni para parejas casadas ni concubinos, limitando la propiedad a una persona, por lo general el varón considerado jefe de familia.

Por otro lado, como se ha referido previamente, tanto la Ley de Paridad de la legislación electoral para el estado de Oaxaca del 2015 que obliga a incluir un 50 por ciento de candidaturas de mujeres en la conformación de las planillas para los cargos de elección a nivel de los municipios, incluidos aquellos que se rigen por el SIN, así como la Ley Agraria, contemplan medidas de inclusión para ocupar cargos de elección en la comunidad y en espacios de decisión como el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia. Esta última establece, en su Artículo 37, que los miembros de estos órganos, así como sus suplentes, serán electos(as) en asamblea y que las candidaturas a estos puestos deberán integrarse por no más del sesenta por ciento de candidatos de un mismo género, pudiendo aspirar a cualquiera de los puestos indistintamente.

Sin embargo, los datos que hemos examinado dejan mucho que desear. Según el RAN, a nivel nacional en 2018, tres de cada 10 personas ejidatarias o comuneras son mujeres lo que se traduce en que 25.9 por ciento de las personas que poseen un certificado parcelario que las acredita como ejidatarias o comuneras son mujeres, y en Oaxaca es aún menos, alrededor del 23 por ciento (Inmujeres, 2020). En 2015, en San Andrés Huayapam existían 30 comuneras de un total de 377 comuneros registrados en el RAN, es decir poco menos del ocho por ciento eran mujeres.¹¹ La evidencia muestra que las oportunidades para las mujeres para ocupar un cargo en los órganos agrarios son sumamente menores en comparación con sus contrapartes varones.

Sumado a ello, siendo la asamblea quien otorga el reconocimiento del estatus que las personas ocupan en la comunidad, sea en calidad de comuneros, posesionario o avecindado, y en las comunidades que se rigen por el SNI, dictado por la costumbre, las mujeres tienen menos oportunidades que los varones para ser consideradas comuneras y contar con el debido registro en el RAN. Tener un título de ejidataria o comunera provee la oportunidad de ocupar un puesto en el sistema de cargos, incluidos los órganos que rigen las decisiones de organización que se toman sobre la tierra. Sin embargo, de los 14.6 mil ejidos y comunidades a nivel nacional con órganos de representantes sólo el 7.4 por ciento fue presidido por una mujer en 2019, lo que se reduce en el caso de Oaxaca al 5.3 por ciento (Inmujeres, 2020).

¹¹ Según el folio de ejidos y comunidades 20091002213081943\$ - Folio de tierras matriz 20TC00000039 del RAN.

Todos los certificados parcelarios dados por la asamblea, o acuerdos que modifican el registro interno de la comunidad deben ser registrados en el RAN, el cual mantiene un registro de los pobladores y su estatus. Además de los derechos parcelarios otorgados, se deben registrar estatutos comunales y otros acuerdos de asamblea relevantes. Sin embargo, refiere Edouard (entrevista personal 2021), en los hechos el RAN no siempre actualiza los datos de nuevos titulares y esto genera conflictos, por ejemplo, al momento de ejercer ciertos derechos, como el ocupar cargos en las comunidades, estas personas a pesar de haber sido electas pueden ser desconocidas.

Un ejemplo de ello es el referido por Teresa (entrevista personal, agosto 2021) de la comunidad de San Andrés Huayapam, en Valles Centrales. Teresa es comunera de San Andrés Huayapam, Oaxaca, nacida en la comunidad en 1955 y quien se ha destacado por su activa participación en actividades sociales, económicas y de servicio comunitario. Fue promotora de la Unidad Agrícola e Industrial de la Mujer (UAIM), durante diez años fue miembro y líder de la Unidad. En 2006, la UAIM se transformó en una sociedad cooperativa formada por 12 mujeres, quienes se dedicaron a la elaboración de prendas de vestir, como uniformes y más. Posteriormente, la cooperativa se desintegró, sin embargo, Teresa continuó con el proyecto y creó una pequeña empresa que genera empleo para mujeres de la comunidad. En calidad de comunera, Teresa ha ocupado diversos cargos hasta el día de hoy que es suplente del alcalde durante el año 2021.

