

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

Las mujeres indígenas zapotecas de San Miguel Aloápam y la construcción de otras formas de ejercer ciudadanías

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

PRESENTA

SILVIA RUIZ RUIZ

Directora de trabajo recepcional

Dra. María del Pilar Padierna Jiménez

Ciudad de México, junio de 2016

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

DEDICATORIA:

Mi total agradecimiento a todos y todas las personas que en diferentes momentos históricos y pese a todos los retos, han luchado día a día por permitirnos acceder y gozar de nuestro derecho a una educación libre y gratuita. De no ser por aquellos hombres y mujeres rebeldes, proyectos como la UACM no serían posibles. Muchas gracias.

Gracias a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por permitirme formar parte de su comunidad universitaria, por regirse bajo el principio de la igualdad y por su enorme contribución y compromiso en la formación de sus estudiantes.

A las mujeres de San Miguel Aloápam por abrirme las puertas de sus hogares y de sus vidas, por la confianza depositada en mí. Muchas gracias sin su voz este trabajo no hubiera sido posible.

A la Dra. Pilar Padierna Jiménez por su sabiduría, paciencia y las palabras de aliento en la dirección de este trabajo. Por su compromiso y pasión por la docencia que expresa en cada clase que tuve el honor de asistir.

A mis lectores; Pilar Rodríguez, Carolina Espinosa Galván, Emilia Negrete Philippe y Luis Ariosto Mora Gutiérrez, gracias por todas las aportaciones que permitieron mejorar la versión final de este trabajo.

A los maestros y maestras que tuve el honor de conocer durante mi formación académica y cuyas enseñanzas dejaron una huella importante en mí.

A mi abuelita Teresa García Santiago, muchas gracias por todo el amor, la paciencia y el ejemplo de vida que representa para mí.

Eliseo Pérez Pascual por el amor, el apoyo y el acompañamiento durante estos años. Emiliano Eliseo Pérez Ruiz por ser una inspiración en mi vida. Leobardo Ruiz García por el ejemplo de trabajo, perseverancia y por el

apoyo brindado. Luisa Ruiz Ruiz por ser una mujer digna de admiración y por acompañarme en los momentos más difíciles de mi formación académica. Almabelia Ruiz Ruiz, Ricardo Ruiz Ruiz, María del Rosario Aguilar Roblero y a todos los amigos que me encontré en el camino, muchas gracias.

Agradezco también a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, por la beca de titulación que me brindó, con ella fue posible la realización de este trabajo.

Agradezco también a esta universidad, la beca para la impresión de este trabajo recepcional.

ÍNDICE GENERAL

Introducción general	5
Justificación	7
Por qué con perspectiva de género	8
Objetivo principal	10
Pregunta principal.....	10
Objetivos específicos	10
Preguntas secundarias	11
Estrategia metodológica	12
Estructura del trabajo	15
1. Elementos para el análisis.....	17
¿Qué es ser indígena?	18
El Estado-nación Mexicano y los pueblos indígenas	28
Ejército Zapatista de Liberación Nacional	36
Democracia y ciudadanía	44
Ciudadanía como estatus legal	47
Nuevas ciudadanía.....	51
Ley Revolucionaria de Mujeres	55
Feminismo y género.....	64
Feminismo indígena	66
Feminismo comunitario.....	70
Conclusión	74
2. Estructura social, política y económica de San Miguel Aloapám.....	76
Introducción	76
La cultura Zapoteca en la Sierra Norte	77
San Miguel Aloápam.	79
Mito fundacional de la comunidad	83
“Usos y costumbres”	92
Sistema electoral de usos y costumbre, principales características.....	97
“Usos y costumbres” en San Miguel Aloapám.	101
Conclusión	118

3. Construirse, pensarse y vivir siendo mujer en San Miguel Aloápam. Rupturas y continuidades.....	120
Introducción	120
Construcción del imaginario mujer	128
Construcción del imaginario <i>mujer</i> en San Miguel Aloápam	133
Construcción simbólica desde el hogar	135
Acceso a la educación escolarizada desde la construcción de mujer	137
Construcción de la <i>mujer</i> desde la comunidad.....	141
Ser <i>mujer</i> desde el matrimonio	143
Violencia de género desde el hogar	150
Violencia de género desde el matrimonio	152
Violencia de género desde la comunidad.....	156
El papel de la autoridad municipal.....	159
Sistema de cargos, cómo lo viven las mujeres	164
Construyendo ciudadanía a partir de la transformación del imaginario mujer ..	166
Conclusión	177
Conclusiones generales	179
Nuevos campos de indagación	186
Referencias	189

superado las principales problemáticas sociales y económicas que padecía su población. Sin embargo, el EZLN no sólo deja ver que esas problemáticas no habían desaparecido, sino que se habían agudizado e invisibilizando. El movimiento zapatista, por lo tanto, visibilizó las condiciones sociales en las que vivían las comunidades indígenas del país, y en particular las condiciones que sufrían las comunidades indígenas en Chiapas.

El EZLN como movimiento fue un parteaguas para los pueblos indígenas porque por primera vez se exigía el reconocimiento de sus pueblos, no como “minorías étnicas” sino como poseedores de naciones propias, las cuales no querían seguir siendo dominadas por una nación hegemónica oficial.

Sin embargo, para las mujeres indígenas zapatistas representó una doble lucha: en contra del Estado y la que se emprendía desde el interior de sus comunidades (usos y costumbres). Porque si bien los pueblos indígenas del país vivían las peores condiciones de pobreza y marginación, las mujeres vivían doblemente esa marginación y pobreza.

Esto permitió a su vez generar espacios de diálogo y construcción para denunciar las condiciones en que vivían las mujeres indígenas en todo el país. Con lo cual se hicieron visibles las diversas luchas que desde sus contextos y desde sus propios espacios habían desarrollado las mujeres indígenas del país, así como las mujeres indígenas de los diversos pueblos de América Latina.

Las mujeres indígenas zapatistas permitieron visibilizar que podía existir una nueva forma de relación entre hombres y mujeres bajo el sistema de *usos y costumbres*. Sin embargo, -y es a partir de aquí donde nace una de nuestras primeras inquietudes-, ¿qué está pasando con aquellas mujeres indígenas que no se han hecho visibles en las luchas emancipadoras de las mujeres indígenas zapatistas y/o de los demás movimientos feministas indígenas que han emergido en las últimas décadas? ¿Qué está pasando

con estas mujeres? ¿Están viviendo procesos propios de lucha?

No es que las mujeres indígenas de los diversos pueblos que habitan en el país no padecieran las mismas condiciones de marginación, y por ello, no iniciaran sus propios procesos de lucha para reivindicar sus derechos, o que en sus comunidades desarrollarán plenamente el ejercicio de su ciudadanía, pues el *sistema de usos y costumbres* en algunas comunidades impide o limita la participación de las mujeres en el espacio público. Cabe mencionar que esta exclusión se desarrolla de forma diferenciada en cada comunidad.

En el estado de Oaxaca, por ejemplo, uno de los estados con los mayores índices de pobreza y marginación del país, cohabitan diversas culturas indígenas, 570 municipios, que se dispersan en las cinco regiones del estado: la Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Sur, Sierra Norte o Sierra Juárez y los Valles Centrales. De estos 418 se rigen por el sistema de *usos y costumbres*.

Decidimos realizar este estudio en la comunidad de San Miguel Aloápam, una comunidad que pertenece a uno de los 418 municipios que se rigen por *usos y costumbres*. Ubicada en la Sierra Norte, es uno de los municipios más marginados del estado y de la sierra norte, según el Centro de Información Estadística y Documental para el desarrollo (CIEDD).

Justificación

Existen diversas razones por las cuales decidimos realizar esta investigación en esta comunidad, entre las cuales destacan las siguientes; primero, por estar ubicada en el estado de Oaxaca, un estado que presenta los más altos niveles de pobreza y marginación. Segundo, porque esta comunidad es una de las más marginadas del estado y particularmente de la Sierra Norte. Tercero, porque al ser hablante de la lengua zapoteca, creímos que sería un factor importante que le daría voz a las mujeres que no pueden hablar

español y con ello poder rescatar formas de pensarse, construirse y vivir siendo mujer en la comunidad, que de otra forma no se lograrían incorporar en este trabajo. Cuarto, el formar parte de la comunidad nos permite conocer diversas problemáticas que viven las mujeres en su cotidianidad y queríamos analizar estas problemáticas desde una mirada científica-social, con una perspectiva de género.

Finalmente, uno de los aspectos más importantes que se consideraron para desarrollar este trabajo en una comunidad indígena, específicamente en la comunidad de San Miguel Aloápam es la importancia que tiene para las ciencias sociales y en particular para la Ciencia Política voltear la mirada hacia las y los sujetos sociales más marginados/as, pero no solo como un objeto/sujeto de estudio, sino a partir de sus realidades y contextos que aportan para explicar los diversos fenómenos y problemáticas que se desarrollan en nuestro país, es decir, sus propuestas, sus cosmovisiones, etc., pues, por más pequeña que sea una comunidad algo tiene que decir y aportar para explicar la realidad nacional. En el caso de las mujeres de San Miguel Aloápam es de suma importancia conocerlos elementos que aportan para los estudios con perspectiva de género. También es importante, que los estudios de estas comunidades no sólo se hagan con una mirada científica-social, sino con una mirada desde dentro de las comunidades, creemos, por lo tanto, que este trabajo puede contribuir a analizar los fenómenos políticos-sociales y los procesos de participación que viven las mujeres de esta comunidad “una mirada desde la comunidad”.

Por qué con perspectiva de género

En términos generales podemos decir que el objetivo de la Ciencia Política es “hacer labor científica en relación con los fenómenos políticos, tratando de describirlos interpretarlos y valorarlos, en forma de obtener conceptos y juicios” (González, 2010:25), es decir, la Ciencia Política busca entender los

diversos fenómenos políticos que se desarrollan entre los *sujetos* y el Estado. Sin embargo, uno de los principales retos a los que se enfrenta dicha ciencia es dejar de ver a los actores sociales como entes homogéneos, pues cada actor social posee elementos de diferenciación; culturales, sociales, económicos y de género, razón por la cual, explicar una realidad no necesariamente nos permite entender las demás.

El estudio de las comunidades indígenas, por ejemplo, ha sido analizado por diversos estudios antropológicos, lo que ha permitido observar los roles de género que se establecen entre hombres y mujeres. Sin embargo, hasta hace poco, estos estudios no habían sido analizados desde una perspectiva de género (que permitan observar las relaciones de poder que se establecen sobre los cuerpos de las mujeres). La Ciencia Política por su parte, ha incorporado de manera paulatina el análisis de los fenómenos políticos con perspectiva de género, sin embargo, aún queda mucho camino por recorrer.

Si bien, los estudios con perspectiva de género, son estudios relativamente recientes, que nacen principalmente a partir de la deconstrucción del género como un elemento biológico. Beauvoir es una de las principales pensadoras que rompen con los estudios “biologisitas” que consideraban que *ser mujer* era una construcción natural, Beauvoir por su parte planteó que “no se nace mujer, sino que *se llega a serlo*”. Asimismo, los estudios de género pretenden visibilizar, describir y demandar las relaciones de poder que se desarrollan entre hombres y mujeres, entre mujeres y el estado (sistema patriarcal).

El análisis con perspectiva de género nos permite, por lo tanto, visibilizar las relaciones de poder que se desarrollan en la comunidad de San Miguel Aloápam y cómo éstas se ejercen a partir de la construcción social-simbólica de la *mujer*. Nos permite entender también cuáles han sido los factores sociales, culturales, políticos y económicos que lo han permitido y/o agudizado. Y nos permite observar cómo se desnaturaliza o deconstruyen

esa construcción social-simbólica de la mujer y cómo ello logra transformar las relaciones de género que se desarrollan en la comunidad.

Objetivo principal

Bajo el escenario anterior, y como previamente señalamos, nos interesa conocer qué está pasando con las mujeres indígenas que no se han hecho visibles en los movimientos de mujeres indígenas del país ¿están desarrollando sus propios procesos de lucha? ¿Cómo están accediendo a los espacios de participación? Por ello, nos interesa saber si las mujeres de San Miguel Aloápam están accediendo a los espacios de participación con voz propia, es decir: ¿están ejerciendo su ciudadanía?

El principal objetivo de nuestra investigación, por lo tanto, es conocer y analizar cómo están accediendo las mujeres zapotecas de San Miguel Aloápam a los espacios de participación en su comunidad y cómo ello les permite ejercer y construir su ciudadanía.

Pregunta principal

La pregunta principal de nuestra investigación es: ¿Cómo las mujeres indígenas zapotecas de San Miguel Aloápam construyen y ejercen su ciudadanía?, es decir, ¿cómo logran acceder y ejercer su participación en el espacio público?

Objetivos específicos

Nos planteamos entonces los siguientes objetivos específicos:

Ø Conocer los elementos teóricos e históricos que nos permitan entender el contexto social, cultural y político que viven las comunidades indígenas en general, y las mujeres indígenas en particular, con lo cual entenderemos la relación que se ha desarrollado entre el Estado nación mexicano y los pueblos indígenas.

Ø Analizar la estructura social y política de la comunidad de San Miguel Aloápam, con el objetivo de entender cómo se desarrolla el sistema de *usos y costumbres* en esta comunidad, las particularidades que presenta y cómo se sitúa a la mujer de San Miguel Aloápam a partir de esta estructura política.

Ø Entender, a partir de los testimonios de las mujeres de esta comunidad, los elementos que las construyen como mujeres, así como el papel tradicional que deben desempeñar en la comunidad a partir de esa construcción.

Ø Comprender y analizar qué elementos permiten transformar y desnaturalizar el papel tradicional que deben desempeñar las mujeres en la comunidad, así como su construcción de *mujer*. A partir de ello, pretendemos entender cómo desarrollan las mujeres de esta comunidad su ciudadanía, es decir, cómo a partir de la desnaturalización del papel tradicional que debe ocupar y desempeñar la mujer en la comunidad, se han buscado espacios de participación.

Preguntas secundarias

Para lograr desarrollar nuestros objetivos específicos nos hemos planteado las siguientes preguntas secundarias:

Ø ¿Cuál ha sido el contexto social e histórico en el que se ha situado a las comunidades indígenas?

Ø ¿Cómo se ha construido el estado nación mexicano?

Ø ¿Cuál ha sido la importancia y la propuesta de los movimientos feministas que han emergido en América Latina, particularmente en nuestro país y cómo ello ha influido a las mujeres indígenas del país?

Ø ¿Cómo se desarrolla el sistema de *usos y costumbres*, y cuál es su importancia para las comunidades indígenas?

Ø ¿Cómo se sitúa a las mujeres en dicho sistema y particularmente en la comunidad de San Miguel Aloápam?

Ø ¿Cómo se construye social y simbólicamente el imaginario de *mujer* en San Miguel Aloápam?

Ø ¿Qué elementos permiten que las mujeres de la comunidad naturalicen el papel que deben desempeñar en la comunidad?

Ø ¿Qué elementos han permitido desnaturalizar y demandar otras formas de relación entre hombres y mujeres dentro de la comunidad?

Ø ¿Qué canales de participación están utilizando las mujeres de San Miguel Aloápam en la comunidad?

Estrategia metodológica

Para realizar esta investigación utilizamos diversas herramientas que nos permitieran cumplir con los diversos objetivos anteriormente planteados. La revisión de información bibliográfica que nos ayudara a comprender los diversos elementos teóricos que componen nuestra investigación, fue un primer proceso que se desarrolló para realizar esta investigación.

Esta revisión teórica consistió en organizar y procesar nuestra información y las diversas discusiones que giran en torno a los elementos teóricos que se abordan en este trabajo; *ciudadanía, feminismo, género, etc.* Primero, se revisó y seleccionó la información que nos ayudara a entender, situar y explicar nuestro sujeto de estudio *las mujeres indígenas zapotecas de San Miguel Aloápam*. Posteriormente se procesó y organizó esta información en una *matriz de análisis*, esto nos permitió organizar de forma adecuada las diversas discusiones que se desarrollaron en cada capítulo, en este proceso se jerarquizó y excluyó la información que no creímos conveniente o no nos permitía entender -bajo esos referentes y desde esas discusiones- la perspectiva que se pretendía plasmar en este trabajo. Por

ejemplo, las discusiones que se desarrollan en torno a la ciudadanía son diversas entre las que encontramos *la ciudadanía transnacional* entendida como “cosmopolita, global, aquella que desborda las fronteras de los estados-nación, para constituirse en una expresión cultural universalista (Tamayo, 2010: 24). Sin embargo, esta discusión no la incluimos en nuestro marco teórico porque no nos permite explicar la *construcción y el ejercicio de ciudadanía de las mujeres indígenas zapotecas de San Miguel Aloápam*, porque es un proceso que se desarrolla dentro de la comunidad y dentro del Estado-nación, donde las comunidades indígenas reivindican sus particularidades e identidades propias en una lucha constante por su reconocimiento.

Una vez que revisamos, organizamos y procesamos nuestros elementos de análisis seleccionamos la estrategia metodológica que nos permitiera y/o ayudará a entender y explicar *¿cómo las mujeres indígenas de San Miguel Aloápam construyen y ejercen su ciudadanía?* La estrategia metodológica que nos permitirá lograr este objetivo sería la cualitativa, ya que esta estrategia “se sirve principalmente de los discursos, las percepciones, las vivencias y experiencias de los sujetos” (Martínez, 2004: s/p). Puesto que la información cuantitativa no nos permitiría explicar esta interrogante, este método nos permitió obtener información a través de entrevistas semiestructuradas a profundidad e historias de vida, y esta información se obtendría a través de sus discursos, las vivencias y las percepciones de los y las entrevistadas, mismas que nos serviría para desarrollar nuestro segundo y tercer capítulo.

[...] el proceso de investigación cualitativa supone: a) la inmersión en la vida cotidiana de la situación seleccionada para el estudio, b) la valoración y el intento por descubrir la perspectiva de los participantes sobre sus propios mundos, y c) la consideración de la investigación como un proceso interactivo entre el investigador y esos participantes, como descriptiva y analítica y que privilegia las palabras de las personas y su comportamiento observable como datos primarios (Vasilachis, 2006: 2).

Dado que el análisis cualitativo implica también la observación de los diversos fenómenos que comprenden nuestra investigación y dado que nuestra pertenencia a la comunidad ya nos generaba una percepción y conocimiento sobre cómo se desarrollaban algunos fenómenos (principalmente la exclusión de las mujeres dentro del sistema de usos y costumbres) en el desarrollo de esta investigación se trató de observar desde una mirada científica-social los diversos fenómenos que se desarrollan en esta comunidad (las festividades, programas sociales, sistema de cargos, etc.).

Las entrevistas se organizaron en dos grupos; hombres y mujeres de la comunidad. En el primer grupo se realizaron cinco entrevistas en español a hombres de la comunidad que estuvieran realizando algún cargo municipal o comunal, ello con el objetivo de entender cómo funciona el sistema de *usos y costumbres* y las particularidades que presenta este sistema en esta comunidad. Lo cual nos permitió explicar la estructura política y social de la comunidad, lo cual se aborda en el segundo capítulo de esta investigación.

Las entrevistas que se les realizó a las mujeres de la comunidad tuvieron el fin de desarrollar el tercer apartado de este trabajo, con los objetivos anteriormente señalados (entender cómo viven y se piensan ser *mujeres* en la comunidad, cómo participan en el espacio público, etc.). Para lo cual, realizamos entrevistas semiestructuradas a profundidad e historias de vida a 21 mujeres. De las cuales, once se realizaron en zapoteco, siete en español y tres fueron en español y zapoteco (mixtas).

De las 21 entrevistas, siete se les realizaron a mujeres mayores de 60 años (abuelas), siete a mujeres de 31 a 59 años de edad (señoras) y siete a mujeres de 15 a 30 años (jóvenes). Asimismo, once se realizaron en zapoteco, siete en español y tres fueron de forma mixta.

Para poder ordenar y analizar la información proporcionada por las entrevistas tanto para hombres y mujeres se realizó una *matriz de análisis*.

En el caso de la información obtenida de las entrevistas realizadas a mujeres, la información se organizó en tres apartados; género, comunidad y migración. En la categoría de género incluimos toda la información sobre la construcción de simbólica-social del imaginario *mujer*, sus vivencias a partir de esta construcción (violencia). En la segunda categoría incluimos toda la información que hacía referencia a la comunidad (violencia ejercida desde la comunidad, sistema de usos y costumbres, programas gubernamentales, etc.) y finalmente para la tercera categoría incluimos las percepciones y vivencias proporcionadas por las mujeres de esta comunidad que en algún momento habían migrado.

Para poder organizar esta información y particularmente para el caso de las entrevistas que se desarrollaron en zapoteco, las traducimos al español; tratamos de que la traducción no hiciera perder ni el sentido de la entrevista, si bien existieron conceptos en zapoteco que dado el contexto y la cultura de la lengua española no pudimos encontrar traducción, tratamos de que fuera lo más semejante posible para que no se desvirtuara el sentido de las entrevistas.