Teresa insiste en que su comunidad es mayoritariamente indígena y de régimen comunal, por lo que todas y todos deberían ser considerados comuneros. Sin embargo, para que a todas y todos se les reconozcan sus derechos deben estar en el RAN, ya sea que tengan derechos como titulares o por sucesión (derechos cedidos por el titular, comúnmente el padre). En palabras de la entrevistada:

Por lo general, los hombres obtienen su registro directamente, para las mujeres es más difícil ya que es común que sea solo por sucesión, pero este cambio no siempre se registra. El no estar registrado en el RAN es un problema para las mujeres, ya que en una ocasión se otorgó cargo a varias mujeres, pero se les negó por no estar registradas en el RAN (Teresa, entrevista personal 2021).

Una de las diferencias entre los ejidos y las comunidades es que estas últimas no están obligadas a otorgar certificados de posesión, en algunos casos se sigue una normatividad dictada por la asamblea y con registros informales. Edouard (entrevista personal 2021) cita como ejemplo la posibilidad de que al llegar a la mayoría de edad las

personas adquieran el estatus de comunero ya sea que tenga o no tierra, y esto se puede aplicar tanto para hombres como para mujeres.

Este es el tipo de acuerdos que deben registrarse en el RAN, se trata de un instrumento valioso a través del cual el Estado reconoce la administración de la propiedad colectiva. Sin embargo, recae en la asamblea comunitaria la forma en que otorga derechos a sus pobladores, incluidas las mujeres, cómo pueden acceder a un estatus de comuneras o vecindadas, estas normas pueden ser tan flexibles como la asamblea determine, por lo que hay todo tipo de acuerdos. Por ejemplo, en un ejido las parcelas no pueden subdividirse, pero las comunidades pueden establecer la forma en que el padre o titular puede repartir su parcela entre sus hijos e hijas. Lo referido por Edouard (entrevista personal 2021) sostiene la importancia de avanzar hacia la equidad y evolucionar hacia costumbres más incluyentes. Así mismo, muestra la importancia de que las mujeres titulares participen en las asambleas con voz y voto, y puedan abogar por reglamentos más equitativos, como reconocer el estatus de comunero a las mujeres aun y cuando no tengan parcelas, o favorecer el reparto de tierra vía sucesión tanto a hombres como a mujeres.

En el caso de la comunidad de San Andrés Huayapam,¹² de acuerdo con Teresa, las mujeres en la comunidad juegan un papel fundamental, “[las mujeres] son el motor económico del pueblo, son el sostén de la casa; ellas tienen peso ya que son muy trabajadoras y responsables; pero no siempre ha sido fácil, se han tenido que abrir paso poco a poco” (entrevista personal, 2021).

A partir del año 2010 hay más mujeres ocupando cargos en diversos comités de la comunidad, como el de salud, el de agua potable, el de alumbrado público, la sociedad de padres de familia, y el del templo católico. Sin embargo, son pocas las mujeres que han logrado puestos de mayor escalafón, como las regidurías del municipio, la alcaldía municipal o en el comisariado de bienes comunales.

Según Teresa (entrevista personal, 2021), este cambio reciente ha sido posible gracias a que poco a poco las mujeres han ido ocupando cargos menores y se han dado a

¹² San Andrés Huayapam es una comunidad Zapoteca que se encuentra a escasos 5 km de la ciudad capital, Oaxaca de Juárez, en la región Valles Centrales, estado de Oaxaca; y pertenece al distrito del Centro (municipio 094 en el listado estatal). En 2020, la población en San Andrés Huayápam fue de 6,279 habitantes (47.8% hombres y 52.2% mujeres) (Secretaría de Economía, 2021). De acuerdo con la Secretaría de Desarrollo Social en su informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2017, el municipio ocupa el lugar número 8 de 570 municipios en la escala de rezago social, pasando del lugar 10 al lugar 8 del año 2010 al 2015.

conocer, han hecho bien su trabajo y han demostrado que son capaces, esto les ha permitido ir “subiendo” en la jerarquía de los puestos. Anteriormente las mujeres poco participaban en las asambleas. Actualmente, las mujeres participan en las asambleas y en diversos cargos: hay una mujer en el comité de agua potable, otra en el comité de alumbrado público, y también hay cinco mujeres y siete hombres en el comisariado de bienes comunales, sin embargo, solo una mujer tiene el cargo de secretario propietario, el resto son suplentes. Y lo que es más importante, hay dos regidoras en el municipio, en la regiduría de gobernación, que se encarga de la seguridad del pueblo, y en la regiduría de hacienda durante el período 2019-2021. Teresa ocupa el cargo de suplente del alcalde durante 2021.

Otros cargos sociales y religiosos, como las mayordomías, son ocupados tanto por hombres como por mujeres, y se comparten las responsabilidades. Estos cargos pueden ser asignados por el pueblo o hay quienes se ofrecen de manera voluntaria.

A pesar de la Ley de Instituciones y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (Decreto No. 1290, 2015) que garantiza la participación de las mujeres en la conformación de los cabildos a través del principio de paridad, en San Andrés Huayapam no existe un reglamento específico para garantizar la participación de las mujeres, y tampoco existe la regiduría de género.

Aun y cuando las mujeres ocupan cargos comunitarios cada vez con mayor frecuencia, y que van ascendiendo en la jerarquía de estos, se enfrentan a diversos obstáculos. Teresa (entrevista personal, 2021) opina que el principal temor de los hombres es que las mujeres los superen, y desconfían de sus capacidades para manejar el cargo.

Yo recuerdo cuando en 1998 era parte del comité de alumbrado público y manejaba la tesorería y los hombres me bloqueaban siempre, me criticaban todo. No les gustaba que yo no me prestara a costumbres como ir a tomar alcohol los domingos en lugar de prestar el servicio como se debe, así que cambié costumbres de hombres, lo que no les gustaba. Las mujeres cuestionan, cambian hábitos para mejorar, por lo que son criticadas (Teresa, entrevista personal, 2021).

Otras limitaciones que enfrentan las mujeres, según Teresa son la lucha que deben enfrentar con sus maridos, aquellas que son casadas, ya que no les permiten que anden fuera de sus casas, menos tarde noche; les molesta que deban trabajar con grupos de hombres y que descuiden sus responsabilidades en el hogar y la familia, “...que rompan con la vida ordenada en sus hogares como era antes, ya que ocupar un cargo trae mucho trabajo” (Teresa, entrevista personal, 2021). Pese a esto, las mujeres salen a

trabajar y aportan a la economía de las familias, lo cual ha permitido que los hombres les “reconozcan” ciertos derechos.

A pesar de tener más mujeres en los cargos, aun, como dice Teresa, “se cree que las mujeres deben obedecer, resignarse, y no logran liberarse del yugo del marido, pero poco a poco se han impuesto” (entrevista personal, 2021). En este sentido, Teresa comparte una anécdota:

Hace cuatro años yo le pregunté a un regidor si las mujeres también debían hacer guardias, y me respondió que sí, que si queríamos parejo pues debía ser todo igual para hombres y mujeres, pero lo decía con cierto resentimiento (entrevista personal, 2021).

Un cambio muy reciente, que tuvo lugar durante 2020, y muy importante ha sido que las mujeres jóvenes han comenzado a ocupar cargos de menor jerarquía que tradicionalmente ocupaban solo varones jóvenes, como topil, correo, policía, lo que les permite ascender a algunas secretarías y comités y pueden aspirar a cargos de mayor prestigio.

Para ocupar un cargo se espera que la persona sea responsable, con una trayectoria limpia y que tenga buena reputación, sobre todo las mujeres. Teresa (entrevista personal, 2021) opina que es necesario que las personas, sin importar si son mujeres u hombres, sigan el escalafón de cargos, y no hacer distinción de la situación económica de las personas, aunque cada vez cuenta más su preparación académica. En la mayoría de los cargos se trata de un servicio o “tequio” que se ofrece a la comunidad sin remuneración alguna; salvo en cargos administrativos y la presidencia municipal en los que sí reciben un salario. Por ello, la mayoría de los cargos que ocupan las mujeres son cargos de servicio no remunerado.

Lo anterior muestra la fuerza de la división sexual del trabajo que determina quienes ocupan los espacios de representación y servicio y de qué recursos se dispone, por lo que se trata no solo de una cuestión monetaria, sino de carácter político. Esta división de labores y espacios está determinada por el valor asignado al trabajo de las mujeres, tradicionalmente confinadas en el espacio privado por parte de la sociedad capitalista y patriarcal, que les delega las labores domésticas no remuneradas (Federici, 2013).

En la comunidad de San Andrés Huayapam, los cargos tradicionalmente ocupados por mujeres pueden ser ocupados también por varones, más no a la inversa, es

decir, los hombres mantienen los cargos más altos y de mayor prestigio, como el presidente municipal, alcalde municipal, o presidente del comisariado de bienes comunales. Por ello, las mujeres tienen mayor oportunidad de ocupar un cargo en los comités, cuando se trata de aquellos de menor jerarquía, aquellos por los que los hombres no se disputan.