Lo anterior nos permitió por lo tanto realizar el capítulo dos y tres de este trabajo, así como realizar obtener nuestras propias conclusiones y percepciones en torno al fenómeno social estudiado en esta comunidad

Estructura del trabajo

Este trabajo se organiza en tres capítulos; en el primero se abordan los elementos teóricos que nos permitieran entender desde qué perspectiva de análisis estamos mirando nuestro sujeto de estudio. A la par, se intenta describir el contexto histórico, social y político que han vivido las comunidades indígenas en general, y las mujeres indígenas en particular. El segundo capítulo, por su parte, describe las principales características del sistema de *usos y costumbres* en general y las particularidades que presenta

en la comunidad de San Miguel Aloápam, es decir, la estructura política y social de la comunidad y cuál es el papel que desempeñan las mujeres a partir de esta estructura. Finalmente, en el tercer apartado, intentamos describir y analizar, cómo viven las mujeres el papel tradicional que se les ha asignado dentro de la comunidad, cómo se vive *ser mujer* en la comunidad, así como los procesos que han iniciado en la búsqueda de su acceso al ejercicio de sus ciudadanías.

1. ELEMENTOS PARA EL ANÁLISIS

En este apartado revisaremos diversos elementos que nos permitirán entender desde dónde miramos nuestro campo problemático. Iniciaremos analizando el concepto de lo “indígena”. Para ello, llevaremos a cabo una breve contextualización histórica para revisar cómo se ha posicionado esta categoría simbólica en diversos momentos históricos. Posteriormente, analizaremos cómo la categorización social de “lo indígena”, derivó primero, en una búsqueda constante por su eliminación, su “civilización” y absorción por parte del Estado. Segundo, como la construcción de los Estados modernos ha invisibilizado los derechos de los pueblos indígenas.

Asimismo, revisaremos cómo en la construcción de los Estados modernos, se desarrolló una identidad nacional a partir de exacerbar los elementos indígenas prehispánicos. Pero, a su vez, han invisibilizado a los pueblos indígenas contemporáneos.

Lo anterior, originó una lucha constante de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos básicos, sentando las bases, para el surgimiento de movimientos indígenas, los cuales han sido de gran trascendencia para los pueblos en la búsqueda de su autodeterminación. Es por ello que mencionaremos al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), ya que no sólo fue un parteaguas para los pueblos indígenas, sino para las mujeres indígenas zapatistas en particular y las mujeres indígenas en general. Pues por primera vez se observó la construcción de un movimiento emanado desde los pueblos indígenas, portadoras de una voz propia. Asimismo, permitió visibilizar por primera vez las demandas de mujeres indígenas, nacidas a partir de sus propias particularidades, sin que ello representara una ruptura entre el movimiento zapatista y las mujeres, pues el movimiento hizo suyas las demandas de las mujeres, pues a la par que se presentaba la Primera Declaración de la Selva Lacandona también se hacía pública la Primera Ley de Mujeres Indígenas.

Finalmente, revisaremos la filosofía política del *feminismo comunitario*, y cómo ello ha permitido la construcción de un feminismo nacido desde y para las mujeres indígenas de algunos pueblos de América Latina (Abyayala), lo cual nos permite comprender las diversas formas de pensarse y sentirse *mujer* en los diversos pueblos.

¿Qué es ser indígena?

La población indígena que se encuentra en América Latina está conformada por unos 40 millones de personas, lo cual representa:

[...] aproximadamente el 10% de la población total de la región. Su distribución es desigual, concentrándose en los países andinos, México y América Central. En dos países -Bolivia y Guatemala- los indígenas son mayoría, mientras que en otros (Ecuador y Perú) conforman cerca del 50% de la población (Stavenhagen, 2002: s/p).

En nuestro país vive la mayor parte de la población indígena de América Latina, concentrándose en Chiapas, Guerrero y Oaxaca, donde “representan el 12% del total de población. En otros países, tales como Brasil (menos del 1%) y Argentina, conforman sólo un pequeño porcentaje de la población” (Stavenhagen, 2002: s/p). Es decir, en sólo tres estados de la república se localiza el mayor porcentaje de población indígena de América Latina.

Es importante mencionar que según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), los estados donde se localiza el mayor número de población indígena son a su vez los estados con mayor índice de pobreza a nivel nacional.

Según la medición de pobreza realizada por el Coneval en el 2012 el porcentaje de pobreza en el estado de Chiapas era del 74.7%, mientras que en Guerrero la pobreza tenía un porcentaje del 69.7% y Oaxaca contaba con un índice de pobreza del 61.9 %. Como anteriormente ya lo habíamos

mencionado, en estos tres estados de la república se sitúa el mayor porcentaje de población indígena que existe en nuestro país y es, a su vez, en estos estados donde se encuentra el mayor porcentaje de pobreza y pobreza extrema, es decir: la población indígena es la más pobre entre los pobres.

Lo anterior nos permite cuestionarnos: ¿por qué las comunidades indígenas son las más pobres del país y qué factores han propiciado dicha situación? Pero primero habría que entender a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de lo indígena o de las comunidades indígenas, es decir, ¿quién y qué es ser indígena?

Para poder desarrollar nuestra investigación, el primer apartado se centra en entender y analizar las anteriores interrogantes, ello con el objetivo de poder situar nuestro sujeto de estudio.

Hablar de lo indígena generalmente hace referencia a un grupo humano situado en determinado territorio, en donde comparten una misma lengua, costumbres y una cosmovisión determinada. Si bien en un primer momento histórico la palabra “indígena” utilizado por los Romanos designaba “al nacido u originario de determinado territorio, a la persona o grupo humano procedente del lugar donde habita o habitaba. Poco importa que, posteriormente, aquel lugar de origen haya sido objeto de despojo, por conquista o colonización, o que los pobladores originarios hayan sido desplazados hacia otros lugares” (Mendoza, 2010: 2429) Es decir, “indígena” era un término asignado tanto a un individuo como a un grupo humano (colectividad) que se identificaban como tal porque se situaban o eran originarios de un territorio ancestral, esto significa que indígena estaban directamente asociado con el territorio en donde nacían.

Mendoza agrega otro elemento sustancial en la definición de lo “indígena” el:

[...] *sentimiento histórico de pertenencia al grupo*”, en donde “este sentimiento confiere al grupo identidad colectiva, derivada del hecho de que sus integrantes comparten tradiciones, mitos, leyendas y creencias; prácticas religiosas, sociales, pedagógicas o jurídicas; formas de organización familiar, social y agrícola, etc.” (Mendoza, 2010: 2430).

Para este autor, indígenas o indígena era aquella persona nacida en un territorio ancestral y que poseía un sentimiento histórico de pertenencia al grupo, con el cual compartían una identidad colectiva.

En América después de la llegada de los españoles, el término “indígena” se asoció con el de “*indio*”, usando las palabras “indígena” e “indio” como si fueran sinónimos, para referirse a todas las personas nativas y originarias del territorio conquistado/colonizado, aunque estos términos hacen referencia a personas que pertenecen a grupos culturales muy diferentes. Si bien un “indio” puede considerarse “indígena” debido a que es nacido en un territorio ancestral y posee una identidad colectiva con su grupo cultural, un “indígena” que no pertenezca a este grupo cultural no es “indio”.

Antes de la llegada de los españoles a América en 1492, los indios eran aquellos que habían nacido en la India. La confusión de Cristóbal Colón al creer que había llegado a las Indias occidentales generó que sus pobladores fueran considerados indios. Esta manera de designar a los nativos originarios de estas tierras se volvió costumbre y, si bien el error geográfico de confundir América con la India pronto fue corregido, se continuó llamado indios a sus habitantes originales. (Pérez, 2005:36)

En América Latina existen decenas de grupos culturales y ninguno de ellos es indio, en México, por ejemplo, existen los grupos culturales o étnicos como son; mayas, mixtecos, zapotecos, mazahuas, huicholes, mazatecos, etc., y llamarlos indios es un error debido a que los “indios” provienen de la India.

Si bien, en un inicio se acuñó este término a las culturas indígenas, por la confusión de Cristóbal Colón al pensar que había llegado a la India,

durante la conquista y principalmente durante la colonia “la palabra indio se convirtió en una categoría de clasificación social mediante la cual se expresó el dominio colonizador de los españoles (Pérez, 2005:36).

A la par de que ser “indígena” fuese sinónimo de indio, en el habla cotidiana ambas palabras adquirieron un sentido negativo o peyorativo pues se aplicó a:

[...] pueblos sometidos política, lingüística y racialmente; explotados, obligados al servicio o al trabajo forzado, sin acceso a la educación formal, impedidos de usar libremente su lengua y de gozar de los derechos políticos y económico; sujetos al pago de tributos, a abandonar sus tierras, a la discriminación” (Mendoza, 2010: 2430).

Por lo tanto, “indio” se convirtió en un término para referirse a todos los pueblos originarios/nativos de América sometidos y colonizados social, cultural y políticamente por los españoles. Ser “indio” por lo tanto, los designaba de una identidad social impuesta pues no eran españoles ni tampoco eran mestizos. Esa identidad impuesta los ponía en la estructura social y política más inferior de la nueva España.

En América Latina, la tendencia homogeneizante y asimilacionista de los grupos políticos de élite aplicará, indistintamente, la expresión «pueblos indígenas» a los grupos humanos conquistados y colonizados, a pesar de las notables diferencias históricas, políticas, culturales y lingüísticas que hay entre ellos. Esta generalización de carácter político y las diferencias notorias entre los pueblos, impidieron, por largo tiempo, tener «una definición válida» de pueblos indígenas. (Mendoza, 2010: 2430)

Lo anterior derivó en que ser “indígena” o “indio”, es decir, ser originario o nacer en un territorio ancestral, conquistado y colonizado, se convirtió en sinónimo de ser explotado, discriminado, analfabeta y pobre.²

² Es importante considerar que si bien existían distintos niveles de explotación y discriminación en los pueblos indígenas, es decir, los antiguos gobernantes y líderes sacerdotales de las comunidades indígenas no fueron igualmente discriminados y explotados que los campesinos y los artesanos (los cuales además de ser explotados

Las condiciones de los indios/indígenas, tampoco cambio durante la “independencia”, pues al considerar que todos sus ciudadanos eran “iguales” ante la ley, las pocas protecciones que les asignaba la Corona Española, en la protección de sus tierras desaparecieron, con lo cual las condiciones que padecían los pueblos indígenas se agudizaron.

[...] en 1821, Iturbide estableció un programa más conservador en cuanto al reparto de tierras y decretó la igualdad de todos los mexicanos ante la ley. [...] Después de la independencia, al ser considerados todos los hombres iguales ante la ley, ya no fue posible que los indios conservaran el derecho especial de protección sobre sus tierras. (Pérez, 2005: 39)

Las condiciones sociales, económicas y políticas que situaban a los pueblos indígenas padeciendo las peores condiciones sociales, así como las diversas coyunturas presentadas a mitad del siglo XX³ permitieron el surgimiento de movimientos indígenas que buscaban su reconocimiento social, cultural y político de un Estado que los había excluido.

Se aisló al indio para protegerlo; se le trató como menor de edad; se le mantuvo alejado de la vida propiamente nacional. Siempre permaneció, de hecho, en servidumbre, sin esperanzas de emancipación. Su aislamiento es, por fin, psicológico; pues es visto siempre con desprecio, lo que lo ha humillado y abatido. La degradación del indio es consecuencia natural de esta segregación en todos los órdenes. (Villoro, 1996:212)

Cuando los pueblos indígenas salen al escenario público, exigiendo ser reconocidos como naciones pertenecientes al Estado que los había excluido, pero al mismo tiempo despojado, humillado y aniquilado, se trató de identificar y definir quiénes eran esos pueblos indígenas, es decir, sólo

laboralmente se les negaba cualquier acceso a la educación, servicios de salud, etc.), a pesar de ello todos eran indios o indígenas, por lo cual eran inferiores a los españoles o mestizos, incluso al inicio de la conquista se llegó a cuestionar si se les debía considerar “hijos de Dios”.

³El adelgazamiento del Estado impulsado por organismos internacionales. El fin de lo que se llamó el “milagro mexicano” y la evidente crisis económica que vivía el país, son algunas de las coyunturas que se presentaban en el país.

cuando los pueblos indígenas iniciaron sus procesos de lucha sobre todo por la autonomía y autodeterminación de sus territorios se trató de identificar quiénes eran esos grupos indígenas.

Entre las primeras definiciones podemos encontrar la desarrollada en el convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que, en su artículo primero, considera indígena a aquella persona que posea tres elementos: descender de una población anterior a la conquista o colonización, que sus ancestros hayan habitado ese país o región y finalmente que conserven sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas.

[...] por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (OIT, 2009: 9).

La declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, por su parte, identifica a los pueblos indígenas con ciertas características como son “su diferenciación, enajenación de tierras, territorios y recursos naturales, presencia histórica y precolonial en ciertos territorios, características culturales y lingüísticas y marginación política y legal” (OIT, 2009: 10).

Hasta aquí hemos logrado identificar que los pueblos indígenas son definidos a partir de los siguientes elementos; son descendientes de una población anterior a la colonización o conquista; viven de acuerdo con sus instituciones culturales, sociales, económicas y políticas ancestrales, poseen una identidad colectiva, son marginados política y legalmente.

Sin embargo, Mendoza identifica y agrega otros elementos para identificar a los pueblos indígenas, los cuales consideramos de suma importancia para entender lo que los identifica y unifica para organizarse,

reclamar y luchar por sus derechos colectivos ante las sociedades dominantes.

[...] son organizaciones anteriores a la aparición del estado moderno, característica que les permite reivindicar, entre otros, el derecho a su territorio; constituyen minorías en relación con la cultura dominante; tienen un acceso muy restringido a la educación, por lo que no siempre se les ha concedido derechos políticos; generalmente conservan su lengua, o se agrupan en torno a una lengua determinada, como signo de etnicidad e identidad; tienen una filosofía colectiva, no escrita, que se fundamenta en la forma de percibir y de codificar el contexto en el que se desenvuelven (Mendoza, 2010: 2431).

En México, después de la reforma al artículo 2º constitucional en el año 2001, se reconoció la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada como lo menciona dicho artículo en sus pueblos indígenas. Este artículo define a los pueblos indígenas como:

[...] aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...] aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2014: 21).

La Constitución Política reconoce la composición pluricultural del país después de la reforma al artículo 2º en el año 2001, pero desde el inicio de los censos formales en 1895, se ha tratado de identificar la cantidad de población indígena existente en nuestro país, aunque el principal criterio utilizado ha sido la lengua, por lo cual el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) mide la población indígena a través de una variable, “la lengua”, es decir, toda aquella persona que hable alguna lengua indígena, es indígena. Por ello, según el censo de Población y Vivienda del 2010, en nuestro país existen “6 millones 695 mil 228 personas mayores de 5 años

que hablan alguna lengua indígena” (INEGI, 2010), lo cual representa el 5.95% de la población nacional mayor de 5 años, es decir, según el INEGI en nuestro país casi el 6% de la población es indígena.

Los principales problemas que se han generado al medir la población indígena únicamente por el criterio del lenguaje es la exclusión de una amplia población indígena⁴ y con ello se pretende ocultar su existencia. A esto también se le conoce como “etnocidio estadístico” dado que existe una “falta de criterios censales que profundicen la identidad étnica, el desinterés y la negligencia gubernamental [...] o por una actitud de ocultamiento o *estigma étnico* asumido por los propios miembros de los pueblos indios” (López, 2005:52).

El Consejo Nacional de Población (Conapo) en el año 2000, realizó una encuesta para medir la población indígena en nuestro país, utilizando dos variables; personas mayores de 5 años que hablan alguna lengua indígena o por su pertenencia étnica (personas mayores de 5 años que pertenecieran a algún grupo étnico). Los resultados de dicha encuesta arrojaron la existencia de 12,7 millones de indígenas en nuestro país.

[...] la encuesta del Consejo Nacional de Población (Conapo) estimó en 12,7 millones de personas para el año 2000 y que está conformada por 62 pueblos indígenas. Algunas de las preguntas formuladas por Conapo se referían a la lengua indígena hablada y a la pertenencia a algún grupo indígena de al menos un individuo del hogar. La encuesta proponía seis categorías para responder a las preguntas; la cuarta categoría estaba conformada por el grupo que “no habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena”. Sin embargo, la memoria del Gobierno también indicó que el proceso de “desindianización” llevó a muchos indígenas al abandono de

⁴ La OIT, la ONU y la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, consideran el lenguaje como un elemento que conforma a los pueblos indígenas, más no es el único, por lo cual, medir la población indígena únicamente a través de la lengua genera, no solo no reconocer todas las características que los componen sino además excluye a un amplio número de población indígena que conservan todos o gran parte de los elementos reconocidos por la OIT y la ONU pero no hablan alguna lengua indígena.

sus comunidades de origen, propiciando una inminente pérdida de sus lenguas y de sus identidades étnicas (OIT, 2009: 12).

El censo realizado por el Conapo en el año 2000⁵ es de gran relevancia debido a que utilizó dos variables para medir la población indígena lo que permitió visibilizar la existencia de casi un 50% de población indígena que el INEGI no registro en el censo que realizó ese mismo año, pues mientras la Conapo estimó la población indígena en 12.7 millones de personas el INEGI únicamente registró la existencia de 6 millones 695 mil 228.

Lo anterior nos permite entender que no es posible saber cuánta población indígena realmente existe en nuestro país, debido a que los parámetros utilizados por la institución oficial encargada de ello, utiliza solo un elemento de los muchos que componen a los pueblos indígenas (identidad, cosmovisión, etc.), lo cual excluye a gran parte de ellos en las estadísticas oficiales, pues como anteriormente lo mencionamos, la lengua es solo un elemento que compone a las comunidades indígenas y en nuestro país existen decenas de comunidades indígenas que mediante las políticas “civilizadoras” e integracionistas han dejado de hablar su lengua natal.⁶

Medir la población indígena va más allá de decir el porcentaje de cuántos son, sino el reconocimiento de que somos un país pluricultural en donde los pueblos indígenas deben ser reconocidos por todas sus características culturales, económicas, identitarias, etc., lo cual conlleva a su vez reconocerlos como naciones pertenecientes al Estado mexicano.

Si bien, el reconocimiento de que somos un país pluricultural se da hasta el 2001, ello fue resultado de un movimiento armado y una intensa lucha social por el reconocimiento de los pueblos indígenas, que inició en el estado de Chiapas. Este movimiento armado permitió denunciar varios

⁵ El censo que realizó la Conapo en el año 2000 ha sido el único que contempló la pertenencia étnica además de la lengua para medir la población indígena.

⁶ Las comunidades indígenas que han perdido su lengua, no son reconocidas en las estadísticas oficiales.

elementos que se daban por sentados, como por ejemplo, la construcción del Estado-nación. Después de la construcción del Estado pos independentista se daba por sentado que las culturas indígenas pertenecían al pasado que sirvieron para desarrollar una identidad nacional. Si bien estaban ahí, el problema de los pueblos indígenas estaba siendo tratado con políticas integracionistas que permitiera erradicar ese problema, pues en el Estado-moderno los pueblos indígenas (sinónimo de atraso, pobreza, ignorancia, etc.) no tenían cabida.

Hasta aquí podemos observar como los organismos internacionales, así como el propio Estado ha intentado definir lo “indígena”, sin embargo, es importante señalar cómo se definen los propios pueblos indígenas. Previamente señalamos que el término “indio” e “indígena” se utilizó para definir a las culturas originarias del territorio colonizado, lo cual significó una identidad impuesta por los españoles para clasificarlos socialmente, lo cual a su vez representó el dominio que se ejercía sobre ellos.

Sin embargo, asumirse como “indígenas” les ha significado a los pueblos redefinir este término, esto significa que se han apropiado de la expresión “indígena” para construir una identidad política propia, en donde se asumen como poseedores/as de una cultura ancestral que si bien ello les significó su exclusión en la construcción del Estado-nación ahora exigen ser reconocidos/as como poseedores/as de una nación propia. Por lo que esta identidad ya no es impuesta desde afuera sino nace desde las comunidades y particularmente de los movimientos indígenas lo cual a su vez les permite unificarse.

[...] la identidad indígena revalorada, como identidad que unifica a millones de pobladores con culturas y lenguas diferentes, es también un instrumento de lucha para discutir frente a los Estados nacionales sus derechos como pueblos, con culturas e identidades propias. La característica fundamental de las luchas indígenas de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del siglo

XXI es que han establecido, de manera contundente, que su lucha es por el reconocimiento social (Pérez, 2005:45).

La identidad política desarrollada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por ejemplo, nos permite observar como el elemento “indígena” se convierte en una categoría identitaria que legitima su lucha en la búsqueda de la redefinición del Estado-nación, lo cual trastoca el papel que hasta ese momento se les había otorgado a los pueblos indígenas del país. Lo anterior, lo desarrollaremos con mayor precisión en el siguiente apartado.

El Estado-nación Mexicano y los pueblos indígenas

[...] la conciencia indigenista se vuelve sobre sí misma. Su objeto llega a constituirse a ella misma. El indigenismo aboca a una toma de conciencia de sí, que sólo se hizo posible gracias a aquel largo camino. (Villoro, 1996:290)

Para poder entender el papel de los pueblos indígenas en la construcción del Estado-nación, iniciaremos definiendo qué entendemos por Estado-nación y cómo se construyó el Estado Mexicano.

Los elementos que componen una nación son; una identidad colectiva, un territorio en común, una misma lengua, formas de organización, tradiciones, costumbres, etc., que son compartidos y reconocidos por una comunidad.

Podemos definir teóricamente la “nación” desde dos miradas teóricas. Por una parte, encontramos la perspectiva antropológica que define a la nación como “(comunidad imaginada e imaginaria), constituye un tipo particular de identidad colectiva analizable a partir de una psico-antropología de lo imaginario” (Giménez: 1993: s/p). Pero también la podemos definir desde el punto político, en donde la nación “constituye un principio fundamental de referencia para la legitimidad de los Estados en la medida en que representa una garantía de homogeneidad cultural y cuasi-étnica de la

población reunida dentro del marco estatal (Pinto, 1986: 45 citado en Giménez, 1993: s/p).