Teresa se dice respetuosa de los usos y costumbres de su pueblo, y considera que todas las personas deben iniciar desde abajo y seguir el escalafón. El reto, menciona, es que las mujeres deben seguir luchando para tener un espacio en la vida de la comunidad y esto les ha costado, a diferencia de los hombres quienes siempre han tenido esa libertad, para ellos es algo normal y no tienen que luchar para servir al pueblo como lo hacen las mujeres.

Lo anterior manifiesta las tensiones que se viven en las comunidades, por un lado, las mujeres se muestran respetuosas de los usos y costumbres, y por otro, reconocen que, en su aplicación, las mujeres son discriminadas. Estas tensiones colocan a las mujeres en una posición ambivalente si no quieren confrontar de manera abierta las costumbres patriarcales, y apelan a la lucha silenciosa y constante para conquistar espacios de poder.

Este es el caso de San Andrés Huayapam, en la que no hay una estrategia organizada por parte de las mujeres para avanzar hacia una mayor igualdad en la representación de los cargos; tampoco existen ternas (candidatos a ocupar puestos con titular y suplentes) únicamente compuestas por mujeres, son mixtas o solo de varones.

El avance económico de las mujeres les ha permitido ganarse el respeto de sus familias y de la comunidad. La única organización de mujeres en la comunidad es la de “Las Tejateras”, se trata de 100 mujeres que producen y comercializan una bebida llamada téjate, una preparación prehispánica a base de maíz, cacao, hueso de mamey y flor rosa cacao. Esta actividad constituye una fuente de empleo importante y genera una derrama económica para la comunidad a través de la feria del téjate, día en que locales y fuereños visitan el pueblo y gozan de la fiesta del téjate y sus variados productos (galletas, dulces, entre otros).

Sin embargo, esta organización está estrechamente regulada por el municipio, con escasa autonomía para crecer en esta actividad económica y acceder a servicios, como el crédito, la asesoría financiera, alcanzar nuevos mercados como el de exportación, entre otros. Según Teresa (entrevista personal, 2021) no todos tienen ese espíritu “ese algo

interior que nos mueve y que te hace despegar y llevar tu producto a otros lados”. Ese espíritu del que habla Teresa incluye la seguridad en sí mismas, la autonomía para tomar decisiones sobre el rumbo de la organización y poder concretar sus aspiraciones sin que sea criticado o mal visto. Estos esfuerzos permitirían avanzar de manera sostenida en una mayor inclusión y justicia social —y de género— para las mujeres.

CONCLUSIONES

Las circunstancias que enfrentan las mujeres de las comunidades que se rigen por el SNI en el estado de Oaxaca para ejercer su derecho a participar en la vida comunitaria revelan la existencia de condiciones que reproducen la desigualdad frente a sus contrapartes masculinas. Los diversos estudios y documentos analizados, así como las entrevistas realizadas permiten confirmar la idea de que el SNI en Oaxaca es un sistema jerárquico y de prestigio dominado por los varones bajo un sistema patriarcal, lo cual condiciona las formas en que las mujeres participan en la organización de la vida comunitaria.

El papel que ocupan las mujeres en el sistema de cargos se ubica en los puestos de menor jerarquía y en tareas que no siempre favorecen el ascenso en el escalafón, asociados a tareas domésticas y de cuidado, al margen de espacios de poder y de la toma de decisiones estratégicas que contiene el sistema de cargos.

Además del género, las oportunidades para ocupar los cargos son influenciadas por otras categorías sociales como la edad y el estatus agrario, entre otras, que dan lugar a un entramado de discriminaciones múltiples que dificulta a las mujeres participar de la vida política de la comunidad. Estas formas de discriminación se ven reforzadas por el puente entre el patriarcado colonial y el patriarcado ancestral, al plasmar en las normas formales e informales de los partidos políticos, del sistema agrario y el sistema consuetudinario (SIN), pautas de conducta, valores y estereotipos para hombres y para mujeres, que privilegian a los varones y sistemáticamente relegan a las mujeres a posiciones devaluadas. Esta organización de la vida pública comunitaria se cristaliza en el ejercicio del poder patriarcal, lo que influye en el reconocimiento de los derechos de las mujeres.

Si bien la legislación vigente ha dado un paso importante hacia la equidad a través de la Ley de paridad y de cláusulas de inclusión de las mujeres en diversos instrumentos legales (Ley Agraria), la revisión del Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018 permite afirmar que el SNI inhibe la participación política de las mujeres y el marco normativo legitima formas de gobierno antidemocráticas. Se ha podido constatar la prevalencia de mecanismos discriminatorios para acceder a los sistemas de cargos por parte de las mujeres y otros grupos sociales

como los LGBTT, estructurando normas bajo una lógica del poder masculino y un abordaje binario hombre-mujer.

Afirmo entonces que los usos y costumbres que organizan el SNI, en tanto construcción cultural, determinan los mandatos, prohibiciones y expectativas que se establecen para hombres y mujeres, regulando así el comportamiento y aspiraciones de las personas, reforzando y naturalizando las costumbres que atentan contra los derechos de las mujeres. Detrás de la idea de la costumbre, subsisten diversas formas de opresión patriarcal en las maneras de organización comunitaria que mantienen a las mujeres en una posición de subordinación, y ello es legitimado por SNI aun y cuando está en clara oposición con los derechos de las mujeres reconocidos en las leyes estatales y federales.

La investigación ha permitido también, confirmar que a pesar de las limitaciones que enfrentan las mujeres indígenas para la plena participación en la vida comunitaria, siempre han sido parte de los sistemas de cargos y han jugado un papel desde los espacios asignados y conquistados. Sin embargo, ha significado una lucha de baja intensidad, constante y difícil para las mujeres para conquistar estos espacios más allá de los cargos considerados tradicionalmente femeninos, como la preparación de alimentos y cuidado de la salud. En esta lucha, es importante reconocer que los espacios público-privado no necesariamente están del todo polarizados ni claramente diferenciados, dependiendo del contexto específico, es en el espacio privado en el que la mayoría de las mujeres discuten de política, expresan sus opiniones y negocian su participación en la esfera pública. Desde la perspectiva de los roles masculinos, la idea de servicio, como en el caso de “dar de comer”, se diluye como función única de las mujeres al momento de las celebraciones y eventos comunitarios.

No por ello estos espacios (público y privado) están libres de tensiones. Este involucramiento de las mujeres tiene un costo social en términos de la percepción que tienen los esposos y familiares, incluidas otras mujeres, de que se están trasgrediendo roles tradicionales, por lo que estas mujeres deben, de cualquier manera, ocuparse de las tareas propias de su género, como el trabajo doméstico y los cuidados, lo que incrementa su carga de trabajo y en algunos casos aumenta los índices de violencia. Esta lucha devela que es importante la libre determinación y no la imposición para que las mujeres ocupen un puesto de mayor poder, dado que hay una conciencia de que para las mujeres el camino es más difícil que para los hombres.

La idea de responsabilidades compartidas entre mujeres y hombres como parte de la historia de las comunidades y de los usos y costumbres actuales, lo que alude al principio de complementariedad, es útil en la lucha de las mujeres indígenas para cuestionar prácticas discriminatorias actuales y repensar la historia de sus pueblos desde una perspectiva de justicia social y equidad. En esta perspectiva, la participación de las mujeres en los espacios comunitarios debe ser acompañado de los recursos materiales y simbólicos que tradicionalmente han sostenido el prestigio de lo masculino.

No cabe duda de que la participación política de las mujeres en comunidades que se rigen por el SNI es un tema que debe continuar siendo explorado e investigado. Esta tesis significa un importante avance, ya que ha evidenciado que la participación política de las mujeres y la forma en que ellas la perciben y enuncian, obliga a emplear marcos conceptuales que rebasan el marco conceptual y de derechos ciudadanos clásicos [patriarcales y occidentalocéntricos], para dar paso a concepciones de participación y lucha desde las propias mujeres indígenas. Esta afirmación se sustenta en el comentario Teresa (entrevista personal, 2021), en el que menciona que no siempre se respetan los usos y costumbres para decir que no se respetan los derechos de las mujeres, y al mismo tiempo defiende los usos y costumbres tal y como se aplican.

Este caso evidencia el nudo conflictivo entre los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos de la comunidad que frenan el avance de las mujeres en su reclamo por la participación ciudadana. Por ello, el feminismo clásico no puede referirse a las mujeres indígenas como víctimas de un sistema patriarcal comunitario ignorando las formas en que las mujeres se insertan en la vida y la agenda política de sus pueblos, las mujeres indígenas deben tener un espacio para expresar su voz y colocarse en el centro del debate en calidad de protagonistas.