Hasta aquí se entiende que la nación desde la antropología es una comunidad que posee una identidad colectiva, mientras que desde la visión política la nación otorga legitimidad a los Estados, siempre y cuando esa nación sea culturalmente homogénea, es decir, según esta visión, un Estado está compuesto solo por una nación.

Esta definición política de nación corresponde, según Sousa, a un concepto liberal que “hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación: una nación, un Estado (De Sousa, 2007: 18).

El principal problema que la visión liberal de la construcción del Estado-nación trae consigo, es la exclusión y opresión de miles de pueblos, pues los Estados-nación modernos solo toman en cuenta una nación como la nación oficial, excluyendo con ello a todas las demás naciones que existen en un Estado, pues como lo menciona Olgúin: “la tesis de que a cada nación corresponde un Estado y que un Estado es expresión de una sola nación ha llevado a que solo un puñado de 200 Estados se asuma como representante de 8.000 pueblos” (Olgúin, 1998:2).

En nuestro país, por ejemplo, existen alrededor de 62 y 76 pueblos/naciones que únicamente se reconocen como “pueblos indios”,⁷ son identificados como pueblos indios porque comparten una agrupación lingüística, los cuales a su vez poseen aproximadamente 364 variaciones lingüísticas, es decir, existen entre 62 y 76 naciones que comparten una misma lengua, pero existen 364 variantes de esas lenguas, en donde cada uno puede conformar una nación diferente.

⁷ Son identificados como “pueblos indios” porque comparten una agrupación lingüística.

[...] en el censo del 2000 aparecen 85 lenguas y la CDI⁸ enumera 62 pueblos indios. La diferencia está básicamente en que la CDI agrupa como un solo pueblo a algunas variantes lingüísticas del zapoteco, el mixteco, el chinanteco y el popoluca, que el INEGI contabiliza por separado. El PUMC,⁹ por su parte, agrupa a los mixtecos como un solo pueblo, sin considerar las variantes lingüísticas y considera además a algunos pueblos cuyas lenguas se han perdido, pero se mantienen como tales y presenta una cifra de 76 grupos (Warnholtz, 2008: s/p).

Estas naciones indígenas son dominadas por una nación oficial, que fue el resultado de la construcción de una Estado-nación post independentista, que se desarrolló después de la “independencia” no solo en nuestro país sino en los diferentes pueblos de América Latina durante el siglo XIX y que se fundaron como réplicas de los modelos europeos y norteamericanos. Es decir, una sola lengua, cultura, características biológicas, religión, territorio, etc.

La construcción del Estado-nación moderno en nuestro país, partió de la visión liberal en donde a un Estado corresponde una nación. Esta nación fue construida por la nueva élite criolla que trató de “transformar lo que era la Nueva España en un Estado-nación moderno: un territorio donde hubiera una cultura, una lengua, una raza común, una sola ley con una aparente y engañosa igualdad.” (Olguín, 1998:5). La igualdad proclamada durante y después de la independencia, les negaba a las naciones indígenas, el derecho a su diversidad cultural, su lengua, sus costumbres y tradiciones y sobre todo a la autodeterminación de sus pueblos y su territorio.

Los pueblos indígenas, las culturas indígenas, con sus propias identidades, tradiciones, costumbres, organización social y cosmovisión nunca tuvieron un lugar en el proceso de "construcción de la nación", en el que se embarcaron las elites latinoamericanas a comienzos del siglo XIX. Es más, las políticas indigenistas llevadas a cabo por los estados en los años 40

⁸ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁹ Programa Universitario México, Nación Multicultural.

fueron diseñadas para "integrar" o "asimilar" a los indígenas al modelo cultural nacional dominante. Las ideologías nacionalistas hegemónicas del siglo XX se percibieron a sí mismas como naciones sin indígenas, como naciones pertenecientes a la "civilización occidental" o, por lo menos, como "naciones mestizas" (Stavenhagen, 2002: s/p).

El Estado-nación que surgió tras la independencia se funda entonces, reconociendo el legado histórico de las culturas indígenas antes de la conquista y por el otra parte, negándole a las culturas indígenas contemporáneas un espacio dentro del Estado-nación mexicano, ello derivó en básicamente dos procesos; el primero consistía en eliminar a las comunidades indígenas y el segundo en integrarlas. En el primero se desató una política de genocidio y el despojo de sus tierras y territorios, en el segundo se inició con un sistema de destrucción cultural y lingüística con el objetivo de que perdieran su lengua, su identidad cultural, tradiciones, costumbres, formas de organización, etc.

Las culturas indígenas por lo tanto sirvieron en el reconocimiento de un pasado en común, es decir, sirvieron para fundamentar la existencia de una cultura mestiza, pero al mismo tiempo se les "negaba la existencia real de la población indígena contemporánea [...] Así la nación mexicana mestiza es el resultado de una abstracción; una «comunidad imaginada». Una construcción social que pretende eliminar la multiplicidad étnica del país (Olguín, 1998: 7).

[...] en América Latina el grupo dominante impuso su hegemonía a través de múltiples procesos que van desde el genocidio hasta el sistema más complejo de abolición de las minorías: es el caso del etnocidio como destrucción cultural de una etnia, las transferencias de población, la alienación lingüística y cultural (escuela, ejército, administración) y demás formas de asimilación (Olguín, 1998: 4).

Por lo anterior, pareciera ser que la independencia liberó a los criollos y a la élite mestiza de la corona española, pero significó una intensificación

en el despojo de tierras, así como el desconocimiento de los derechos de autodeterminación limitada que la corona española les reconocía a los pueblos indígenas. En la búsqueda de la integración nacional dirigida por la nueva élite nacional, claramente los pueblos indígenas representaban un obstáculo.

Cuando se creía que la dictadura de Porfirio Díaz había logrado controlar las diferentes manifestaciones de inconformidad social, la nueva élite empresarial surgida en el norte del país reclamaba su inserción en la política nacional, lo cual dió origen a un movimiento social que estuvo conformado por varios sectores sociales: por un parte los terratenientes del norte dirigidos por Francisco I. Madero, los campesinos del sur del país dirigidos por Emiliano Zapata y el sector obrero dirigidos por Venustiano Carranza.

Este movimiento armado trajo como resultado el derrocamiento de Porfirio Díaz de la presidencia, después de más de 30 años en el poder, así como la promulgación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917.

Más allá del proceso revolucionario, lo que nos importa destacar es que la Revolución Mexicana trajo como consecuencia una sociedad claramente dividida, en donde las diferentes ideologías políticas impedían la gobernabilidad del país, por lo que la nueva élite política elaboró un nuevo proyecto de unidad nacional.

Esta nueva unidad nacional se fundamenta en la construcción de un Estado-nación basado en un nacionalismo exacerbado. Este nacionalismo se fundaba bajo una identidad nacional en donde los mitos fundacionales, los símbolos patrios, la lengua oficial (español), la cultura mestiza (herederos de las culturas indígenas) se convirtieron en los elementos de unificación. En donde nuevamente las culturas indígenas son reconocidas como herederas de un pasado histórico común y surge la idea del mestizo o la «raza

cósmica», la nueva mezcla racial que debería prevalecer en México, basada en tres elementos fundamentales: que en el país se profesara la fe católica, se hablara la lengua castellana y se tuviera una cultura hispana y latina” (Olguín: 1998: 6).

Si bien Olguín (1998) y Millán (2014) coinciden en que los Estados no son entidades acabadas pues, pueden reconstruirse, reordenarse, rehacerse o refundarse, como en el caso del Estado pos revolucionario mexicano. El nuevo papel que se le asigna a las naciones indígenas en el nuevo Estado-nación fue básicamente el mismo que se les asignó en el Estado pos independentista, sólo que se agudizó el despojo de su territorio y se inició una política de “civilización” de lo indígena, encaminadas a “desindianizar” al país. Esto claramente se ve reflejado en el pensamiento de José Vasconcelos, en su “raza cósmica”, y también lo podemos ver en la frase pronunciada por Lázaro Cárdenas, «nosotros debemos mexicanizar a los indios, en vez de indianizar a México».

[...] los «indios» son considerados menos civilizados, menos desarrollados que los «no indios»: La mejor manera de evitar represalias futuras era educar a las masas, convirtiéndolas a la comodidad de la vida «civilizada». Esta es una metáfora que permite al pensamiento vasconcelista justificar la intervención del Estado «civilizado» para «civilizar» al *incivilizado* (Olguín, 1998:6).

¿Cuál era el significado de “desindianizar” o “civilizar” lo indígena? Básicamente consistía en eliminar las identidades indígenas, su lengua, costumbres, tradiciones, formas de organización, así como el despojo de su territorio. Para lo cual el sistema educativo y el sistema jurídico, así como la adopción de la religión católica y la enseñanza del español como lengua oficial, fueron los ejes fundamentales en los que se basó esta política indigenista. La creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 representó una clara institucionalización de esta política.

Podemos observar entonces que el papel que se les asignó a las naciones indígenas en la construcción del Estado-nación moderno pos independentista y pos revolucionario, fue de eliminación, asimilación, civilización y desindianización, debido a que al ser considerados comunidades atrasadas e incivilizadas, no tenían cabida en el Estado moderno basado en la idea de que a un Estado sólo correspondía una nación homogénea, con características específicas; una misma identidad nacional, una raza mestiza, que hablarán la lengua oficial (español), católicos, etc. Lo anterior permitiría la incorporación del Estado mexicano al modelo de desarrollo neoliberal, basado en la idea del desarrollo y la modernidad, donde las naciones indígenas representaban un estorbo. Por eso a las naciones indígenas se les asignó el término de “minorías étnicas” o “grupos étnicos”, pues con ello eran situadas fuera de la nación oficial, se minimizaba su existencia y al mismo tiempo se les negaba su existencia como naciones, por lo que el Estado mantenía el control sobre sus territorios.

[...] son entidades de procedencia intermedias entre la nación y la nada, [...] son naciones demediadas, sin poder, “castradas” de los instrumentos de construcción de ciudadanía plena, el estado con su dominio territorial [...] son visualizados como “sobrevivencias” de sistemas políticos que los estados deben soportar, pues no los reconocen como constitutivos de su ser (Gargallo, 2014: 53).

Por otra parte, y como anteriormente lo mencionamos, los Estados pueden reordenarse, reconstruirse, rehacerse y refundarse. Este proceso se puede dar según Millán (2014) desde “arriba” o desde “abajo”. La construcción del Estado-nación pos independentista y pos revolucionario fue un proceso que se dio desde “arriba”, dirigido por la elite política en cada uno de los momentos históricos. Las construcciones desde “abajo” se desarrollan a partir de movimientos sociales, levantamientos armados y diversas formas de organización de la sociedad, así como por los pueblos que buscan el reconocimiento de sus naciones por parte de los Estados modernos.

La nación es entonces un terreno donde los discursos y las prácticas opositoras son residuales y emergentes, evocan y borran sus límites (Williams, 1980). Es un terreno (literal y metafórico) de negociaciones, donde los márgenes son inscritos, pero a su vez inscriben. Y es justamente en y a través de los movimientos sociales, las insurrecciones y los movimientos opositores (Millán, 2014: 92).

Es importante mencionar que las construcciones desde “abajo”, es decir, la redefinición del Estado por parte de las naciones oprimidas, rompen con el concepto liberal de Estado, pues, a diferencia del Estado liberal, no pretenden que sus naciones dominen a la nación oficial, sino, más bien, buscan el reconocimiento a la autodeterminación de sus pueblos, reconociendo con ello la existencia de su nación como parte del Estado (un Estado compuesto por varias naciones) sin que ello represente perder su identidad cultural. A esta nueva construcción de nación De Sousa (2007) la define como la “tradición comunitaria de nación”.

[...] hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente el Estado. Aquí podemos ver que esta segunda tradición de nación, la tradición comunitaria, es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación, pero no de independencia. Nunca los pueblos indígenas han reivindicado, ni en el mismo Canadá, la independencia. Han reivindicado formas más fuertes o más débiles de autodeterminación (De Sousa, 2007:18).

Cuando finalmente parecía ser que los Estados-nación modernos de América Latina habían logrado construir una nación homogénea, donde las políticas integracionistas, civilizatorias y de eliminación, habían logrado invisibilizar el problema de las “etnias indígenas” o “grupos minoritarios” y con ello se emprendía un discurso hegemónico basado en el desarrollo y la modernización neoliberal, inician en América Latina, levantamientos armados que reclamaban su reconocimiento en un Estado que los mantenía excluidos y oprimidos.

En Ecuador surge en 1991 “el Primer Levantamiento Indígena Nacional, dirigido por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), revelando la existencia de “poblaciones de sujetos” políticos, como las llama Andrés Guerrero (Gargallo, 2014:31). En México el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) le declara la guerra al gobierno mexicano en busca del reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, el cese de la política genocida emprendida contra ellos, el respeto a sus territorios y la reconstrucción del Estado-nación.

Los movimientos indígenas que irrumpen los escenarios políticos en América Latina y particularmente en México, hacen evidenciar que el problema de lo indígena no había terminado, como los Estado-nación habían creído. Mientras el gobierno de Carlos Salinas celebraba la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte el 1 de enero de 1994, ese mismo día, el EZLN deja ver que estaban ahí millones de indígenas que vivían en las peores condiciones económicas, sociales y políticas y que seguían resistiendo las políticas de exterminio emprendidas contra ellos.

La importancia de analizar cómo se construyó el Estado-nación en nuestro país durante el siglo XIX y XX, nos permite entender cómo el EZLN rompe con esta visión de Estado, plantea la redefinición del Estado desde “abajo” y con ello logra identificar plenamente la raíz del por qué los pueblos indígenas se encontraban en las peores condiciones políticas, económicas y sociales del país.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional

En este apartado, pretendemos analizar la importancia que el EZLN tuvo en la redefinición de los Estado-nación de América Latina y particularmente del Estado mexicano, así como la importancia que tiene para los pueblos indígenas la exigencia de formar un Estado donde tuvieran cabida todas las naciones que durante siglos habían sido excluidos, por ello, abordaremos de

forma breve cuál era el escenario económico y político así como las condiciones en las que se encontraban los pueblos del sureste del país, como resultado de las políticas económicas encaminadas a integrar a los grupos indígenas.

El Estado mexicano posrevolucionario, bajo la idea de que los pueblos indígenas representaban un obstáculo en el proceso de desarrollo y modernización, institucionalizó su política indigenista a través de la creación de la Casa del Estudiante Indígena, el Departamento de Asuntos Indígenas, así como el Instituto Nacional Indigenista (INI).

En 1926 se creó la Casa del Estudiante Indígena con el objetivo de incorporarlos a la vida nacional; en 1934 [...] fue creado el Departamento de Asuntos Indigenistas, que se centró en la problemática educativa y cultural, pero con el mismo objetivo político de incorporación nacional. [...] En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI), que ha realizado hasta la fecha funciones de investigación y difusión de las culturas indígenas, así como ejecución de políticas y proyectos de desarrollo en relación con la población indígena (Alberti, 2004: 189).

Estas instancias fueron creadas con el objetivo de incorporar a los grupos indígenas al modelo de desarrollo. El INI, particularmente, planteaba la necesidad de “integrar a los indígenas a la cultura nacional. El camino para lograrlo era su aculturación a partir de la acción indigenista en las regiones interculturales, también conocidas como regiones de refugio” (INI, 2012:7).

Asimismo de 1965 a 1982, se implementaron políticas de desarrollo dirigidas al sector agrícola: “Revolución Verde, promoción de monocultivos, comercio exterior, fertilizantes, etcétera” (Alberti, 2004:190), estas políticas y programas, más que generar “desarrollo” aumentaron las problemáticas económicas en las comunidades indígenas, pues “Las unidades de producción indígenas se basaban en la autosubsistencia y con la aplicación de este modelo se vieron obligadas a depender del mercado, vendiendo sus

productos cada vez más baratos y comprando cada vez más caro” (Alberti, 2004:190) .

El evidente deterioro de la vida nacional que se agudiza en la década de los 70, al término del llamado “milagro mexicano”,¹⁰ agudizó los problemas económicos y sociales que presentaban los pueblos indígenas, principalmente porque las políticas de “desarrollo” emprendidas durante este periodo no sólo no lograron los objetivos planteados, sino que fueron un rotundo fracaso, que deterioraron la vida de los pueblos indígenas. Por ejemplo, la “Revolución Verde”¹¹ “echada a andar en la década de los cincuentas, tuvo como finalidad generar altas tasas de productividad agrícola sobre la base de una producción extensiva de gran escala y el uso de alta tecnología” (Ceccon, 2008: 21). Si bien en un inicio se generaron grandes cantidades de producción, posteriormente creó una problemática en los suelos agrícola irreversible: “los suelos agrícolas se transformaron en simples sustratos de sustentación de plantas que exigen técnicas artificiales cada vez más caras, y el síntoma más aparente de degradación que observamos es la erosión” (Ceccon, 2008: 25)

Ante el deterioro de la vida y economía de los pueblos indígenas surgieron en la década de los setenta, organizaciones políticas que reivindicaban el respeto a sus territorios y culturas. El gobierno reorientó su política indigenista ante estas presiones y ante el fenómeno de la migración india, que alcanzó dimensiones preocupantes (Alberti, 2004: 190).

¹⁰ Los pueblos indígenas no fueron beneficiarios o no tuvieron una mejor calidad de vida durante este periodo, debido a la exclusión de la que fueron parte, pero cuando termina este periodo, los primeros en ser perjudicados fueron ellos, es decir, ellos fueron los menos beneficiarios pero al mismo tiempo se convirtieron en los más perjudicados al término de este periodo en 1970 y con ello se agudizan los problemas económicos y sociales que presentaban.

¹¹ Este programa es un claro ejemplo de la visión modernizadora y de “civilización” del indígena, pues la agricultura tradicional representaba un atraso para el Estado moderno mexicano, por lo que era necesario civilizar al indígena agricultor y convertirlo en un “agrónomo” el cual “iba a civilizar al sujeto de pies descalzos, al bárbaro que se encontraba en íntimo contacto con la naturaleza, pero sometido a ella. La revolución verde intentaría hacer que el individuo pasase a dominar la naturaleza, con todo lo que el progreso podría traer” (Ceccon, 2008: 25).

Como anteriormente mencionamos, el deterioro de la vida en las comunidades indígenas derivado de la crisis económica nacional y el fracaso de las políticas integracionistas, generaron las primeras expresiones de descontento, manifestadas en las primeras organizaciones políticas que surgieron en la década de los 70 y que rompieron con el modelo corporativista del sector campesino y obrero que se habían mantenido hasta ese momento.

Un claro ejemplo de lo anterior, es la marcha del 10 de abril de 1984 en la Ciudad de México, en donde los campesinos demandaron “una política agraria que termine con el latifundismo y acelere el reparto de tierras, así como el cese a la represión en el campo” (Alejandra, 1985: s/p). Esto fue un parteaguas para los movimientos sociales indígenas pues “después de casi setenta años de agrarismo institucional las banderas de Zapata regresaban simbólicamente a manos de los campesinos y recuperaban su condición revolucionaria” (Bartra, 1985: 154, citado en Millán, 2014:40).

Es importante mencionar que el gobierno mexicano, particularmente durante el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) “se propuso en el discurso una política indigenista que contara con las organizaciones indígenas, con su opinión y gestión” (Alberti, 2004: 191). Con esta nueva orientación de la política indigenista se buscaba disminuir el descontento de los movimientos sociales presentados hasta ese momento y con ello evidentemente frenar lo que parecía desencadenar en una insurrección, pues mientras en el discurso se buscaba la opinión de la población indígena, en la acción se agudizaban los procesos privatizadores de la tierra, particularmente con la reforma al artículo 27 constitucional, “una reforma orientada a privatizar la propiedad social de la tierra, símbolo de los logros agrarios de la revolución de 1917” (Espinosa, 2009: 237).

Bajo este contexto surge el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual se fundó como grupo armado en noviembre de 1983 y el 1 de enero de 1994 se dió a conocer públicamente, el mismo día que entraba en vigor el

TLC, lo cual representó un evidente cuestionamiento al Estado mexicano que celebraba su incorporación al nuevo modelo económico mundial neoliberal, mientras millones de indígenas vivían en las peores condiciones económicas y sociales, muriendo de hambre y de enfermedades curables, como lo señala el EZLN en su Primera Declaración de la Selva Lacandona, según la cual el:

[...] zapatismo aparece como un movimiento social que irrumpe de lleno contra el discurso hegemónico del desarrollismo y la modernización neoliberal mexicana fuertemente anclada en lo que Bolívar Echeverría (2007) denomina la “blanquitud (Millán, 2014: 35).

El EZLN no sólo visibiliza las condiciones económicas y sociales en las que vivían millones de indígenas en el país, sino además plantea la redefinición del Estado mexicano. Lo anterior lo podemos observar en los 11 puntos de su programa de lucha: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz, son las principales demandas del movimiento. Cuando reclaman *independencia*, pareciera ser que buscan su separación del Estado mexicano y con ello conformar una nación independiente, pero en realidad lo que reclaman es su independencia del imperio extranjero que durante siglos los ha saqueado y al mismo tiempo exigen su reconocimiento por parte del Estado, como una “nación”, es decir, plantean la construcción de un Estado conformado por varias naciones.

Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por ***trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz***. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático (Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1994, subrayados míos).