Es necesario profundizar en el análisis de la percepción que las propias mujeres tienen respecto a su participación. Es decir, entender si los espacios y responsabilidades asignados a las mujeres favorecen la construcción de un proyecto político a su favor y de qué manera, o si las mujeres participan bajo el lema de la costumbre, con algunos cambios obligados por las leyes estatales y federales, como la conformación de la regiduría o comités de la mujer, sin una participación crítica ni cuestionamiento al sistema patriarcal comunitario. Este último caso resulta conveniente para el *statu quo* masculino, dado que se asume como un acto de justicia aparente en favor de las mujeres, al tiempo en el que no se disputan los recursos sociales, simbólicos y materiales, es decir, no se ponen en

juego los espacios de poder, ni se cuestionan las relaciones de dominación de género, ni los recursos públicos disponibles.

Se ha evidenciado que no es suficiente contar con un marco legal estatal y federal a favor de la equidad si el marco del SNI y su aplicación no es coherente con estos. La generación de estrategias de resistencia y transformación frente a la tensión entre los valores comunitarios y los derechos de las mujeres es fundamental para el avance hacia esquemas de participación democráticos e interculturales. La introducción de cambios como la regiduría de la mujer, y el incremento del número de mujeres en cargos de mayor prestigio, muestran que el SNI es susceptible de evolucionar, se constata así que los papeles que juegan hombres y mujeres en la vida política local tienen un alto potencial de cambio; para lo cual es necesario identificar y abordar las causas estructurales de la discriminación de las mujeres que limitan su participación política.

Me sumo a la idea de Said, cuando afirma que: “[s]e trata de entender cómo una determinada organización cultural puede disponerse y ser parte activa del dispositivo colonial, y cómo, del mismo modo, puede contribuir, modificar y desmontar tal entramado de poder” (cit. por Cherri, 2014, p. 190). Un objetivo político de desconstrucción que la lucha de las mujeres indígenas puede impulsar al interior de las comunidades indígenas que mantienen esquemas coloniales patriarcales de organización política y social a su interior.

Finalmente, considero que es necesario profundizar en el tema de la participación de las mujeres en comunidades indígenas y abonar el análisis desde la diversidad, la diferencia y la desigualdad para trascender los enfoques esencialistas respecto a la mujer y los pueblos originarios en las ciencias sociales.

Referencias

- ACSUR-Las Segovias. (2010). ¿Por qué feminista siempre? Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Bareiro, L. (27 de agosto de 2018). Cierre. [Webconferencia]. En *Seminario PRIGEPP Democracia/s Ciudadanía y Estado en América Latina en el Siglo XXI*. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- . (2018). *Democracia/s Ciudadanía y Estado en América Latina en el Siglo XXI. Análisis de género de los caminos recorridos desde la década de los '80 y futuros posibles*. [Hipertexto]. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Batthyány, K. y Cabrera M. (2011) *Metodología de la investigación en Ciencias Sociales. Apuntes para un curso inicial*. Universidad de la República. Monevideo.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. Cambridge: Polity Press
- Bonfil Sánchez, P. (2015). Prologo. En Curiel, C.; Worthen, H.; Hernández-Díaz, J.; Aranda Bezaury, J.; Puga Aguirre-Sulem, E. (Eds.) *Repensando la participación política de las mujeres; discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario*. Plaza y Valdés Editores; Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Cabnal, L. (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminista Siempre*. ACSUR-Las Segovias. Recuperado de:

<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- Cherry, C.L. (2014). Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: notas para la arqueología de un cuerpo crítico. *El hilo de la fábula*. Revista anual del Centro de Estudios Comparados 13, 189-203.
- Cislaghi, Ben; Heise, Lori. (2019). Gender norms and social norms: differences, similarities and why they matter in prevention science. Article in *Sociology of Health & Illness* Vol. xx No. xx 2019, pp. 1–16
- Colás Bravo, P. (2007). La construcción de la identidad de género: enfoques teóricos para fundamentar la investigación e intervención educativa. Universidad de Sevilla. *Revista de investigación educativa*, 25(1), 151-166.
- Curiel, C.; Hernández-Díaz J. (2015) A manera de introducción: De mujeres, política y costumbres. En Curiel, C.; Worthen, H.; Hernández-Díaz, J.; Aranda Bezaury, J.; Puga Aguirre-Sulem, E. (Eds.) *Repensando la participación política de las mujeres; discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario*. Plaza y Valdés Editores; Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Dalton Palomo, M. (2015) Comunidad cultural y pueblos indios: la identidad individual y colectiva en los Estados poscoloniales. En Sierra González, A. (ed.) *Discursos políticos, Identidades y nuevos paradigmas de Gobernanza en América Latina*. Laerte Ediciones. Serie Lugoi. Barcelona.
- . (2014). ¿Es la democracia apta para las mujeres? El caso de las presidentas municipales de Oaxaca. En López Estrada, S.; Maier, E.; Tarrés Barraza, M.L.; Zaremberg Lis, G. (coords). *15 años de políticas de igualdad: los alcances, los dilemas y los retos*. Colegio de la Frontera Norte; Colegio de México; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. México.

---. (2014). Entre atentados, amenazas y secuestros, las mujeres políticas merecen el cielo.

En Dalton, M.; Aranda, J. *Aunque no parezca es violencia*. Oaxaca, México.

---. (2005). La participación política de las mujeres en los municipios llamados de usos y costumbres. En *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a Diez años del reconocimiento legal*. Servicio para una educación alternativa A.C. (EDUCA, A.C), Oaxaca, pp. 51-83.

De Alva Cortés Ixtlilxochitl, F. (1640). *La Historia de la nación chichimeca*. La Fundación El Libro Total de Sistemas y Computadores. Recuperado de https://www.llibrototal.com/total/ficha.jsp?t_item=4&id_item=2934

Decreto No. 1290. Ley de Instituciones y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca, 09 de julio, 2015. Recuperado de: https://igualdaddegenero.cndh.org.mx/Content/doc/Marco-Normativo/OAX/Ley_IPEE_Oax.pdf

Di Pietro, P. (2019). Género(s) y políticas interculturales en las Américas Latinas. [Hipertexto]. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>

Duverger, C. (2007). El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México. Santillana Editores Generales. México

Espinosa, J. (2007). ¿Hasta dónde nos sirven las identidades? Una propuesta de repensar nuestra identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y etno-racial. En Pérez Cárdenas, L. (2015). *Procesos, cambios y rupturas:*

- ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local*. (Tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
- Estermann Polis, J. (2014). *Revista Latinoamericana*, Volumen 13, N° 38.
- Fabri, L. (2014). *Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones*. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Buenos Aires, Argentina.
- Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid.
- Fuller, N. (2019, 03 de mayo). Representaciones de masculinidades en varones urbanos del Perú. [Webconferencia]. En Seminario PRIGEPP Masculinidades y Género. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- García Gualda, Suyai M. 2017. Kvme felen y el retorno de la complementariedad: el “utópico” desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. En (En)clave Comahue, N°22, pp. 83-100. FADECS – UNCo. IPEHCS-CONICET/CEHEPyC-UNCo. Recuperado de: <http://revela.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/revistadelaacademia/article/view/1526>
- García Gualda, S. (2020). Muertes silenciadas. Notas para pensar los feminicidios indígenas en Argentina. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global* 1(1), pp. 45-55. Recuperado de: <https://doi.org/10.46652/pacha.v1i1.6>
- García, I. (2019). Ediles asumen cargo en 206 municipios en Oaxaca. Periódico El Universal. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/ediles-asumen-cargo-en-206-municipios-de-oaxaca>

- Gargallo Celentani, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Guzmán, V. (2018). Hipertexto PRIGEPP en Seminario PRIGEPP Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género. Recuperado de: <http://prigepp.org>
- Héritier, Francois. 2007. *Masculino/femenino II, Disolver la Jerarquía*. Fondo de Cultura Económica, México. En Gargallo Celentani, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México.
- Hernández-Díaz, J. (2015). Contrastes de las políticas de reconocimiento: contribución y esencialismo comunitarios en un área metropolitana. En Curiel Ch.; Hernández, Díaz, J.; Worthen, H. (Coord.) (2015). *Los dilemas de la política de reconocimiento en México*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; Instituto de Investigaciones Sociológicas Juan Pablos Editor. México.
- Hernández-Díaz, J.; Puga Aguirre-Sulem, E. (2015). Tomando atajos: el concepto de masculinidades dentro del marco social de los sistemas normativos internos, En Curiel Ch.; Hernández, Díaz, J.; Worthen, H. (Coord.) (2015). *Los dilemas de la política de reconocimiento en México*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; Instituto de Investigaciones Sociológicas Juan Pablos Editor. México
- Hernández-Díaz J.; Martínez V.L.J. (2007). *Dilemas de la institución municipal. Una incursión en la experiencia oaxaqueña*. Cámara de Diputados XL Legislatura. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Miguel Ángel Porrúa, México.