El EZLN logró identificar plenamente el origen de su condición, es decir, durante el periodo civilizatorio e integracionista, el estado planteó que lo que originaba la condición en la que vivían los pueblos indígenas, derivaba de su cultura; una cultura que los mantenía atrasados, incivilizados, pobres e ignorantes. Pero el EZLN planteó que el origen real, lo que los mantenía viviendo en las peores condiciones económicas y sociales, “deriva de un modelo de Estado y de nación equivocado, que ha excluido históricamente a los pueblos indígenas, a los habitantes originarios” (Olguín, 1998:7).

Por primera vez, los problemas que durante siglos se les habían atribuido a los pueblos indígenas como algo natural derivado de su cultura, era interpretado desde otra mirada, una mirada indígena, que identifica plenamente el origen de su condición y que además reivindican su cultura. El problema, por lo tanto, no era ser indígena, tener una forma de organización comunitaria, una identidad cultural no mestiza, hablar una lengua indígena, etc., el problema era que esos elementos culturales habían sido interpretados como la causa para su exclusión al Estado-nación.

Por lo tanto, los problemas que afectan a los pueblos indígenas no se solucionarían si no se transformaba el “pacto nacional” sellado en la constitución de 1917. La única forma de incorporar con justicia y dignidad a los indígenas a la Nación es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política” (Olguín, 1998: 8). En este nuevo pacto nacional, los pueblos indígenas reivindicaban su derecho a ser indígenas, es decir, su derecho a la diferencia cultural, lo cual a su vez derivaba en la construcción de un Estado que respetara el derecho a la autodeterminación de las naciones indígenas.

En el apartado anterior mencionamos que esta nueva construcción o reconstrucción de los Estados modernos, planteada por los pueblos indígenas es definida por De Sousa (2007) como la “tradición comunitaria de nación”, la cual rompe con la visión liberal de nación, pues plantea que los Estados reconozcan a las naciones indígenas mediante el respeto a la

autodeterminación de sus pueblos. Esta nueva construcción de nación es lo que Millán (2014) define como las reconstrucciones desde “abajo”, es decir, las que emanan de la sociedad, y no de las elites políticas como sucedió en la construcción de los Estados pos-independentistas y pos-revolucionarios.

Es importante mencionar que el neozapatismo, como lo menciona Millán (2014), se apropia, recrea, resignifica y amplía los símbolos nacionales y se reconoce como “herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad” (Primera declaración de la Selva Lacandona, 1994). Es decir, los pueblos indígenas se reconocen como los forjadores de la identidad nacional. Si bien eran herederos de las culturas indígenas, no solo formaban parte del pasado sino del presente, pues estaban ahí y exigían ser reconocidos. Lo anterior claramente se observa en la frase dirigida por la Comandanta Ramona en el Congreso Nacional Indígena,” esto es para que nunca olvidemos que nuestra patria es México y para que todos escuchen que nunca habrá un México sin nosotros” (Pérez y Rojas, 1996:5, citado en Alberti, 2004:201). Asimismo, y como lo menciona Millán (2014), el neozapatismo se apropia, recrea y resignifica los símbolos nacionales.

[...] moviliza los símbolos y las metáforas de la nación como la bandera, el himno, las referencias a la patria, uniendo los emblemas y elementos de la retórica nacionalista con la re-edición de la idea de “liberación nacional [...] *recrea* el nacionalismo mexicano, pone a circular los símbolos y mitos de origen de la nación mexicana, ofreciendo un contra-discurso que se apropia de las metáforas esencializantes de la nación (la bandera, el himno, la patria) ofreciendo un espacio para su actualización y re/significación, para su ampliación y diseminación (Millán: 2014: 93).

¿Cuáles son los principales logros del movimiento zapatista? Entre los más importantes, podemos destacar los siguientes:

1. Logró identificar plenamente el origen real de la condición social y económica de los pueblos indígenas, la cual no derivaba o era resultado de su cultura, organización social y política, sino de su exclusión en la

construcción del Estado, así como de las políticas indigenistas, encaminadas a civilizarlos e integrarlos al Estado-nación moderno.

2. Rompe con la visión liberal de Estado y plantea el reconocimiento de las naciones indígenas, con lo cual se busca conformar un Estado donde tengan cabida todas las naciones asentadas en el territorio, mediante el reconocimiento a la autodeterminación de sus pueblos. Esta nueva visión de Estado trajo como consecuencia que después de algunos años de una intensa movilización social y política, el Estado mexicano por primera vez reconociera el carácter multicultural de la nación. El cual se sustenta en sus pueblos indígenas, tras la reforma constitucional al artículo 2° en el año 2001.

3. Si bien las mujeres siempre han formado parte de los movimientos sociales, por primera un movimiento indígena reconoce la participación de hombres y mujeres en su organización, pero además las hace partícipe en los puestos de dirigencia.

4. Finalmente, el EZLN genera una de las críticas más importantes a la ciudadanía. “Analistas como Neil Harvey (1995, 1998) han visto en el movimiento zapatista contemporáneo la crítica más potente a la ciudadanía corporativa del siglo veinte mexicano, es decir, a la constitución moderna de la ciudadanía en nuestro país. (Millán, 2014:35). Porque esa construcción de ciudadanía se había construido a partir de elementos culturales-sociales que excluían a los pueblos indígenas, en donde las mujeres indígenas vivían/viven doblemente esa exclusión.

Estos cuatro elementos nos permiten entender en términos generales los alcances que tuvo este movimiento armado no solo para los zapatistas sino para los pueblos indígenas en general pues cuestiono y planteó la necesidad urgente de generar una nueva relación con el estado.

En cuanto al cuarto punto lo abordaremos con más precisión en el siguiente apartado, pues si bien hasta aquí hemos analizado la construcción

de los Estado-nación con una visión liberal y cuáles fueron los efectos y consecuencias que ello trajo para los pueblos indígenas, es importante analizar por qué el EZLN hace una fuerte crítica a la idea de ciudadanía que hasta ese momento se había desarrollado.

Democracia y ciudadanía

Nuestro siguiente elemento de análisis es el concepto de “ciudadanía” el cual como anteriormente señalamos fue criticado por el movimiento zapatista. Por eso y para fines de este trabajo, es importante analizar las diferentes visiones que se han desarrollado en torno a este concepto, el cual cabe señalar está intrínsecamente relacionado con la conformación del Estado-nación.

Es de suma importancia entender que, como cualquier otro concepto, el de “ciudadanía” es producto de un largo proceso histórico, político y social, y como tal se ha transformado a lo largo del tiempo, adquiriendo diferentes significados dependiendo del espacio y el tiempo en el que se sitúa. En las democracias modernas, el ciudadano es el que legitima la forma de gobierno, por lo cual no se puede concebir una democracia sin ciudadanos.

Para analizar el concepto de ciudadanía, es necesario entender cómo este concepto es insertado en las democracias modernas. Por ello, iniciaremos analizando de forma breve el concepto de democracia.

La democracia como forma de gobierno la podemos distinguir en dos etapas históricas diferentes; la primera es la desarrollada en algunas ciudades de Grecia, a la cual algunos teóricos definen como democracia antigua. La segunda etapa, se conoce como la democracia moderna, la adoptaron los Estados modernos para legitimar el poder político, el cual se desprende y opone a otras formas de gobierno como la monarquía, la aristocracia, y las oligarquías.

En términos generales esta forma de gobierno es definida como:

[...] <<el poder del pueblo>> establece una concepción de las *fuentes* y de la *legitimidad* del poder. En ese sentido, democracia quiere decir que el poder es legítimo sólo si es investido desde abajo, sólo si es emanación de la voluntad popular, es decir, concretamente, en la medida en que sea libremente consentido (Sartori, 2008: 39).

Es decir, los sistemas democráticos adoptados por los Estados modernos, tienen como finalidad legitimar el poder político, pero esa legitimidad ya no emana de la “voluntad divina”, por herencia, o por la fuerza, sino que ahora emana del pueblo, mediante el voto, el cual debe ser libremente ejercido. Por eso, el mandato es ejercido por quien o quienes reciban más votos, es decir, “los sistemas democráticos modernos se articulan mediante reglas de mayorías, el mandato corresponde a quien obtiene más votos y el mandato es ejercido por quien ocupa más escaños en el parlamento, mediante mecanismos electivos y mediante la transmisión representativa del poder” (Sartori, 2008 40).

Por lo tanto, la democracia moderna también puede ser entendida como una democracia representativa, pues el “pueblo” a través de los ciudadanos otorgan legitimidad a los detentadores del poder y de este modo su participación se limita en el ejercicio del voto, pues con ello elegirán teóricamente a los que serán sus representantes y se encargarán de representarlos en la toma de decisiones políticas, así como en el ejercicio del poder. La democracia representativa también implica una relación entre gobernantes y gobernados en donde “el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado, de que el gobierno existe para el pueblo y no viceversa (Sartori, 2008:39).

Por otra parte, es importante mencionar que los sistemas democráticos, como forma de gobierno, permitieron el funcionamiento de las economías de mercado que se desarrollaron en el sistema económico capitalista, es decir, la idea de “libertad” no sólo fue concebida como la libertad individual, sino como la libertad de mercado que permitiera la libre

circulación de capitales, así como de bienes y servicios, es decir, una economía no regulada.

Lo anterior, derivó en dos problemas importantes que menciona Dalh (2004), el primero fue el incremento de desigualdades económicas y sociales derivado de una economía poco regulada, lo cual a su vez generó desigualdad en el ejercicio de la igualdad política. Es decir, la población más pobre tiene menos oportunidad de influir en el sistema político y por ello evidentemente las democracias representativas entraron en una crisis de representación, pues “la prosperidad económica generalizada de un país aumenta mucho las oportunidades de que un gobierno democrático alcance el éxito, en tanto la pobreza generalizada aumenta mucho las oportunidades de que fracase” (Dalh, 2004: 32).

Aunque las economías de mercado descentralizadas alentaron la difusión de la democracia, en los países donde no estuvieron suficientemente reguladas, estas economías terminaron por producir desigualdades en términos de recursos económicos y sociales, desde la riqueza y el ingreso hasta en la educación y el estatus social. Debido a que los que tienen más recursos naturalmente tienden a emplearlos para influenciar el sistema político en provecho propio, la existencia de dichas desigualdades constituyó un obstáculo persistente para el logro de un nivel satisfactorio de igualdad política. El desafío aumentó durante las frecuentes depresiones económicas, en las que la pobreza y el desempleo tendieron a crecer (Dalh, 2004: 49).

Si bien los detentadores del poder en las democracias modernas, son legitimados por el “pueblo”, solo pueden participar los que son reconocidos como “ciudadanos”, por lo que la ciudadanía adquiere un “estatus de inclusión y pertenencia a un espacio político que apela a la existencia de un conjunto de derechos y deberes” (Espinosa: 2009: 95). Por lo tanto, el ejercicio de la ciudadanía en los sistemas democráticos tiene como finalidad legitimar el poder político.

Es de esta forma que se inserta el concepto de ciudadanía en las democracias modernas, es decir, los ciudadanos son los que legitiman esta forma de gobierno mediante el sufragio.

Ciudadanía como estatus legal

Desde la época de los griegos podemos encontrar que se hace referencia del término de ciudadanía. En Grecia, eran ciudadanos todos aquellos hombres griegos, libres y que poseían alguna propiedad, esta categoría de ciudadanos les concedía el derecho de participar de forma directa en el espacio público, es decir, en las decisiones políticas y formar parte del gobierno. El espacio público estaba negado a las mujeres, a los esclavos, a los que no eran propietarios y a los extranjeros.

Por supuesto que existe una diferencia entre la ciudadanía que existía en la antigua Grecia y la ciudadanía que prevalece en la mayoría de los sistemas democráticos, debido a que se desarrollan en contextos y sociedades diferentes, pues mientras en la antigua Grecia las sociedades estaban compuestas por un número pequeño de habitantes, en donde no todos poseían la categoría de ciudadanos, era viable el ejercicio de la participación directa en el espacio público, en la toma de decisiones y en el ejercicio de poder; pero en los Estados contemporáneos la gran cantidad de habitantes que los componen, hicieron necesario generar un mecanismo que hiciera viable la participación de los ciudadanos en el espacio público, lo anterior trajo como consecuencia que se delegara a un pequeño número de ciudadanos la facultad de representar a otros ciudadanos, los cuales mediante el sufragio le otorgaban este poder de ser representados en la toma de decisiones políticas y en el ejercicio del poder en el espacio público.

La ciudadanía puede definirse en términos funcionales como:

[...] el conjunto de ciudadanos que forman la membrecía de una comunidad política, es decir la *polis*. En tanto miembros de la comunidad, los

ciudadanos actúan e interactúan en función de reglas y normas que se establecen jurídicamente, ya sean derechos u obligaciones, por lo que debe existir un árbitro u autoridad que en este caso es el estado (Tamayo, 2010: 21).

Es por ello que la ciudadanía política en una democracia representativa se basa en una figura jurídica o ciudadanía legal:

[...] la ciudadanía política, basada en el único derecho universal realmente existente en la región, el derecho de votar, queda en un estado de extrema precariedad, dado que los sujetos de la democracia, los ciudadanos, dependen de actores políticos para poder acceder a derechos fundamentales que deberían estar disponibles de manera universal (Sermeño, 2009: 172).

Es importante mencionar que esta concepción legal de ciudadanía limita al ciudadano en un ámbito pasivo de participación que solo se manifiesta en la elección de sus representantes, por lo cual, bajo esta definición únicamente se concibe a la ciudadanía como la participación en el espacio público a través del voto/sufragio.

En las democracias modernas, los ciudadanos poseen los mismos derechos y obligaciones, pero en sociedades tan desiguales como la nuestra, no se puede acceder a los mismos derechos sociales, políticos, económicos y culturales si en principio somos desiguales, El liberalismo:

[...] contribuyó a la formulación de la idea de una ciudadanía universal basada en la afirmación de que todos los individuos son libres e iguales por nacimiento, también es indudable que redujo la ciudadanía a un mero estatus legal que establece los derechos que el individuo tiene frente al Estado (Mouffe, 1999: 92).

Como ya hemos mencionado la concepción de ciudadanía que surge con la modernidad, se encuentra en crisis pues la concepción jurídica de ciudadanía se limita en el otorgamiento de derechos y “esta concepción jurídica o estatalista, en donde los derechos de los ciudadanos –políticos y sociales- están condicionados a un espacio, que implica la

institucionalización de principios abstractos de igualdad, ha sido puesta en cuestión” (Gutiérrez, 2008: 82).

También dice Gutiérrez que esta expansión de la ciudadanía requiere procesos innovadores en la gestión pública, que permitan o induzcan a la construcción de nuevos sujetos políticos y a su inserción en ejercicio del poder político y a la apropiación de la riqueza social. La interacción entre sociedad civil fortalecida y los mecanismos políticos institucionales permeables a las demandas e inductores de políticas públicas, “requiere de una nueva institucionalidad que posibilite la transformación de la igualdad simple en compleja, la universalidad en diversidad, la democracia tradicional en formas innovadoras de participación y cogestión, en estructuras gubernamentales descentralizadas” (Gutiérrez, 2008: 82).

Hoy el acento de la formación ciudadana se cobra en su dimensión práctica, en cómo hacer tomar conciencia al ciudadano de sus responsabilidades y compromisos como formar ciudadanos y compromisos como formar ciudadanos activos cívicamente y como crear y desarrollar los espacios y las condiciones estructurales y culturales necesarias para la participación (Cabrera, 2003: 89)

Por lo tanto, actualmente se habla de una crisis en la democracia moderna, pues las democracias constitucionales donde todos sus ciudadanos son iguales en derechos -siendo social y culturalmente diferentes-, en un país tan diverso como el nuestro, ha generado varios problemas, entre ellos:

La creciente pérdida de credibilidad de los partidos políticos, “que se expresa a su vez como un problema de legitimidad, dada la creciente dilución de las fronteras ideológicas de los partidos y la insatisfacción de los ciudadanos con las funciones reales de desempeño de sus representantes electos” (Sermeño, 2009: 172)

La representación política autorizada y legitimada por la vía de las urnas está hoy en crisis porque los partidos políticos han perdido la relación

que tenían con la sociedad, es decir, los intereses de los ciudadanos no se ven reflejados en los partidos políticos.

Por otra parte, Sermeño nos menciona que existe una precariedad en el ejercicio de los derechos políticos, pues los ciudadanos dependen completamente de los actores políticos para ejercer su ciudadanía.

[...] la ciudadanía política, basada en el único derecho universal realmente existente en la región, el derecho de votar, queda en un estado de extrema precariedad, dado que los sujetos de la democracia, los ciudadanos, dependen de actores políticos para poder acceder a derechos fundamentales que deberían estar disponibles de manera universal (Sermeño, 2009: 172).

Como podemos observar, el concepto de ciudadanía liberal se encuentra en crisis porque la ciudadanía jurídica que reconoce el Estado mexicano sólo se limita al reconocimiento de los mismos derechos individuales de los ciudadanos y a su representación política, lo cual excluye las identidades colectivas, que a su vez impide “construir sociedades más democráticas, menos desiguales y al mismo tiempo que respeten el derecho a la diferencia por quienes reclaman una pertenencia a grupos particulares. La ciudadanía comunitaria enfatiza la dimensión colectiva de la ciudadanía: el ciudadano como miembro de un sujeto colectivo”. (Hernández, 2007: 36).

Si bien, la ciudadanía como estatus legal le otorga los mismos derechos y obligaciones individuales a los ciudadanos, se han desarrollado nuevas propuestas que reclaman el reconocimiento de sus derechos colectivos, particularmente los pueblos/naciones que han sido excluidas del goce de esa ciudadanía legal, pues han visto en esta construcción de ciudadanía un elemento que los ha mantenido padeciendo las peores condiciones sociales, “la clase baja se encuentra más allá del umbral de las oportunidades de acceso básicas, es un problema de ciudadanía” (Dehrendorf, 1997: 145)

Finalmente, es necesario reiterar que la construcción de ciudadanía en el sistema democrático liberal excluye de forma sistemática a todos los

pueblos/naciones que no entran o no tienen cabida en su nación homogénea (oficial), pues los miembros/pueblos que no poseen las características de sus ciudadanos, no gozan de esa inclusión, por lo que los problema que enfrentan y viven los pueblos indígenas no es solo la falta de servicios públicos, la pobreza, marginación, etc., el problema de fondo es la falta de reconocimiento que los ha excluido del Estado-nación oficial y por lo tanto del goce de su *ciudadanía* y ello ha generado que los pueblo indígena vivan en las peores condiciones sociales del país.

En el siguiente apartado analizaremos qué tipo de ciudadanía permitirá la integración de todos los grupos culturales que integran el Estado Mexicano, pero sin negar o excluir sus diferencias. Recordemos que la crítica del movimiento zapatista a la ciudadanía gira precisamente en esta concepción liberal de ciudadanía.

Nuevas ciudadanías

En esta discusión es importante mencionar a Mouffe (1999), la cual hace una distinción entre la visión liberal de ciudadanía y la visión del republicanismo cívico de ciudadanía. En la primera menciona que la ciudadanía es la capacidad que tiene cada persona “para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien. Se considera que los ciudadanos emplean sus derechos para promocionar su interés propio dentro de ciertos límites impuestos por la exigencia del respeto a los derechos de los otros”. (Mouffe, 1999: 90). La segunda visión considera que la ciudadanía busca un bien público, es decir un bien colectivo y no un bien individual como en la visión liberal.

Estas dos visiones de ciudadanía parecen ser completamente opuestas, es decir, en la visión liberal no cabe lo colectivo, mientras que en la visión del republicanismo cívico no cabe el individualismo. Mouffe por su parte se deslinda de ambas visiones y nos dice que la “ciudadanía es una

identidad política común como ciudadanos democráticos radicales, esta identidad política común toma en cuenta las diferentes relaciones sociales y las distintas posiciones subjetivas como el género, clase, raza etnicidad, orientación sexual, etc.” (Mouffe, 1999:101). Es decir, la ciudadanía no es sólo una identidad política individual o dominante, es una identidad política común, pero el hecho de ser común no excluye las diferencias de los agentes sociales, pues las toma en cuenta, con lo cual se convierte en un principio de articulación que afecta a los agentes sociales que componen un Estado. Lo anterior es de gran importancia porque ya no concibe al ciudadano sólo como un sujeto de derechos, sino como un agente social con una identidad política, lo que a su vez permite que esa identidad política sea motor para su participación política.

La ciudadanía por lo tanto se construye, es decir, se encuentra en un constante proceso de construcción, por lo cual, es importante entender cómo se construye. Tamayo nos dice que la ciudadanía se construye “con base en prácticas y experiencias sociales” (2010:22). También nos dice que podemos explicar esta construcción mediante los elementos de identidad social y cultural.

Es importante entender, que existen diversas concepciones de ciudadanía, que se han desarrollado de acuerdo a las diversas ideologías, percepciones y prácticas. Por una parte, encontramos la ciudadanía republicana, la cual “requiere que la ciudadanía se asiente en un pasado común, con un fuerte arraigo en la historia nacional; el individuo estaría más comprometido con los deberes, que con sus privilegios” (Tamayo, 2010:23). La ciudadanía transnacional “comprende a la ciudadanía como cosmopolita, global, aquella que desborda las fronteras de los estados-nación, para constituirse en una expresión cultural universalista como es el caso de la Unión Europea” (Tamayo, 2010: 24).

Si bien existen diversas discusiones y debates en torno a la ciudadanía, en este apartado nos centraremos en analizar su proceso de

construcción, es decir, cómo se construyen las ciudadanías.¹² Como anteriormente ya se analizó, la ciudadanía se construye mediante prácticas y experiencias, pero también a través de la construcción de una identidad y un sentido de pertenencia. Esta puede ser, por ejemplo, mediante un pasado común como la ciudadanía republicana lo piensa o mediante una cultura universalista como la ciudadanía transnacional.