- Hernández, R.A. (2008). Entre el esencialismo étnico y el universalismo feminista. En Pérez Cárdenas, L. (2015). *Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local*. (Tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
- Inmujeres. (2020). Desigualdad en cifras. Año 6, Boletín N° 5, mayo. México. Recuperado de: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/BA6N05.pdf
- Lagarde, M. (1996). *El género, fragmento literal: La perspectiva de género*. En Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia, Ed. horas y HORAS. España. Recuperado de: https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/08_EducDHyMediacionEscolar/Contenidos/Biblioteca/Lecturas-omplementarias/Lagarde_Genero.pdf
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría de género. En Nueva Antropología Vol. III No. 30 México.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa. No. 9: 73-101. Bogotá. Colombia.
- Luján P. (2018). *El paroxismo de la vida*. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). (2018). Semillas de vida. La sexualidad en Occidente. Museo Regional de Guadalajara. México.
- Mignolo D.W. (2000). *Globalización y Latinidad*. Revista de Occidente 234. Fundación
- Miranda, F. (2019). *Busca Congreso que 417 municipios indígenas garanticen paridad de género en elecciones*. Periódico El Universal. Recuperado de: <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/01-08-2019/busca-congreso-que-417-municipios-indigenas-garanticen-paridad-de-genero-en>

- Mottier V. (2002). *Masculine domination Gender and power in Bourdieu's writings*. Jesus College, Cambridge University. Feminist Theory. Recuperado de: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/146470002762492042>
- Mouffe, Ch. (2001). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. Lamas, Marta. *Ciudadanía y Feminismo*. Instituto Federal Electoral. México.
- Pérez Cárdenas, L. (2015). *Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local*. (Tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
- Prieto, M. (1998). El liderazgo de las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia. En Pérez Cárdenas, L. (2015). *Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local*. (Tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad el Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- Recondo, D. (2007). La política del gato pardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Unidad Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Revollo Pardo, C. (2017). Reseña crítica sobre el tercer espacio de Homi Bhabha: del local de la cultura hasta nuevas minorías, nuevos derechos – Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*. Río de Janeiro, V.3(3), 377-385.

- Rodríguez-Shadow, M. J. (2018). Sexualidad y género en el México Antiguo. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Eds.). (2018). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México
- . (s.f.) (2000). Intersecciones de raza, clase y género en Nuevo México. *Política y Cultura*, 14, 109-131.
- Rodríguez-Shadow y Campos Rodríguez. (2011). Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Eds.). (2018). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México.
- Robles Hernández, S. (2016). Las mujeres, los pueblos indígenas y la ley de paridad. En *La Savia, participación política de las mujeres*, enero-junio 2016, No. 7, 13. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca A.C.
- Ruiz Cancino. (2018). El occidente prehispánico de México como prototipo de sexualidad. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Eds.). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México.
- Scott, J. W. (2018). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Pérez Cárdenas, L. (2015). *Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local*. (Tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
- Secretaría de Desarrollo Social. (2017). Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2017. Oaxaca. San Andrés Huayapam.
- Secretaría de Economía. (2021). Data México. Recuperado de: <https://datamexico.org/es/profile/geo/san-andres-huayapam>

Segato, R.L. (2011). Género y colonialidad en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En Pérez Cárdenas, L. (2015). *Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local*. (Tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.

Valladares de la Cruz, L.R. (julio-diciembre 2004). Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos. *Alteridades*, 14(28), 127-147. México. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Vargas Vásquez, L.V. (2017). *La participación política y social de las mujeres indígenas en los sistemas de cargos: Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México*. ENAH. En Barrera Bassol, D.; Hernández Trejo, L. Mujeres Indígenas. Participación social y política y transformaciones generacionales. GIMTRAP, A.C. México.

---. (2016) *¿Të m'uk texy kyiimyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México*.

Velázquez Cepeda, M.C. (2000) El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, Oaxaca.

---. (2012). El sello indígena de la institución municipal en Chiapas y Oaxaca. Una aproximación a la singularidad del territorio, la población y los Sistemas Normativos Internos. Recuperado de:

https://www.academia.edu/4264131/Una_aproximaci%C3%B3n_a_la_singularidad_del_territorio_la_poblaci%C3%B3n_y_los_Sistemas_Normativos_Internos_Mar%ADa_Cristina_Vel%C3%A1squez_C._Colaboraci%C3%B3n_de_Araceli_Burgete_Cal_y_Mayor

Vázquez García V. (agosto, 2014). Mujeres y autogobierno en un territorio indígena:

Oaxaca, México. *Eutopía*, 5, 51-55.

Verloo, M. (2006). *Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union*.

European Journal of Women's Studies, 13(3), 211-228.