[...] pertenezco porque me sitúo dentro de una delimitación territorial y espacial. Pertenezco con base en reglas y normas que reproducen la membresía; con base en aquellos privilegios y obligaciones de los que pertenecemos; por la igualdad y desigualdad de los miembros; por las diferencias internas entre los grupos a los que pertenecemos; por las diferencias entre los que somos incluidos y los externos o excluidos; por la asimilación e integración de los externos al grupo. O finalmente, por la desintegración y, en consecuencia, la estigmatización de los excluidos (Tamayo, 2010: 26).

Si bien la ciudadanía es un elemento en construcción, la ciudadanía que desarrollan las mujeres, Alma Sánchez Olvera la define como “una construcción en movimiento: en la práctica social, en la concreción y ejercicio de derechos y en la deconstrucción de identidades patriarcales que les permiten asumirse como sujetas de derechos” (Bolos; 2008:20).

Con estos antecedentes podemos entender que la crítica del movimiento zapatista, así como de los diversos movimientos indígenas que surgieron en América Latina, a la ciudadanía como estatus o ciudadanía legal. Si los Estados modernos reconocían a una sola nación, como la nación oficial, entonces su forma de gobierno (la democracia representativa) reconocía a un solo tipo de ciudadano, es decir, a los iguales entre los iguales. Una sola nación, un mismo ciudadano, quedando con ello excluidas los grupos indígenas, pues ¿cómo podían ejercer su ciudadanía los hombres

¹² Es importante mencionar que la ciudadanía sustantiva reconoce que la ciudadanía es una construcción no algo que se otorga.

y mujeres que al pertenecer a una nación indígena no poseían los mismos medios culturales, económicos y políticos para ejercerla?

Por ejemplo, la ciudadanía como estatus, establece como un derecho votar y poder ser votado (representación política), pero para poder ser representante se establecen ciertos requisitos indispensables. El estado de Oaxaca, por ejemplo, en su Ley Municipal establece en su artículo 27° que los requisitos para poder ser miembro de un Ayuntamiento son:

I.- Ser ciudadano en ejercicio de sus derechos políticos; II.- Saber leer y escribir; III.- Estar vecindado en el municipio, por un período no menor de un año inmediato anterior al día de la elección; IV.- No pertenecer a las fuerzas armadas permanentes federales, a las fuerzas de seguridad pública estatales o de la seguridad pública municipal; V.- No ser servidor público municipal, del Estado o de la Federación. VI.- No pertenecer al estado eclesiástico ni ser ministro de algún culto; VII.- No haber sido sentenciado por delitos intencionales; y VIII.- Tener un modo honesto de vivir (Ley Municipal para el estado de Oaxaca, 2015: s/p)

Por lo tanto, las personas que no saben leer ni escribir no pueden ser miembros de los Ayuntamientos y con ello se les niega su derecho a ser representantes en su nivel más inmediato (su comunidad). Considerando que el estado de Oaxaca pertenece a los tres estados con mayor índice de analfabetismo a nivel nacional, pues el 16.3% de su población no sabe leer ni escribir, gran parte de los “ciudadanos” solo pueden votar, pero no pueden ser electos en sus municipios.

Si bien la Constitución reconoce el carácter pluricultural de la nación, la lengua oficial sigue siendo el español, por lo que millones de indígenas siguen siendo excluidos en el ejercicio de la ciudadanía como *estatus*, aunque cabe señalar que se han desarrollado, como lo mencionamos en este apartado, nuevas visiones de ciudadanía, que rompen con la idea de que ser ciudadano se limita a un estatus y se convierte en “la capacidad de participar en el espacio público con voz propia” (Padierna, 2012: 33).

En este trabajo se hará referencia al concepto de ciudadanía como un proceso en construcción, el cual se ejerce mediante la participación en el espacio público de los sujetos sociales “un proceso participativo, que se expresa y sustenta en las prácticas e interacciones cotidianas que los individuos (los ciudadanos) establecen con y desde el ámbito socio-estatal” (Espinosa: 2009: 100).

En el siguiente apartado analizaremos el proceso de construcción de esa ciudadanía en las mujeres que participaron en el movimiento zapatista “las mujeres zapatistas”, con el fin de poder entender el surgimiento de una nueva visión de ciudadanía a partir de estas mujeres, y cómo ello permitió la construcción de un nuevo referente para las mujeres indígenas del país y de América Latina.

Ley Revolucionaria de Mujeres

La participación de las mujeres indígenas en las organizaciones que surgieron en la década de 80 en defensa de la tierra, así como en la solución de demandas básicas, “representan el punto de partida sobre el cual, de una manera u otra, fueron surgiendo experiencias personales y colectivas que posibilitaron la emergencia de procesos organizados con un rostro claramente femenino” (Ochoa, 2010: 136). Si bien es cierto que la participación de las mujeres en los movimientos así como en las organizaciones campesinas siempre ha estado presente, y en algunos casos las mujeres han ocupado puestos claves en dichas organizaciones, las actividades que desarrollaban estaba estrechamente relacionadas con su género, es decir, se les asignaban tareas como encargarse de la elaboración de comida para alimentar a los varones, entre otras, mientras que los hombres participaban en las actividades propias del movimiento (elaboración de demandas políticas, programas de acción, etc.). Pero con la importancia de los movimientos y organizaciones campesinas desarrolladas durante este

periodo, es donde las mujeres logran desarrollar sus propias agendas y demandas de género.

Podemos encontrar dos procesos diferentes en el desarrollo de las demandas de género de las mujeres en los movimientos y organizaciones indígenas. En el primero, las mujeres se empiezan a cuestionar su papel dentro de las organizaciones campesinas y demandan su participación en la toma de decisiones colectivas así como en la elaboración de demandas políticas y la incorporación de sus demandas de género, pero este planteamiento es percibido como una forma de fragmentar las organizaciones campesinas, vemos con ello el surgimiento de organizaciones de mujeres, que si bien no se desprenden de la lucha por la defensa de la tierra incluyen sus propias demandas de género, tal es el caso de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas.

En el segundo proceso, podemos observar que surgen movimientos indígenas, particularmente el movimiento zapatista que nacen con la inclusión de las mujeres no sólo como parte del movimiento sino en los procesos de dirigencia, comandancia, etc. También observamos que las demandas de género¹³ desarrolladas por las mujeres zapatistas se incorporan dentro del movimiento con la primera *Ley Revolucionaria de Mujeres* antes de darse a conocer de forma internacional.

En este apartado analizaremos cómo se incorpora la primera *Ley Revolucionaria de Mujeres* en el movimiento zapatista, su importancia para las mujeres zapatistas y cuál es su importancia para las mujeres indígenas del país.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se fundó como grupo armado en noviembre de 1983 y el primero de enero de 1994 se conocieron Internacionalmente. Casi un año antes de darse a conocer públicamente, el 8 de marzo 1993 se aprobó la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Esta ley tenía

¹³Estas *demandas de género* se desarrollan en la Ley Revolucionaria de Mujeres. Las cuales se desarrollan bajo sus propias particularidades y contextos.

como principal objetivo fomentar la igualdad entre hombres y mujeres del EZLN. El esfuerzo por desarrollar esta ley estuvo a cargo de la comandanta Ramona y la Mayor Ana María, que, si bien no sabían leer, escribir ni hablar español, no querían que la situación de discriminación y violencia que vivían en sus comunidades se repitiera en el EZLN. Como lo menciona Guadalupe, mujer zapatista “si estamos hablando de una lucha revolucionaria, una lucha revolucionaria no la hacen solo los hombres ni sólo las mujeres, es tarea de todos [...] por lo cual fue necesario que el EZLN se planteara luchar por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. (Integrantes del EZLN explican la Ley Revolucionaria de Mujeres, 2013: s/p).

Si bien, las mujeres que se incorporan al movimiento zapatista luchan por el reconocimiento de los pueblos indígenas como nación, es decir, el reconocimiento a su cultura, su territorio y a la autodeterminación de sus pueblos, también buscan cambiar las relaciones de género que existían en sus comunidades. Es por ello que “en 1993 la *Comandanta Ramona* y la *Mayor Ana María*, hicieron una consulta en las comunidades indígenas que preparaban la declaración de guerra de 1994, para fomentar la igualdad entre hombres y mujeres” (Integrantes del EZLN explican la ley revolucionaria de mujeres, 2013: s/p).

Esta consulta dio como resultado la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, el cual contiene 10 artículos:

Primero. - Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo. - Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. - Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto. - Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto. - Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCIÓN PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto. - Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo. - Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo. - Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno. - Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. - Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios. (Ley Revolucionaria de Mujeres, 1993: s/p)

Dicha ley fue presentada junto con la Primera Declaración de la Selva Lacandona, en donde se reconoce la incorporación de las mujeres a la lucha revolucionaria, así como sus demandas de igualdad y de justicia, además se reconocen como justas. Esto muestra que el movimiento hace tuyas las demandas de las mujeres zapatistas, pues por una parte el EZLN representa un movimiento por la lucha del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero a la vez fue y es “un factor catalizador en los procesos organizativos de las mujeres indígenas en México” (Hernández, 2011: 321).

Por otra parte, esta ley pone énfasis en la desigualdad y desventaja que existía en el ámbito social, político y económico entre un indígena varón y una indígena mujer. Esto lo podemos observar, porque sus demandas de género por una parte comprenden derechos políticos, pero por otra parte exigen derechos tan básicos que se daban por sentado, por ejemplo; salud, educación, derecho a no sufrir violencia de género (violencia física, violaciones, etc). Por lo tanto, si bien es cierto que la pobreza en México se agudiza más en los pueblos indígenas, también es cierto que las mujeres son las más afectadas, es decir son las más pobres entre los pobres. Tal como lo

menciona Gargallo, “las mujeres fueron las más afectadas por el giro neoliberal de la economía, al punto que se acuñó la expresión “feminización de la pobreza”, para dar a entender que eran las más pobres entre las pobres” (Gargallo, 2004).

Si bien, la modernización discriminó a sus pueblos del:

[...] disfrute de derechos humanos, sociales, laborales, económicos, agrarios y políticos convirtiéndolos en ciudadanos de segunda, para las mujeres la brecha es mayor en todos los planos. Su malestar también a las “malas costumbres” que las hacen sufrir y que están enraizadas en su propia cultura (Espinosa, 2009: 233).

Si bien el EZLN es un movimiento mixto, es decir integrado por hombres y mujeres, las mujeres fueron desarrollando una conciencia de género entendiendo lo anterior como el cuestionamiento del papel de la mujer y las relaciones desiguales entre mujeres y hombres, así mismo reafirmaban que la democracia liberal no había cumplido a las mujeres indígenas “sus promesas en el plano laboral , educativo y de salud; pero tampoco los “usos y costumbres” derechos de los que sí gozan los varones” (Espinosa, 2011:260).

Los elementos que claramente las mujeres identifican como “malas costumbres” se refieren a la violencia que era ejercida contra ellas, así como el papel que desempeñaban en sus comunidades.

Lo anterior lo podemos observar en el discurso de una mujer zapatista en el primer encuentro de mujeres zapatistas “Caracol-La Garrucha”.

Antes del EZLN estaban muy maltratados los hombres y las mujeres por el patrón no había respeto a las mujeres no había respeto no nos tomaban en cuenta por ser mujeres hasta nuestros padres nos decían que nosotras como mujeres no valíamos nada, no teníamos libertad para salir a participar ni derecho a tener cargo, si participábamos en las reuniones los hombres se burlaban de las mujeres. Antes solo los hombres se divertían porque cuando el hombre llegaba a la casa tenía que estar lista la comida, se ponían

celosos le decían a la mujer que estaba buscando otro hombre. En la familia si nacía un bebé si era niña el esposo la despreciaba porque quería tener puros niños, las niñas de poca edad ya cuidaban a sus hermanitos y los cargaban y no le daban tiempo para estudiar ni para jugar además el hombre tomaba trago y le pegaba a su mujer las mujeres no tenían dinero para gastar porque solo los hombres manejaban el dinero y maltrataba lo poco que tenía (Mujer Zapatista, 2007: s/p).

En el discurso de esta mujer zapatista podemos observar que la mujer era discriminada por ser indígena por parte de su “patrón”, pero también era discriminada por el mismo varón indígena por ser mujer, y esta discriminación provenía no sólo del cónyuge sino también del padre y, en algunas ocasiones también de los hijos, algún familiar y de la sociedad en general. La discriminación y violencia que se ejerce en las comunidades indígenas hacia la mujer les restringe su participación en el espacio público, a tener una formación académica, así como lograr un empoderamiento económico, pues el hombre se encargaba de gastar el poco dinero familiar en el alcohol, tal como lo menciona la indígena zapatista. Lo anterior nos permite ver que su papel se limitaba en actividades domésticas, al campo y en la crianza de los hijos.

La importancia del movimiento zapatista radica en que hace evidente la condición de los pueblos indígenas derivado de la construcción de un Estado-nación que los subordina, pero también permite visibilizar “los lugares donde el sistema de géneros posiciona a las mujeres, *lugares donde las mujeres ya no quieren estar*. Este documento es el espejo interior de la Ley de Mujeres del EZLN” (Millán, 1996: s/p)

Es importante mencionar que las mujeres zapatistas habían desarrollado una conciencia de género al cuestionar su papel como mujeres indígenas pues se hicieron conscientes de que “vivían bajo el dominio de sus padres, esposos y finqueros o patronos” y además de que eran educadas por parte de sus madres para perpetuar su papel de sumisión en la sociedad

pues sus propias madres las educaban para repetir actitudes serviles hacia los hombres, e incluso hacia sus hermanos. Es por ello que una de las demandas de las mujeres se basa en la igualdad, ellas exigen tener los mismos derechos que los varones en espacios públicos como la comunidad y el municipio donde tradicionalmente les han sido negados los espacios de participación.

Las reivindicaciones de las mujeres indígenas plasmadas en esta ley visibiliza de forma importante la situación de violencia que sufren las mujeres indígenas en la sociedad y en su comunidad, pero también es importante mencionar que si bien que lo anterior es resultado de una cultura y una estructura social que genera dicho resultado, “las mujeres no son sólo víctimas de violencia, ni los hombres por definición agresivos; la violencia sin duda es producto de situaciones estructurales y de patrones culturales arraigados y socialmente construidos” (Alberti, 2004:121).

Por otra parte, Alberti (2004) hace una clasificación de las Demandas. En la primera categoría, las cuales denomina “Demandas Básica indígenas” se encuentran aquellas que pertenecen a las necesidades de sobrevivencia más inmediatas de la población; centros de salud, farmacias, maestros bilingües, entre otros. Mientras que la segunda categoría las denomina “Demandas estratégicas indígenas”, en las que se encuentran aquellas demandas de largo alcance y las cuales se refieren a la participación democrática, reconocimiento de sus derechos, autonomía, entre otros.

En la *Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas*, podemos encontrar que las demandas de género se encuentran en ambas clasificaciones, es decir no solo se preocupan por mejorar sus condiciones de carácter social y económico sino también político.

Las “demandas básicas indígenas”, se desarrollan a partir de la integración de las mujeres indígenas de Chiapas al EZLN, pues su participación en el movimiento nace principalmente de los problemas

económicos, sociales y culturales que sufren sus comunidades. Entre esos problemas podemos encontrar la pobreza extrema, la falta de servicios básicos de salud, educación, entre otros. Estas fueron las principales demandas por las cuales las mujeres indígenas de Chiapas participaron en el movimiento, tal como lo menciona una mujer zapatista, “en lo personal no se puede pensar nada más en uno, porque es el pueblo el que está jodido también, entonces por eso me decidí a integrarme en eso, por la misma necesidad de la pobreza que existe” (Mujer Zapatista, 2007: s/p).

Las demandas estratégicas indígenas como las denomina Alberti (2004), se desarrollan en el movimiento zapatistas desde sus orígenes, es decir, el EZLN planteó claramente demandas de largo alcance, entre las cuales podemos encontrar; autonomía de los pueblos indígenas, reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, así como su dignificación.

El EZLN tenía sus demandas estratégicas, pero también las mujeres indígenas desarrollaron sus propias demandas estratégicas dentro del movimiento, que se plasman y se visibilizan en la *Ley Revolucionaria de Mujeres*.

Como podemos observar, el nuevo feminismo indígena que germinó en las mujeres zapatistas, se convirtió en un referente para las mujeres indígenas que luchan por procesos organizativos que reivindican su papel político, cultural y social en sus comunidades y con el Estado Mexicano. Porque por primera vez, las mujeres zapatistas lograr reunión las diversas expresiones y demandas de mujeres indígenas que se desarrollaban en el país. Entre estas expresiones podemos encontrar el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas en octubre de 1997, en donde por primera

vez las mujeres indígenas se apropiaban de sus propios espacios con voz propia¹⁴ y de sus propias relatorías.

Por una parte, podemos observar la lucha de las mujeres indígenas por el reconocimiento de sus derechos políticos, sociales, culturales y económicos en la esfera pública y el reconocimiento de su ciudadanía, pero, por otra parte, observamos que gran parte de las mujeres indígenas sigue estando limitadas a participar en el espacio público por el hecho de ser mujeres, con lo cual se limitan al espacio privado, en donde las mujeres solo desarrollan las tareas que su sociedad y su cultura les asigna.

No solo visibiliza la brecha existente entre hombres y mujeres indígenas, sino además permite “vislumbrar el universo de intereses femeninos surgidos en un contexto rural indígena” (Espinosa, 2009:233). Es decir, la *ley revolucionaria de mujeres*, permitió por una parte la visibilización de las desigualdades económicas, políticas y sociales existentes entre hombres y mujeres indígenas, pero también permitió vislumbrar los nuevos intereses políticos, sociales, económicos y culturales que las mujeres zapatistas desarrollaron a partir de su participación en el movimiento zapatista.

Estos nuevos *intereses femeninos* rompen con una “gramática comunitaria” (Padierna, 2012), y crean una nueva interpretación en torno a la construcción simbólica de *ser mujer* insurgente, es decir, la mujer zapatista rompe con algunos elementos identitarios en torno a ser mujer y crea una nueva interpretación de cómo quieren ser mujer, ello se logra mediante la desnaturalización de la violencia, el papel que desempeñaban en sus comunidades, y la construcción de nuevos referentes simbólicos en torno a ser mujer.

¹⁴Por primera vez, se observa como las mujeres indígenas si bien escuchan la voz emanada desde la academia, del feminismo desde una visión occidentalizada (feminismo nacional), ellas se convierten en las portadoras de sus propias demandas, pero además generan espacios de participación que permiten reunir la voz de diversas expresiones, luchas y organizaciones de mujeres indígenas que se desarrollaban en el país.

Los nuevos referentes simbólicos a los que las mujeres zapatistas tuvieron acceso inician desde “experiencias que han modificado su posición en el ámbito comunitario. Tareas de responsabilidad social a través de cooperativas, promotoras de salud, cajas de ahorro, y en muchas ocasiones han tenido que negociar directamente con las autoridades” (Millán, 1996: s/p), hasta su incorporación en el movimiento zapatista como sujetos políticos activos, con voz y demandas propias en el espacio público.

Finalmente, podemos decir que el la *Ley Revolucionaria de Mujeres* tuvo y ha tenido una fuerte influencia en las mujeres indígenas del país y de América Latina, pues a partir de la creación de esta ley inicia un nuevo proceso de construcción en torno a las demandas de género de las mujeres indígenas, se inician los primeros foros y encuentros de mujeres indígenas, en donde se discuten sus problemáticas sociales, políticas, culturales y económicas que se presentan en sus contextos sociales.

Feminismo y género

Durante este apartado haremos referencia a las “relaciones de género”, construcción de las “demandas de género”, “roles de género”, por lo cual es importante mencionar cómo entendemos el concepto de “género”.

Alberti (1994) define el género “como un sistema de símbolos que hace viables las relaciones entre los individuos de igual y distinto sexo, entre éstos y la sociedad, y entre éstos y el poder [...] género es orden simbólico, es ley que norma el deseo y la prohibición” (Alberti, 1994: 34-39, citado en Correa, 2006: 67). El concepto de género, por lo tanto, hace referencia a las relaciones de poder que se desarrollan entre hombres y mujeres, derivado de un sistema de símbolos, en la que cada uno asume un rol de género dentro de la sociedad, familia, religión, etc., pero también implica un cuestionamiento “a la situación y posición desigual que ocupan en la

sociedad lo cual implica una posición teórica y política que opte por el cambio de esa situación” (Alberti. 2004: 283)

Es importante mencionar que el género como categoría teórico-metodológica no solo hace referencia a las relaciones desiguales que se desarrollan en contra de las mujeres, sino también de los hombres y cómo las relaciones de poder influyen en ello, por lo que “género” no es sinónimo del estudio de la mujer.

Por otra parte, el concepto de género ha tenido una evolución muy importante durante las últimas décadas, pues la construcción de la mujer, así como los roles que desempeñaba en la sociedad era asociado según los estudios y argumentaciones “biologicistas” a la “naturaleza”, “sostenían que los papeles de género tienen un fundamento biológico y que el proceso de modernización había logrado racionalizar la asignación de estos papeles” (Butler, 2003: 21). La diferencia sexual (órganos reproductivos femenino y masculino) se consideraban como los elementos que determinaban la construcción de los roles de género. Si bien estos argumentos biologicistas tuvieron una fuerte transformación después de estudios antropológicos que determinaban que la construcción de la mujer, así como los roles que desempeñaban en su comunidad, se debían a una construcción social. Por lo tanto “no se nace siendo mujer, se llega a serlo”, como lo afirma Beauvoir. Las características biológicas (órganos sexuales), no determinan la personalidad, las conductas, los comportamientos, de las personas, pues todo es una construcción social.

Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se *llega a serlo* es cierta, entonces mujer es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación. Aunque el género parezca congelarse en las formas más reificadas, el

<<congelamiento>> en sí es una práctica persistente y maliciosa, mantenida y regulada por distintos medios sociales. (Butler, 2007:98)

En términos generales podemos decir que el género es la construcción social-simbólica de lo que es ser mujer o ser hombre, mientras que el género como categoría analítica, examina las relaciones de poder que se desarrollan entre hombres y mujeres derivado de esa construcción social, pero además la cuestiona.

La construcción social-simbólica de lo que es ser mujer, tampoco puede ser entendida desde un referente histórico y cultural. Pues estas construcciones varían en el tiempo y en el espacio, así como también se construyen de formas diversas en cada grupo social-cultural e histórico.

Por otra parte, es importante analizar el concepto de “*feminismo*”, porque por momentos parece ser que género y feminismo son parte de lo mismo. Si bien comparten algunos elementos, como por ejemplo el estudio de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, el feminismo se enfoca a estudiar cómo se desarrolla esta relación de poder. El feminismo “es el conjunto de ideas que tienen a explicar la situación de la mujer en la sociedad para de ahí busca los instrumentos para modificarla” (González, 2001:20 citado en Espinosa, 2009:18).

Aunque es importante aclarar que no podemos englobar en un solo concepto al feminismo, porque los diversos feminismos por momentos se encuentran, pero también poseen grandes elementos de diferenciación. Por ejemplo, existe un feminismo que lucha por la “igualdad entre hombres y mujeres”, mientras que otro feminismo lucha por su “derecho a la diferencia”

Feminismo indígena

Como anteriormente mencionamos, la aparición del movimiento zapatista a nivel nacional e internacional, suscitó una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas. Por primera vez el problema indígena es

planteado desde “abajo” como una consecuencia de la construcción de un Estado-nación que los excluyó durante siglos. Por otra parte, este cuestionamiento, permitió visibilizar los graves problemas económicos y sociales que los pueblos indígenas presentaban, pero a su vez permitió que las mujeres indígenas mediante esta experiencia de lucha transformaran los referentes simbólicos en cuanto a ser mujer. Es decir, luchaban por el reconocimiento de sus pueblos como naciones; defensa del territorio, la “autonomía”, el reconocimiento a su cultura y sus formas de organización, pero también buscaban la transformación de su papel como mujer dentro de sus comunidades, dentro del movimiento zapatista, así como su papel como mujer indígena ante el Estado mexicano.

Sus posiciones plasmadas en la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, surge en un “contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre “dignidad de la mujer” y sus maneras de plantear alianzas políticas” (Hernández, 2003:119). Estas demandas desarrolladas por las zapatistas, marcan el inicio de la construcción de una nueva corriente del feminismo, el “nuevo feminismo indígena”.

El nuevo feminismo indígena es planteado como una nueva corriente del feminismo, porque se desprende del feminismo liberal occidentalizado. Nace en un contexto social marcado por el colonialismo, el racismo y la marginación, en donde las mujeres no tenían acceso a los derechos básicos/fundamentales, donde sus hijos morían por enfermedades curables y sufrían una opresión específica como mujeres dentro de sus comunidades por el sistema de *usos y costumbres*.

Mientras el feminismo occidental pugnaba por el derecho al aborto (despenalización del aborto), las mujeres indígenas por su parte exigían poder decidir cuántos hijos tener y con quién y cuándo tenerlos. En México, el feminismo como corriente teórica introducía nuevos elementos y términos

de análisis como el desarrollado por Martha Lamas “*mothering*”, el cual hacía referencia a “la idea de que las funciones de educadora, alimentadora y cuidadora se traducían en el trabajo de *mothering*, que ella tradujo con el término maternazgo, tenían el carácter de una actividad laboral que mujeres y hombres pueden asumir por igual y cuyos derechos deberían ser reconocidos por el Estado” (Gargallo, 2004:150). Es decir, las actividades de crianza de los hijos, se debía reconocer como un trabajo que puede realizarse por hombres o mujeres. Estos eran los elementos de discusión en cuanto a la relación de poder entre hombres y mujeres que desarrollaba el feminismo en nuestro país. En esta discusión claramente no entraban las mujeres indígenas, pues en sus contextos culturales esta discusión no tenía sentido, pues formaban parte de otro mundo, en el que sus demandas no coincidían con las demandas de las mujeres insertadas en una sociedad occidentalizada.

Un ejemplo de esta brecha cultural existente entre mestizas urbanas e indígenas fueron las fuertes críticas que algunas feministas hicieron a la *Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres*, propuesta por las indígenas zapatistas, por haber incluido un artículo que prohíbe la infidelidad. Esta modificación a la *Primera Ley Revolucionaria de Mujeres* fue considerada una medida conservadora producto de la influencia de la Iglesia en las comunidades indígenas, pues no se lograba entender cómo la “infidelidad” era considerada una demanda de género por parte de las mujeres indígenas, ni la relación que ello representaba para mejorar sus condiciones de vida en cuando *ser mujer*. Sin embargo, la infidelidad que sufrían/sufren las mujeres era/es un elemento de violencia de género que se ejerce sobre las mujeres indígenas, pues “en el marco de una realidad en la que la infidelidad masculina y la bigamia son justificadas culturalmente en nombre de la “tradicición”, y se encuentran estrechamente vinculadas con las prácticas de violencia doméstica (Hernández, 2002: s/p).

El nuevo feminismo indígena realizaba un cuestionamiento a las relaciones de poder que se ejercía sobre ellas en dos planos diferentes; el primero, el desarrollado en sus comunidades, el segundo el ejercido por parte del “Estado”. Se cuestionaba el papel que desempeñaban en sus comunidades, pero también el papel que el Estado les había asignado, pues “a la mujer indígena se le atribuyó el lugar de la ignorancia y la pasividad. Según el momento histórico fue recurso para un nacionalismo que la exaltó como forjadora de la patria, o que la construyó como objeto de políticas compulsivas de planificación familiar” (Millán, 2014: 100)

El *feminismo indígena*, por lo tanto, representó una ruptura muy importante con respecto al feminismo urbano. Porque por primera vez las mujeres indígenas le otorgaron voz a sus demandas, a sus cosmovisiones y a su formas de pensarse mujer, derivado de sus propios contextos culturales. Pues el feminismo urbano (nacional) pertenecía a una especificidad cultural, política y económica, del cual las mujeres indígenas no formaban parte. Esto derivó en algunas críticas del feminismo urbano, al considerar que dividían el movimiento feminista y porque sus brechas culturales les impedía ver la importancia y trascendencia de las demandas del feminismo indígena.

En síntesis, podemos observar cómo el *feminismo indígena* claramente se desprende del *feminismo nacional* porque por primera vez las mujeres indígenas y en particular las mujeres zapatistas lograr crear sus propias demandas de género, plasmadas en la Ley Revolucionaria de Mujeres, las cuales nacen y surgen a partir de sus propios contextos. Algunos puntos establecidos en esta ley fueron fuertemente criticados por las feministas urbanas porque no se entendía la relevancia que estas tenían para el feminismo hegemónico liberal. Por lo cual, no podemos hablar de un feminismo, sino de feminismos, porque existen diversas formas de pensarse y construirse mujer en contextos sociales, culturales, políticos e históricos muy diversos, en donde, cada uno asume una filosofía política diferente en

cuanto a los elementos que las oprimen a partir de su construcción social-simbólica.

Es por lo anterior que tampoco podemos decir, que el *feminismo indígena* logra representar las 607 formas de ser y pensarse mujer indígena en los pueblos de América (Abyayala). Pues se han desarrollado diversas formas de pensar las reivindicaciones del papel de las mujeres indígenas, tal es el caso de la propuesta del *feminismo comunitario*, el cual desarrollaremos en el siguiente apartado.

Feminismo comunitario

Le rogamos a nuestra madre tierra que nos perdone, por si la hicimos enojar, la molestamos o le hicimos algo malo. Como cuando nos peleamos con una hermana y le tenemos que pedir perdón a nuestra mamá porque la hicimos enojar, por pelearnos entre hermanos (MZ17).

Existen en América 607 formas de construirse mujer, pues en América Latina o en AbyaYala -como lo llaman los pueblos indígenas como una forma de reivindicación su territorio- cada pueblo, posee sus propias particularidades y contextos culturales que los hacen diferentes unos de otros. Es por ello, que no podemos asumir que el *feminismo indígena* logra insertar o representar, las diversas formas de construirse mujer indígena en AbyaYala, por lo cual, no podemos hablar de *feminismo* sino de *feminismos*, porque existen diversas formas de asumirse feminista.

Las mujeres indígenas que se asumen abiertamente como feministas, han desarrollado su filosofía de pensamiento desde su cotidianidad y cosmovisiones indígenas, encontramos también a las *feministas comunitarias*. El *feminismo comunitario* nace a partir de la lucha que han emprendido las mujeres en defensa de sus territorios (territorio-cuerpo, territorio-tierra) y que no se identificaron con el feminismo hegemónico liberal,

ya que no se sienten representadas, ni ven reflejada su cosmovisión en dicha línea de pensamiento.

Parece un poco paradójico, hablar de *feminismo comunitario*, porque cómo puede ser comunitario, si el feminismo es una reivindicación individual de las mujeres con respecto al hombre. *No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensamos mujeres y hombres en relación a la comunidad.* (Paredes, 2008: 8). Esta propuesta ha sido desarrollada por las mujeres indígenas aymaras de Bolivia y las mujeres xinkas de Guatemala. Las cuales han incorporado elementos muy importantes para comprender la cosmovisión y la lucha de mujeres indígenas.

Esta propuesta ha sido elaborada desde el pensamiento y sentir de mujeres indígenas que nos asumimos feministas comunitarias, en este caso las aymaras bolivianas de Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán, Guatemala, para aportar a la pluralidad de feminismos contruidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental (Cabnal, 2010: 12).

El feminismo comunitario reconoce e identifica al patriarcado como una forma de opresión que incluye todas las opresiones (explotación, racismo, etc.), y que se desarrolla no sólo sobre el cuerpo de las mujeres, sino también sobre hombres y sobre la naturaleza. Sin embargo, ello no quiere decir que las feministas comunitarias no identifiquen la construcción social-simbólica de *mujer* y la opresión que históricamente han ejercido los hombres sobre los cuerpos de las mujeres.

Las feministas comunitarias han identificado al “patriarcado” como todas las formas de opresión que se desarrolla en dos planos diferentes. El primero, es el patriarcado que ejercen sus hermanos sobre ellas (padres, esposos, hijos y en general la comunidad), el segundo es el patriarcado que

se ejerció y ejerce a partir del colonialismo y posteriormente mediante el neoliberalismo, el cual se ejerce sobre ellas, sobre sus hermanos y sobre la naturaleza.

El sistema de muerte que se llama patriarcado no es para nosotras solamente la opresión de las mujeres a manos de los hombres; eso sería muy simple por no decir simplista. En suma, lo que queremos decir es que el patriarcado, para las feministas comunitarias, es el sistema de TODAS las opresiones que oprime a todo lo que vive en el planeta y, entonces, a toda la humanidad (hombres y mujeres y personas intersexuales) y a la naturaleza (Paredes, 2013: s/p).

Asimismo, reconocen que el patriarcado que ejercen sus hermanos contra ellas se construyó a partir de lo que llaman un “entronque patriarcal”, el cual fue una reconstrucción entre el “patriarcado ancestral” o “patriarcado prehispánico” con el colonialismo.

[...] reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país, también se dieron antes de la colonia y no que sólo es una herencia colonial. Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular. Descolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial (Paredes, 2008:6).

El feminismo comunitario realiza una fuerte crítica al feminismo liberal-burgués (principalmente por las feministas aymaras de Bolivia) por considerar que su lucha por la búsqueda de la “igualdad o equidad de género” entre hombre y mujeres es una lucha que no comparten. Pues la construcción de un género se establece sobre el otro. Consideran que el género “es una categoría política relacional de denuncia, de una injusta, opresora y explotadora relación, que los hombres establecen con las mujeres para beneficio del sistema de opresiones que es el patriarcado. (Paredes, 2008:4). Es decir, no se puede pensar un *hombre* si no se construye sobre el cuerpo sexuado de una *mujer*. “[...] nunca va a haber equidad (igualdad) de clase, porque las clases sociales se fundan, se originan en la injusticia de la

explotación de una clase sobre la otra, los burgueses son burgueses porque explotan a los proletarios (Paredes, 2008:5).

Una de las propuestas más importantes del feminismo comunitario por lo tanto se convierte en la deconstrucción del género: “de lo que se trata es de trascender el género, como construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las wawassin géneros” (Paredes, 2008: 5). Intentar conservar el género con la búsqueda de una “equidad de género”, para las feministas comunitarias se convierte en una contradicción y no búsqueda de la emancipación de la *mujer*.

Las feministas comunitarias xinkas, por su parte, han incorporado un elemento muy importante que se ha convertido en una ruptura entre el feminismo pensado desde las mujeres indígenas y el feminismo liberal-burgués. Este elemento consiste en pensar la emancipación del territorio-cuerpo y el territorio-tierra de las mujeres. Pues el cuerpo de las mujeres no solo lo constituye su cuerpo físico, sino dónde se sitúa su cuerpo, por lo tanto, el territorio (no sólo pensado como un espacio físico-geográfico) se convierte en una extensión de su cuerpo físico.

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal, 2010: 23).

Bajo este argumento, las feministas comunitarias no conciben una lucha por la emancipación de sus cuerpos, sin al mismo tiempo buscar la emancipación de sus territorios ancestrales.

Es por ello que analizar las diversas formas de pensarse feministas en los diversos pueblos de AbyaYala resulta de gran trascendencia porque nos permite conocer otras formas de pensarse feminista. Lo cual nos aporta nuevos elementos en la búsqueda por comprender las construcciones sociales-simbólicas de las mujeres y en particular de las mujeres indígenas.

Conclusión

Al principio de este capítulo, revisamos el término “indígena” y las diferentes significaciones que se le dieron durante algunos contextos históricos, sin embargo, el desarrollo de este apartado, nos permite comprender, que lo indígena también ha adquirido una connotación de identidad política, con lo cual asumirse como indígena ha significado para muchos pueblos, reconocer las opresiones que se han desarrollado en su contra. Pero particularmente, a las mujeres, reconocerse como indígena, les ha permitido reconstruir su identidad política a partir del reconocimiento de las diferentes formas de opresión que se ejercen sobre ellas; por ser mujeres y por ser mujeres indígenas, estas opresiones se han agudizado.

Reconocerse como mujer indígena, por lo tanto, permite identificarse dentro de un grupo cultural, pero ya no solo como aquellos grupos oprimidos y marginados por el estado, sino como poseedoras de una cosmovisión ancestral, y con elementos culturales particulares, por lo cual han emprendido una lucha importante.

Asimismo, identificar los elementos que conforman el *feminismo indígena* y el *feminismo comunitario*, nos permite comprender que las luchas por la defensa territorios-tierra y territorio-cuerpo, no se pueden comprender de forma aislada, es decir, las mujeres feministas indígenas y comunitarias

no conciben la emancipación de las mujeres sin pensar en la emancipación de sus tierras, de su forma de estar situadas en el mundo.

Finalmente, esta reconstrucción nos permite analizar y entender el feminismo y la lucha de las mujeres desde otras perspectivas de análisis, que no necesariamente nacen desde la academia. Pues es importante mirar los pueblos indígenas no sólo como un objeto de estudio, sino desde sus cosmovisiones que nos aportan para explicar los fenómenos sociales y políticos.

2. ESTRUCTURA SOCIAL, POLÍTICA Y ECONÓMICA DE SAN MIGUEL ALOAPÁM

Introducción

El estudio de las comunidades indígenas, por lo general se desarrolla bajo dos perspectivas de análisis: desde la primera, se trata de destacar y exacerbar los elementos positivos, idealizando a las comunidades como un sistema perfecto e ideal de organización social. Desde la segunda, se trata de mostrar a dichas comunidades como sociedades primitivas, atrasadas, en donde se busca destacar los elementos negativos y con ello justificar la intervención del Estado en sus estructuras internas y la violación a su autonomía. Asimismo, se trata de fortalecer la idea del estado-moderno, en donde a un estado corresponde una nación.

En este trabajo tratamos de describir los elementos que conforman a las comunidades indígenas, sin tratar de supra valorar o infravalorar los elementos que los conforman, es decir, no tratamos de valorar si son buenas o malas, sino como estas influyen en la construcción y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres de esta comunidad, para lo cual, es de suma importancia entender cómo funciona el sistema de “usos y costumbres”, su importancia, y como ello determina el papel que desempeñan las mujeres en la comunidad.

Consideramos que este apartado es de suma importancia, porque permitirá entender cómo se organiza la comunidad, sin pretender idealizarla, ya que ello ha propiciado hablar de comunidades alejadas de su realidad, lo cual no permite vislumbrar las principales problemáticas que viven en su cotidianidad.

En la primera parte de este apartado mencionaremos los elementos demográficos de la comunidad, posteriormente iniciaremos analizando cómo se desarrolla el sistema de usos y costumbres y sus principales elementos,

finalmente, se hará mención del papel tradicional o rol de género que desempeñan las mujeres en esta comunidad.

La cultura Zapoteca en la Sierra Norte

En el estado de Oaxaca existen tantas Oaxacas como regiones, tal como lo señala De Jesús (2000), pues existe una gran diversidad cultural que se albergan en sus diferentes regiones; la Cañada, Costa, Ismo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Sur, Sierra Norte o Sierra Juárez y los Valles Centrales. “En su territorio se han registrado más de 4 000 comunidades hablantes de 15 idiomas (amuzgo, chatino, chinanteco, chocho, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, triqui, zapoteco y zoque)” (De Jesús, 2000: s/p). En donde la cultura Zapoteca, Mixteca, Mazateca y la Mixe son las de mayor presencia en el estado, esto según el censo realizado por el INEGI 2010.

Mapa 1. Regiones que conforman el estado de Oaxaca.



Fuente: De Jesús, María (2000). *El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica*. México: SCIELO. Investigaciones Geográficas.

La cultura Zapoteca es una de las más importantes del México contemporáneo pues su presencia se extiende en todo el estado y es una de las más numerosas del país. “Su presencia se distribuye a lo largo y ancho del territorio oaxaqueño, donde se identifica la presencia de zapotecos del valle, zapotecos del istmo, zapotecos de la sierra Sur y zapotecos de la sierra Norte” (Ríos, 1998: s/p).

En la Sierra Norte o Sierra Juárez cohabitan diferentes culturas; en los tres distritos que la conforman: el distrito 12 Ixtlán de Juárez, distrito 13 Villa Alta y el distrito 14 Mixe, sin embargo, la cultura zapoteca se caracteriza por ocupar gran parte de este territorio.

Mapa 2. Distritos en los que se divide la Sierra Norte.



Fuente:https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3e/Oaxaca_regions_and_districts.svg

La Sierra Norte es una de las ocho regiones en las que se divide el estado de Oaxaca. En ella cohabitan tres grupos culturales:

[...] zapotecas, mixes y chinantecas, ocupa cerca del 9 por ciento del territorio oaxaqueño, abarca tres de los 30 distritos políticos-administrativos que integran esta entidad federativa: Ixtlán de Juárez, Villa Alta y Mixe, con

un total de 68 municipios: 26, 25 y 17, respectivamente, y con una superficie de 9, 347.96 kilómetros cuadrados que representan 9.8 por ciento del territorio oaxaqueño (Hernández, 2013: 39)

El distrito 12 Ixtlán de Juárez por su parte, lo integran 26 municipios,¹⁵ entre los que se encuentra la comunidad de San Miguel Aloápam, una comunidad zapoteca que se encuentra al norte de esta Sierra.

Es importante mencionar que cuando hacemos referencia a la cultura zapoteca no hacemos referencia a la cultura zapoteca prehispánica, sino a la cultura zapoteca contemporánea que se dispersa por toda la región del estado de Oaxaca. Cada comunidad posee sus particularidades, y a pesar de ser zapotecos,

cada comunidad contiene elementos que las hacen diferentes entre sí, por ejemplo, la lengua –considerando que el zapoteco tiene 38 variantes-, formas organización interna, tradiciones, etc.

San Miguel Aloápam.

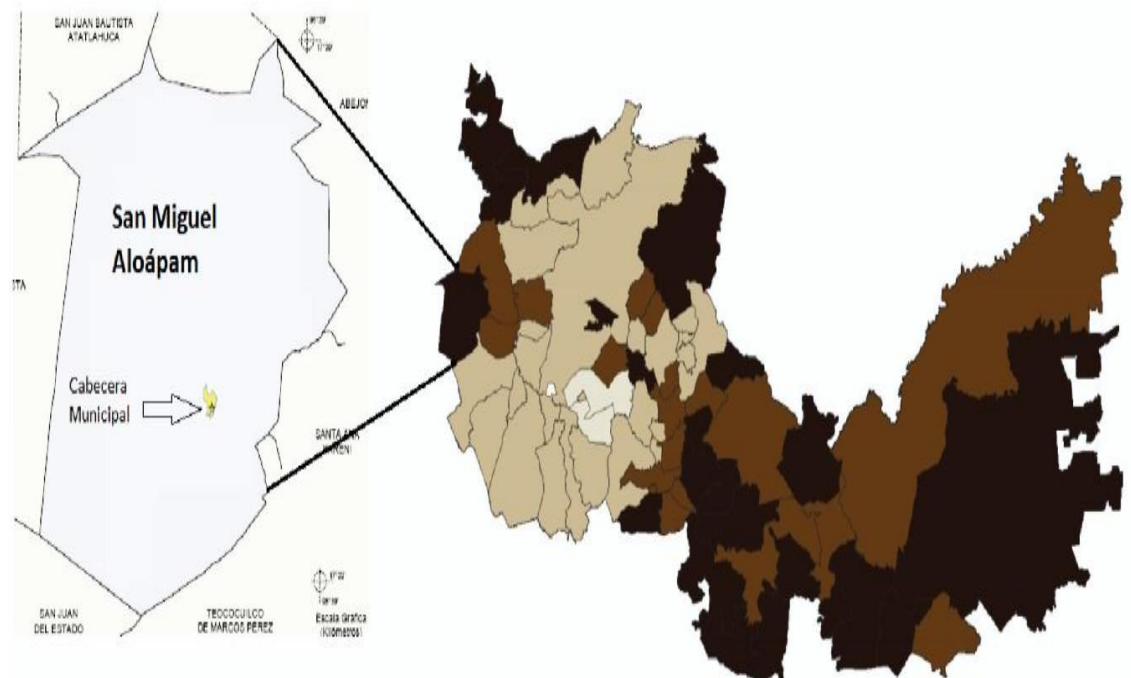
La comunidad de San Miguel Aloápam se localiza en la región de la Sierra Norte o Sierra Juárez del estado de Oaxaca, pertenece al Distrito 12 de Ixtlán. Colinda al norte con los municipios de San Juan Bautista Atlatlahuca y Abejones; aleste con los municipios de Abejones, Santa Ana Yareni y Teococuilco de MarcosPérez; al sur con los municipios de Teococuilco de Marcos Pérez y San Juan delEstado; al oeste con los municipios de San Juan del Estado y San Juan Bautista Jayacatlán.San Miguel Aloapám ocupa el 0.15% de la superficie del estado de Oaxaca, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía la comunidad cuenta con una superficie total de 493 hectáreas (INEGI, 2010).

¹⁵ El municipio es el espacio más próximo a los ciudadanos,” pues es en el ámbito local, en lo cotidiano, donde se ejercen los derechos ciudadanos, donde la gestión de bienes y servicios implica una relación directa con la burocracia territorial, donde la participación social puede incidir directamente en el diseño y la participación de las políticas públicas “(Ziccardi, 1995: 15 citado en Hernández, 2007: 38).

Su principal actividad económica se desarrolla en el sector primario a través de la producción de maíz y frijol, así como la producción de madera forestal, la ganadería también es una actividad importante, principalmente mediante la crianza de ganado. Recientemente se ha desarrollado una nueva actividad económica, la producción de jitomate y tomate, en invernaderos, no solo se ha desarrollado en esta comunidad sino en todo el estado, lo cual ha sido promovido mediante proyectos productivos.

Percibe un ingreso bruto de 5, 498,000 (cinco millones, cuatrocientos noventa y ocho mil pesos), lo cual equivale al 0.09 % con respecto al ingreso bruto del estado de Oaxaca, es decir no alcanza ni el 0.1% del ingreso estatal.

Mapa 3. Ubicación geográfica de San Miguel Aloápam



Fuente: Elaboración propia, a partir de: Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. San Miguel Aloápam, Oaxaca. & el Centro de Información Estadística y Documental para el desarrollo (CIEDD), *Carpeta Regional Sierra Norte*. Información Estadística y Geográfica Básica, 2010-2015. pp 20

Cuenta con tres localidades y una población de “2,488 personas, de los cuales 1,175 son hombres y 1,313 son mujeres. La población joven comprende un porcentaje de 27.5% de entre 15 y 29 años de edad, del cual el 25.3% son hombres y 29.4% son mujeres”(INEGI,2010) así mismo la población de la tercer edad ocupa un porcentaje del 12.2% de la población total de la comunidad, de la cual el 12.9% son hombres y el 11.6% son mujeres, es decir, existe mayor porcentaje de mujeres jóvenes con respecto al porcentaje de hombres, mientras que en la población adulta existe un mayor porcentaje de hombres que de mujeres.

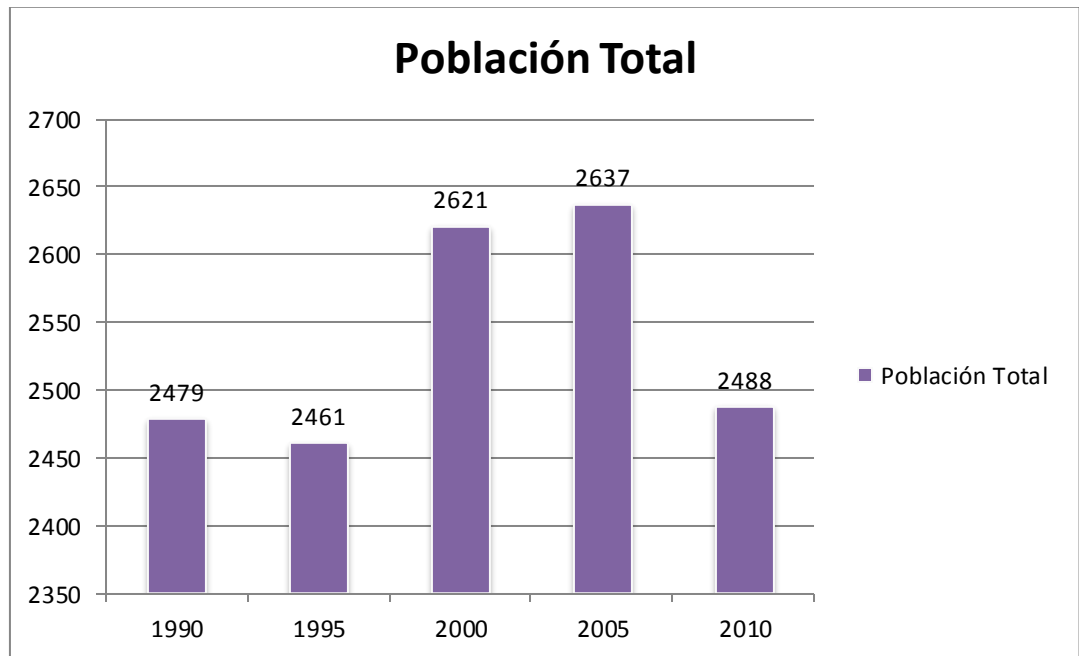
Es importante destacar que en esta comunidad los hogares con jefatura masculina hasta el 2010 según el INEGI, eran 436 hogares, mientras que los hogares con jefatura femenina comprendían la cantidad de 108 hogares. Es decir que el 80.1 % de los hogares tienen una jefatura masculina, mientras que el 19.9 % tienen una jefatura femenina.

Por otra parte, el crecimiento poblacional en esta comunidad, en los últimos años ha tenido un decrecimiento poblacional muy significativo, debido principalmente a la migración al centro de Oaxaca, Estados Unidos, el estado de México y la Ciudad de México. Este fenómeno no es propio de esta comunidad, pues en las últimas décadas las comunidades indígenas han tenido una disminución en su población, de tal manera, que en la actualidad existen muchas comunidades que están a punto de desaparecer u otras que están habitadas solo por personas de la tercera edad.

En San Miguel Aloápam la población ha venido decreciendo, con respecto a los años anteriores, pues mientras que en 1990 contaba con una población de 2,479 habitantes, para 1995 la población presentaba un decrecimiento, pues contaba con 2,461 habitantes. Sin embargo, para el año 2000 se registró un incremento poblacional con un total de 2,621 habitantes para ese año, para el 2005 el número de habitantes permanecía casi igual, con un total de 2,637 habitantes, pero para el año 2010 la población tuvo una disminución muy significativa, pues ese año solo contaba con 2,488

habitantes. Es decir, en veinte años la población en esta comunidad permanece casi igual. Lo anterior se representa en la gráfica 1.

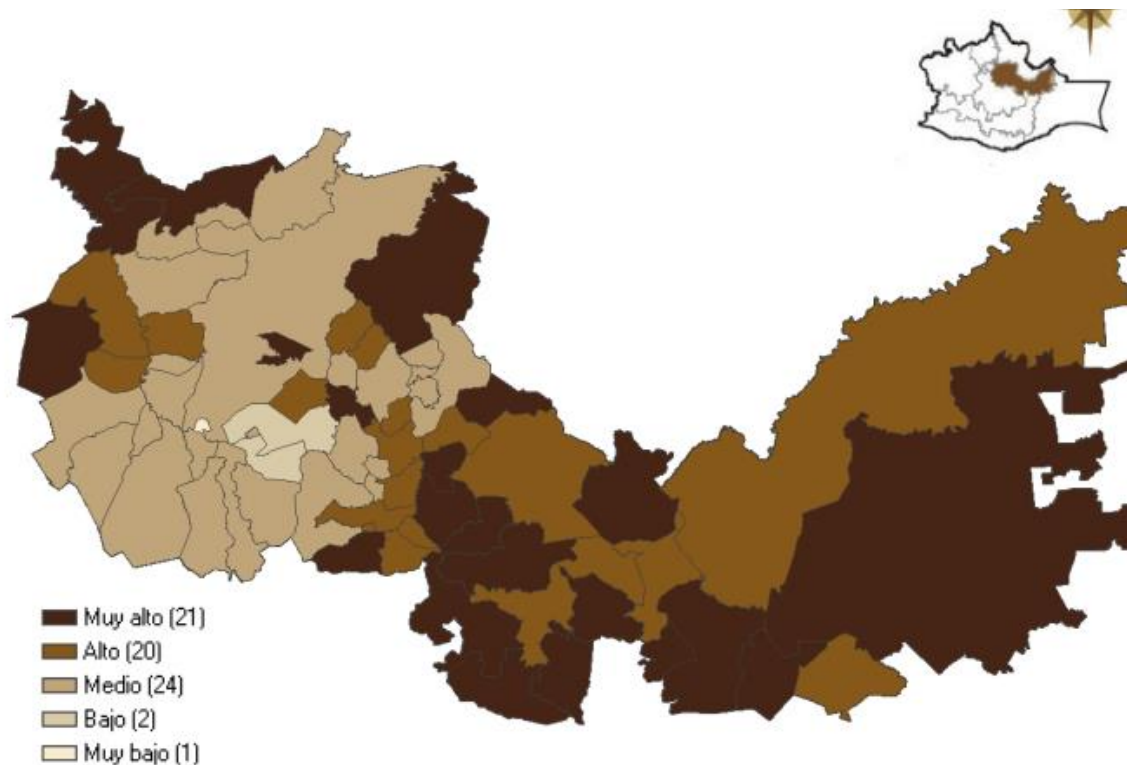
Gráfica 1. Población total en San Miguel Aloápam



Fuente: Elaboración propia a partir de "Conjunto de datos: Población Total y de 5 años y más según características demográficas y sociales (2010) en *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*.

Los factores que inciden en este fenómeno son diversos, aunque la constante es la falta de empleo y el alto grado de marginación que se registra en esta comunidad, pues tal como se muestra en el mapa 4, esta comunidad pertenece a los 21 municipios más marginados de la Sierra Norte.

Mapa 4. Grado de marginación en la Sierra Norte



Fuente: Centro de Información Estadística y Documental para el desarrollo (CIEDD), Carpeta Regional Sierra Norte. Información Estadística y Geográfica Básica, 2010-2015.pp 20

Hasta aquí mostramos de forma general los elementos demográficos que se presentan en la comunidad de San Miguel Aloápam, esto nos permite tener una noción general de la distribución poblacional en esta comunidad.

En el siguiente apartado señalaremos los elementos que permiten generar una identidad colectiva para los miembros de esta comunidad tanto para los que se encuentran fuera y dentro de la misma.

Mito fundacional de la comunidad

Cuando hablamos del término “identidad”, nos referimos a los elementos simbólicos, sociales, culturales, lingüísticos, etc., que hacemos propios, es decir, que se interiorizan, lo anterior permite generar un sentido de pertenencia y de modo que se puede incluir dentro de un grupo social

específico, pues se comparten elementos, prácticas sociales, culturales o religiosas en común.

Giménez menciona que esta inclusión se genera “mediante la sunción de algún rol dentro de la colectividad o mediante la apropiación e interiorización, al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión” (Giménez, 2008: s/p).

Los principales elementos simbólicos identitarios que existen en esta comunidad son: la lengua, el territorio, los símbolos religiosos, las prácticas y rituales religiosos, su cosmovisión en torno a la naturaleza, su relación con el medio ambiente, su mito fundacional, sus prácticas políticas y económicas, entre otros.

La interiorización de estos elementos por los habitantes, determina la asignación de un rol en la comunidad. Estos roles pueden ser desde la asignación de un “cargo”¹⁶ que puede ser religioso, político o social (las mayordomías, ocupar un cargo municipal o comunal), participar en tequios, realizar ceremonias religiosas, entre otros.

Como anteriormente se mencionó, el mito forma parte de los elementos identitarios de la comunidad, y si bien un mito se diferencia de las prácticas y los rituales, esas prácticas se desarrollan a partir de la construcción de un mito, por lo tanto, son consecuencia de este, tal como lo menciona Serret 2006.

[...] el mito siempre es un relato. Esto que parece una obviedad no lo es tanto si agregamos que, en consecuencia, debe diferenciarse claramente de las prácticas y los rituales, aunque unas y otros no puedan pensarse sin él. [...] Debe agregarse en seguida que el relato mítico siempre es ficticio; aun si pudieran contarse algunas anécdotas reales entre sus componentes, éstas

¹⁶ Se les denominan “cargos” a toda tarea que se tiene que realizar durante un año, las cuales van desde ser presidente municipal, hasta pertenecer a algún comité escolar, los cuales son asignados por los comuneros durante una asamblea comunal.

aparecen siempre deformadas por la reconstrucción fantasiosa (Serret, 2006:100).

Lo importante de un mito o un relato mítico es “su manera de operar y los efectos que genera, aunque en términos más particulares tendríamos que hablar de múltiples clases de mitos producidos en contextos muy diferentes.” (Serret, 2006: 101), estos efectos pueden generar una serie de prácticas sociales, culturales o religiosas que permiten construir la identidad de los miembros de una comunidad, pues los miembros asumen un rol dentro de estas prácticas, ceremonias o rituales.

El principal mito que existe en la comunidad, hace referencia a su fundación. Este mito se transmite por los habitantes de generación en generación y explica el surgimiento de esta comunidad, así como la importancia de realizar la fiesta en honor a la Virgen de Cosamaloápam, la cual es una fiesta anual y es la más importante que se realiza durante todo el año.

Los habitantes de la comunidad relatan que existió una comunidad que se situaba en la parte inferior del pueblo, esta comunidad se llamaba *lya'a-güea'*, actualmente se le conoce como “pueblo viejo”. Este pueblo veneraba a una virgen, a la cual se le conoce como “virgen de Cosamaloápam”. Según el relato mítico existió una primera comunidad que se llamó *lya'a-güea'*, “Pueblo viejo”. De este pueblo surge la actual comunidad de San Miguel Aloápam. Se dice que el “Pueblo viejo” fue arrasado por una inundación debido a que la virgen (actualmente Virgen de Cosamaloapam) se había enojado con sus habitantes porque dejaron de venerarla. Se cree que “*lya'a-güea'*” estaba tan grande que ya casi era como una ciudad, pero a causa de tanta riqueza la gente se el olvido de la virgen llegó a tal grado que amarraban a los burros, vacas, chivos y toda clase de animales afuera de la iglesia lo que provocaba que la iglesia de la virgen estuviera llena de desechos de animales.

Solo una viejita que no se había olvidado de la Virgen limpiaba los desechos de los animales, le ponía sus veladoras y la veneraba como le habían enseñado sus padres, así transcurrió mucho tiempo y los habitantes de Iya'aguhea se habían olvidado totalmente de la virgen y se habían convertido en gente muy mala. La virgen ya se había cansado de esta situación y una noche se le pareció a la viejita que no se había olvidado de ella donde le anunciaba que una catástrofe iba a ocurrir y le entrego oro que le permitiría vivir hasta que muriera así que le ordeno que se fuera al cerro más alto para poder sobrevivir. Y tal como lo había predicho la virgen, al caer la noche empezó una lluvia tan intensa que se convirtió en una tormenta, y en el cerro que estaba arriba del pueblo se hicieron tres hoyos de donde broto una inmensa cantidad de agua que inccundo todo el pueblo, las campanas de la iglesia comenzaron a tocar solas y se desprendieron para acompañar a la virgen a través del rio que se ubicaba en la parte inferior del pueblo, así mismo la acompañaban cuatro veladoras que iluminaron su camino y al llegar al pueblo vecino Santana Yarení, su hermana que se encontraba en ese pueblo salió para despedirse de ella y proteger a su pueblo de la inundación (por eso se dice que después de la inundación se encontró a la virgen de Santana Yarení con lodo en su ropa), la virgen siguió su camino hasta llegar a CosamAloápam, Veracruz, donde se encuentra actualmente (MZ7).

La virgen le dijo a una viejita que se fuera del pueblo, le dio dinero para que pudiera vivir. Cuando anocheció cayó una tormenta y el rio que estaba a la orilla del pueblo se desbordo, inundo el pueblo y de un cerro salió mucha agua, en ese cerro se formaron tres hoyos, de donde salió mucha agua. El pueblo desapareció, porque todas las personas se murieron (MZ15).

Según el relato mítico, después de la inundación, la “viejita” recorrió las comunidades aledañas, anunciando lo sucedido, para que nuevamente el pueblo se habitara. Las personas que se interesaron en fundar la comunidad abandonaron sus comunidades de origen y fundaron San Miguel Aloápam. Esta comunidad sería habitada en el cerro “del águila”, un cerro ubicado en una zona más alta para evitar otra inundación. La virgen jamás regresaría a

esta comunidad, por lo que se adoptó un nuevo santo “San Miguel Arcángel”, que es celebrado el 29 de septiembre y del que deriva su nombre.

Mis papás venían de Teococuilco, de ahí eran ellos, dicen que se vinieron muy chicos cuando apenas se había formado el pueblo (MZ3).¹⁷

Mis papás eran de Santa Ana, anduvieron en muchos pueblos, pero se vinieron cuando ya se había formado el pueblo, pero yo soy de aquí (HZ6).¹⁸

Los efectos generados por este relato mítico son muy importantes, pues en honor a la virgen se desarrolla una fiesta anual, la cual se ha convertido en la más importante de la comunidad y cada año muchas personas que se encuentran fuera de la comunidad regresan para pasar esas fechas con sus familias, pero además genera un vínculo social muy importante entre los habitantes que se encuentran fuera y dentro de la comunidad porque les permite mantener relaciones sociales y culturales aun estando fuera de la comunidad¹⁹.

El desarrollo de esta festividad está a cargo de dos mayordomos y de la autoridad municipal. La fiesta inicia el 17 de noviembre y termina el 19 del mismo mes. Se desarrollan torneos de básquetbol, bailes, danzas, se prenden castillos, se realiza una calenda, entre otras actividades.

Una “calenda” está a cargo de los mayordomos, consiste en recorrer las calles principales de la comunidad, son acompañados por una banda, bailarinas que se colocan canastas con adornos de flores y cohetes en la cabeza. También son acompañados por marimotas (son muñecos de más de dos metros, que son disfrazados con ropa femenina o masculina, una persona se introduce en su interior y baila con ellos). Recorren las calles principales y hacen pausas en los puntos más importantes comunidad, en donde bailan y truenan algunos cohetes, regalan dulces y bebidas

¹⁷ Mujer de más de 80 años.

¹⁸ Hombre de 79 años.

¹⁹ Un número importante de “mayordomías” son realizadas por ciudadanos que no se encuentran en la comunidad, aunque aportan los recursos económicos para realizar la mayordomía correspondiente, su realización está a cargo de su familia principalmente de la esposa o padres.

alcohólicas (cerveza, mezcal, alcohol). La calenda termina en la iglesia del pueblo y al finalizar se truenan un castillo de más de 4 mts. de altura.

Foto 1. Calenda en San Miguel Aloápam



Foto 2. Calenda en San Miguel Aloápam



Casi todos los habitantes de esta comunidad asumen un papel durante el desarrollo de esta festividad, desde niños/as, jóvenes, adultos y personas mayores. Los niños/as y jóvenes, por ejemplo, participan en las calendas en la “danza azteca” en honor a la virgen, en eventos deportivos, así como en el “baile” de la fiesta. Esto permite generar un vínculo social y fortalecer la identidad colectiva.

Actualmente no solo se festeja en la comunidad, sino que se hace una réplica en Obregon, California y Bridgeton, New Jersey, EE. UU. Lo anterior es realizado por las personas originarias de esta comunidad, que radican en esos estados.²⁰

Lo anterior nos permite resumir que esta festividad conforma un elemento identitario para sus habitantes, principalmente para los que se encuentran fuera de su comunidad debido a que “los individuos experimentan la pertenencia al grupo cuando se relacionan con los miembros de grupos diferentes al suyo” (Mercado & Hernández, 2010: 233). Así mismo, los individuos fortalecen los elementos identitarios que los hacen diferentes a los otros, porque “forjan y sostienen relaciones sociales mediante de las cuales unen a sus lugares de origen con los de destino gracias a conexiones económicas, culturales y políticas que trascienden las fronteras de los Estados nacionales” (Hernández, 2013: 21)

²⁰ Es una forma de seguir manteniendo contacto con la comunidad por parte de las personas que se encuentran en Estados Unidos, pues estas anualmente envían fotos, videos, etc., de cómo se realizó la réplica de la festividad a sus familiares y amigos. Asimismo se logra fortalecer la identidad colectiva y el vínculo social entre los habitantes de San Miguel Aloápam y los de Estados Unidos.

Foto 3. Fiesta de la virgen de Aloápam en Bridgeton, New Jersey E.U.



Foto 4. Calenda en Bridgeton, New Jersey E.U.



Foto 5. Fiesta de la virgen de Aloápam en Bridgeton, New Jersey E.U.



Es importante mencionar que esta festividad no es el único elemento identitarios para las y los habitantes de la comunidad, pues un grupo importante de personas que no son católicas no se sienten identificadas o identificados con dicha festividad. Algunas personas (principalmente las mujeres) católicas incluso cuestionan el excesivo gasto que representa dicha festividad.

No, porque para eso cada año se dan mayordomías. [...] Ese dinero lo agarran del reparto de cada persona. Hacen asamblea y dicen son 250 mil pesos para la fiesta de la autoridad. Para mí es mucho dinero. A mí me gustaría que por ejemplo la escuela Telesecundaria no está bien, que ganan con una noche si la escuela no está bien (MZ4).

[..]a veces lo gastan en las fiestas del pueblo, gastan mucho, porque mi esposo dice que lo gastamos, dicen tanto vamos a gastar, porque aquí no gastan lo municipal, gastan lo del monte. [...]Sí, porque es una tradición del pueblo, para festejar muchas cosas. Lo importante es invitar a la gente de fuera. Por eso la asamblea autoriza una cantidad de dinero, para que se compre un refresquito una comida, para festejar. Yo digo que por mi parte es bueno que hagan fiesta, pero no me gusta que compren mucha cerveza,

hasta el 10 de mayo ya hacen así. Compran cerveza para las mujeres, para que tomen y por eso no me gusta (MZ6).

Sin embargo, el desarrollo de esta festividad involucra a todos los habitantes de la comunidad, sean católicos o no, los cuales participan desde diferentes ámbitos y en diferentes actividades que van desde la cooperación que se hace para la fiesta a través de la empresa comunal, tequios para construir, mantener y remodelar los espacios donde se realiza esta festividad (cancha municipal, carreteras, calles, etc.), así como el apoyo que la comunidad le brinda al mayordomo con tortillas, refrescos etc. Pues si bien, una parte de esta mayordomía es apoyada por la autoridad municipal, la otra parte tiene que ser cubierta por los dos mayordomos.

“Usos y costumbres”

Es importante entender a qué hacemos referencia cuando hablamos del concepto *costumbre*. Para la Real Academia Española (RAE), la costumbre es un “hábito, modo habitual de obrar o proceder establecido por tradición o por la repetición de los mismos actos y que puede llegar a adquirir fuerza de precepto, aquello que por carácter o propensión se hace más comúnmente.” (RAE, 2001). Con esta definición de la RAE podemos entender que la costumbre son aquellos actos o acciones que se repiten de forma constante y son aceptados por un conjunto de individuos; podríamos decir que son las acciones que se naturalizan en una sociedad determinada. Podemos encontrar que existen un sinnúmero de costumbres en todas las culturas y sociedades, por ello es importante aclarar que la costumbre no existe únicamente en las comunidades indígenas, ni en las comunidades primitivas, existen en todas las sociedades y forman parte de nuestra cotidianeidad. En las comunidades indígenas la “costumbre” es una forma de organización política y social que es aceptada por la comunidad y al ser comunidades relativamente pequeñas se hace viable esta forma de organización.

Por otra parte, podemos encontrar que el Derecho concibe la costumbre como una forma primitiva del desarrollo de las leyes, pues se considera que es la primera manifestación histórica de totalidad, y se puede definir como “la observancia uniforme y constante de reglas de conducta obligatorias, elaboradas por una comunidad social para resolver situaciones jurídicas” (Moto, 1998:10). Aunque no solo resuelven situaciones jurídicas como lo establece Moto Salazar sino también genera una forma de organización política y social.

Por otra parte, cuando hablamos del concepto de *usos* podemos entender según la RAE, que son prácticas y modos de obrar que se convierten en algo habitual.

2. m. Ejercicio o práctica general de algo. **4.** m. Modo determinado de obrar que tiene alguien o algo. **5.** m. Empleo continuado y habitual de alguien o algo. **6.** m. Der. Derecho no transmisible a percibir de los frutos de la cosa ajena los que basten a las necesidades del usuario y de su familia. **7.** m. Der. Forma del derecho consuetudinario inicial de la costumbre, menos solemne que esta y que suele convivir como supletorio con algunas leyes escritas (RAE, 2001, s/p).

De la misma forma el Derecho define los *usos* como “prácticas, generales unas, otras locales o profesionales, que concurren de un modo tácito en la formación de los actos jurídicos” (Geny citado en García, 1982:62).

Como anteriormente observamos, el Derecho hace una distinción entre los usos y costumbres; mientras que, en la teoría antropológica, estos no pueden ser entendidos de forma desglosada, pues ello impide su correcto entendimiento, por lo que el antropólogo Salomón Nahmad menciona que los usos y costumbres son:

[...] los modos de vida de la gente; es la forma de reproducción social que tienen los pueblos. Dentro de los modos de reproducción social, cultural,

económica, hay una reproducción de la organización social política. Desde la etnografía, son las formas de autogobierno de manejo de esos sistemas de gobernabilidad (Entrevista personal en Canedo, 2008:404).

En términos generales podemos decir que los “usos y costumbres” son prácticas, conductas, modos de vida, etc., que se realizan de forma habitual y que permiten la reproducción social y la organización política de un conjunto de individuos en una sociedad determinada, y que a su vez permite la gobernabilidad de la misma. Por el contexto histórico y demográfico de las comunidades indígenas, los usos y costumbres se desarrollaron como una forma de organización política y social.

Los “usos y costumbres” en su dimensión política también se conocen como sistema de cargos: “la legislación oaxaqueña denomina las formas consuetudinarias a los usos y costumbres para la elección de autoridades es evocación conceptual de lo que en la literatura antropológica se llama: sistema de cargos” (Hernández, 2007: 39).

El sistema de cargos, fue el resultado de “una mezcla de formas prehispánicas de organización política, que sobrevivieron a la conquista, y el ayuntamiento español impuesto a los indígenas durante la Colonia” (Hernández, 2007:39). Esta imposición, obligó y permitía la participación de los indígenas en el ámbito local, y con ello se asociaba con la idea de que la comunidad local era “la unidad social y política básica de la gente indígena (Hernández, 2007: 41).

El estado de Oaxaca, es la primera entidad federativa en reconocer en su legislación:

[...] dos ordenamientos para designar o elegir a las autoridades municipales. Así tenemos por una parte que, de los 570 municipios de la entidad, 152 eligen a sus autoridades por el sistema de partidos, [...] 418, eligen a sus autoridades de acuerdo con sus normas consuetudinarias (Hernández, 2007: 36).

En 1988, por primera vez 418 municipios eligieron a sus representantes mediante el sistema de usos y costumbres. Después de la reforma al código de procedimientos electorales en 1997, el artículo 118 “prohíbe a los partidos acreditar a las autoridades electas por normas consuetudinarias. Estipula, en efecto, que los ayuntamientos elegidos según las normas del derecho consuetudinario no tendrían afiliación partidaria” (Hernández, 2007:58). Con ello se establece “la exclusión formal de los partidos políticos en los municipios que eligen a sus autoridades municipales por medio de normas consuetudinarias” (Hernández, 2007: 57).

La reforma de 1997 tuvo como antecedentes la reforma a la constitución del estado, que se realizó en 1990, en donde se modificaron los artículos 16 y 25, los cuales reconocían la composición pluriétnica del Estado, así como el respeto a sus tradiciones y formas de organización interna.

Ramírez López propuso la modificación de los artículos 16 y 25 de la Constitución del estado de Oaxaca. [...] El artículo 16 reconocía la composición pluriétnica del estado de Oaxaca, sustentada en la presencia de los pueblos indígenas que lo integran. El artículo 25 estableció el respeto a las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas [...] Oaxaca se convirtió en la primera entidad del país cuya legislación reconocía, con rango constitucional, a los pueblos indígenas y a sus normas internas” (Hernández, 2007: 49)

En 1994 se presentó en el marco de la conmemoración del natalicio de Benito Juárez, un “Nuevo Acuerdo para los Pueblos Indígenas. En ese documento el gobierno estatal abordó tres asuntos referentes a los pueblos indígenas: la administración de justicia, los conflictos agrarios y el respeto a los usos y costumbres locales” (Hernández, 2007: 50). Estos fueron los antecedentes que permitieron la reforma de 1997 y en base a ello en 1998 se realizaron las primeras elecciones en donde, 418 municipios pudieron elegir a sus autoridades municipales por este sistema.

¿Cuál es la principal diferencia entre el sistema de cargos y el sistema de partidos políticos? La principal diferencia radica en que, para poder elegir a sus representantes, en el sistema de usos y costumbres no se necesita ser candidato por parte de algún partido político, es decir, no se realiza el registro de sus candidatos por los partidos políticos ante los órganos electorales. Esto permite mayor autonomía de los municipios, en cuanto a la elección de sus representantes, así como “mayores espacios de libertad para los ayuntamientos y menos injerencia de los partidos y las instancias de otras órdenes de gobierno.” (Hernández, 2007:51). El reconocimiento de los usos y costumbres o del sistema de cargos por parte de la legislación oaxaqueña, como una forma de elegir a sus representantes locales, fue un proceso en el que intervinieron varios factores, así como el contexto político y social que se vivía en ese momento, lo cual tuvo efectos a nivel nacional. Por una parte, en el país se desarrollaban movimientos sociales que reivindicaban el respecto a su cultura y autonomía y por otra, el partido en el poder (PRI) perdía votos y espacios de representación en el estado.

En 1980 el PRI había perdido únicamente 17 ayuntamientos, pero para 1989 ya eran 33, tendencia que se confirma con el hecho de que, en 1995, cuando se renovaron los miembros de la Cámara de Diputados, en 76 municipios los candidatos de la oposición recibieron más votos que los candidatos del PRI (Hernández, 2007: 51).

Bajo este escenario, surgen dos argumentos, en cuanto a la importancia de esta reforma; por una parte, se considera que fue una estrategia del PRI, debido a que se benefició con la aprobación de esta reforma electoral, pues contradictoriamente a lo establecido, el PRI pudo obtener mayor incidencia local y con ello contuvo el poder que la oposición estaba obteniendo, por otra parte, se considera que fue una victoria para las comunidades indígenas, pues ello permitió el reconocimiento de sus formas internas de autogobierno, lo cual les daba mayor autonomía local, así como el respecto a su cultura e identidad.

Los alcances que tuvo esta reforma, así como la promulgación en 1998 de la Ley de Derechos de los Pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca, no solo tuvieron repercusiones en lo local, sino también a nivel nacional, pues represento un avance en la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, ya que por primera vez se reconocía la composición pluricultural que existía en el estado, y por ende, en el país.

Hasta aquí hemos mencionado como se permitió y logró el reconocimiento del sistema de usos y costumbres como un régimen electoral para la elección de autoridades locales, por lo cual es importante entender las características más importantes de este sistema electoral, aunque cabe señalar que este sistema opera de manera diferenciada en cada comunidad. Tal como lo señala Hernández (2007).

[...] régimen electoral que se rige por principios colectivos de reciprocidad y servicio público para el acceso a los cargos de representación; y por mecanismos también colectivos de legitimación. Estos principios y mecanismos ponen en juego un sistema de reglas que operan en el nombramiento de los órganos de gobierno y constituyen un marco de referencia para determinar los procedimientos de designación de autoridades, muchos de estos elementos son parte de ese modelo ideal al que se le da el nombre de sistema de cargos, pero adquiere una forma específica en cada comunidad (Hernández, 2007:36).

Sistema electoral de usos y costumbre, principales características

Las comunidades indígenas, se caracterizan por ser muy diferentes una de otra, pues, aunque el 80% de los municipios del estado de Oaxaca se rigen por el sistema de usos y costumbres, cada comunidad tiene sus particularidades, es decir, los usos y costumbres se desarrollan de forma muy diferente en cada comunidad, desde las formas de elegir a sus representantes, los requisitos para participar, quiénes y cómo participan.

En términos generales podemos decir que los usos y costumbres se diferencian del sistema de partidos políticos porque permiten que los habitantes de cada comunidad puedan elegir a sus candidatos y posteriormente a sus representantes locales, sin que ello dependa de algún partido político. Además, este sistema no solo se limita a la elección de representantes sino también a la participación de forma directa en la toma de decisiones que atañen a la comunidad, esto permite una mayor participación que se traduce en un beneficio social para la comunidad. El sistema de usos y costumbres “implica primero la elección de las autoridades del municipio por medio de la asamblea, es decir, en forma directa, unánime y pública; segundo, que los candidatos que entran en el “nombramiento”, como suelen denominar a la elección, deben cubrir ciertos requisitos” (Canedo, 2008: 403), estos requisitos consisten en tener buenos antecedentes en la comunidad, tener capacidad para servir a la misma, entre otros.

En el sistema de usos y costumbres existe una elección directa con requisitos específicos para los representantes; en el sistema político-partidista “implica la elección a través del voto secreto y se constituye en una decisión de carácter individual. A la vez, suele suceder que los candidatos son promovidos más por prebendas e intereses individuales que por un servicio a la comunidad” (Canedo, 2008:403). Lo que provoca una falta de representación a los intereses de la comunidad puesto que los candidatos responden más a los intereses de los partidos políticos, lo que se observa claramente en el sistema democrático mexicano.

En este apartado, señalaremos las características principales del sistema electoral de usos y costumbres, aunque es importante reiterar que en cada comunidad este sistema se desarrolla de manera distinta, por lo que puede compartir algunos elementos y otros no, o pueden ser de forma muy diferente a los mencionados.

El sistema de usos y costumbres, como anteriormente se mencionó, no solo corresponde a la elección de representantes locales, sino también

determina una serie de “cargos” civiles, comunales y religiosos. Los civiles, se refieren a los que representan el Ayuntamiento Municipal.

[...] el presidente o agente, que es el máximo representante de la comunidad, con su respectivo suplente; el síndico, propietario y suplente como representación del Ministerio Público; el alcalde, propietario y suplente, que es la representación del Juzgado Constitucional; y el Tesorero, que representa la Tesorería del Estado. El resto de los cargos se subordinan jerárquicamente a cada miembro del cabildo municipal según sus funciones (Hernández, 2013: 42).

Los “cargos” comunales, se refieren a los que representan la Comisaria de Bienes Comunales y finalmente los “cargos” religiosos son aquellos correspondientes a las mayordomías, así como los que se encargan de dar mantenimiento a la Iglesia.

En Macuiltianguis el servicio comunitario se ejerce en tres ámbitos: los civiles, que conciernen al gobierno municipal; los comunales, que tienen que ver con el territorio comunal y los religiosos, que son las mayordomías y los que corresponden a la organización y actividades del templo católico (Hernández, 2013: 71).

¿Cómo se designa a las o los que ocuparan estos “cargos”? Para designar a estos representantes, existen diversos mecanismos, desde el “voto público en una asamblea general comunitaria –la más extendida-, hasta el voto secreto y en urnas, pasando por toda una gama de variantes, como decir al oído del escrutador el nombre del candidato preferido.” (Hernández, 2013: 15).

Los requisitos para participar pueden ser desde “[...] ser ciudadanos, hijos del pueblo (nacer en el pueblo) y para obtener este estatus es necesario haber desempeñado cierto número de cargos, haber cumplido con los tequios, haber aportado las cooperaciones, haber realizado una mayordomía. (Hernández, 2007: 42), además de estar casado, ser mayor de

18 años, ser hombre, entre otros. Cabe aclarar que estos requisitos varían en cada comunidad.

Estas elecciones se realizan en una “Asamblea Comunitaria” las cuáles son “el lugar donde se dirimen los problemas, donde se reúnen los hijos del pueblo para tomar las decisiones más importantes y es ahí donde se discute la elección de las nuevas autoridades” (Hernández, 2007: 43). Las asambleas comunitarias se realizan generalmente en los llamados salones de usos múltiples, en los patios de las presidencias o auditorios, entre otros.



Foto 6. San Miguel Aloápam, salón de usos múltiples

En estas asambleas se dirimen los asuntos más importantes de la comunidad, desde la elección de representantes civiles, comunales y religiosos, así como la solución de problemas políticos, sociales, culturales o religiosos,²¹ las soluciones por lo general son inapelables.

²¹ Peleas o invasión de tierras, robos, violaciones, infidelidades, homicidios o conflictos con otras comunidades o agencias municipales, entre otros.

Hasta aquí hemos mencionado que el sistema de usos y costumbres no se refiere o limita únicamente al ámbito electoral, pues este sistema no solamente alude a la representación política, sino también a toda una estructura social, cultural y religiosa que tiene efectos directos en la cotidianidad de sus habitantes. Por ejemplo, el “tequio” el cual es “un arreglo para que mediante la aportación de trabajo gratuito se dote de servicios para beneficio de la comunidad; las fiestas patronales, que son responsabilidad de la colectividad, y las cuotas y cooperaciones para mantener los servicios públicos de la localidad” (Hernández, 2013:16).

El tequio, en términos generales es la aportación de trabajo gratuito que permite mejorar y dotar de servicios básicos o infraestructura a la comunidad como; drenaje, agua, pavimentación de calles, construcción de escuelas, canchas, auditorios, iglesias, caminos, reforestación, etc.

En conclusión, es importante entender, que los “usos y costumbres” no solamente se refiere a un sistema electoral que permite la elección de representante políticos locales, sino también a una estructura institucional que permite la participación de sus habitantes en los asuntos públicos de su comunidad, lo cual tiene efectos directos en su cotidianidad, pues a diferencia del sistema de partidos en el que no solamente se limitan a la elección de representantes sino que participan de forma directa en el ejercicio del poder a través de las asambleas comunitarias, pero también permite que la comunidad en si misma se convierta en un espacio de participación.

“Usos y costumbres” en San Miguel Aloápam

En este apartado pretendemos conocer cómo se desarrolla el sistema de usos y costumbres en la comunidad de San Miguel Aloápam, es decir, cómo se eligen a los representantes de la comunidad, cuáles son los requisitos

para participar y quiénes participan. También se mencionará la estructura de la comunidad cómo opera y su importancia para la comunidad.

Como previamente se señaló, la comunidad de San Miguel Aloápam pertenece a los 418 municipios reconocidos por el estado de Oaxaca que se rigen por el sistema de usos y costumbres o también conocido como el sistema de cargos. Esto significa que la elección de sus representantes locales se realiza por la comunidad, mediante una asamblea comunitaria.

Es necesario, primero iniciar con la distinción entre *ciudadano* y *comunero*, pues si bien ambas hacen referencia a un estatus en la comunidad que por momentos parecen ser lo mismo, cada uno forma parte de una categoría distinta.

En las comunidades serranas que cuentan con recursos forestales es común la existencia de dos categorías para sus pobladores: la de ciudadanos y la de comuneros. Los primeros tienen esa categoría dado que cumplen con todas las obligaciones que entraña la vida en la comunidad: servicios, contribuciones y tequios, fundamentalmente. Los comuneros, además de ello, participan de manera activa en la vida de la explotación comunal (cuidado del bosque, aprovechamiento sustentable de sus recursos naturales, etcétera) (Hernández, 2013: 79).

La Comisaria de Bienes Comunales está integrado por comuneros, es decir, en sus asambleas participan los comuneros, mientras que el H. Ayuntamiento Constitucional (autoridad municipal) reconoce a sus miembros con el estatus de ciudadanos. “Si es del Ayuntamiento es de ciudadanos, si es de parte de Bienes Comunales es una asamblea de comuneros” (HZ1)

¿Quiénes son *ciudadanos* y quienes son *comuneros*? Los primeros son los que pueden participar en las asambleas convocadas por la autoridad municipal (H. Ayuntamiento Municipal), los cuales deben ser hombres, mayor de 18 años cumplidos, haber nacido en la comunidad y cumplir con los cargos y tequios. Los comuneros, por su parte, son los que cumplan con los siguientes requisitos: ser hombre, haber cumplido 18 años de edad, haber

nacido en la comunidad, “Los hombres nada más, las mujeres no. [...]A partir de los 18 años ya es comunero, ya da su cooperación.” (HZ1). Estas cooperaciones consisten en “Tequios o por ejemplo el pago de la luz anual de la vía pública, no es mucho, son quince pesos, del agua potable son diez pesos” (HZ1). También se puede formar parte de la *lista*²² de comuneros cuando, a pesar de no ser nacido en la comunidad, se solicita por voluntad del interesado un cargo y, posteriormente, se pide ser integrado en la lista de comuneros y ciudadanos. “Ha pasado, por ejemplo, él esposo de María Elena, él ya pidió un cargo, ya hizo un cargo y quiere entrar en la lista, él es Ingeniero Agrónomo y quiere ser presidente municipal, son varios los que ya entraron en la lista” (HZ1).

Los hombres que nacen en la comunidad al cumplir 18 años son incorporados automáticamente en la *lista de comuneros y ciudadanos*. Sin embargo, la decisión de incorporar a comuneros/ciudadanos en la lista los cuales previamente se hayan sacado por incumplir con sus obligaciones o por alguna sanción es una decisión que se toma en la asamblea comunal, mediante el voto y/o aprobación de los comuneros. También se somete ante la asamblea comunal la decisión de incorporar a más comuneros/ciudadanos que no sean de la comunidad pero que hayan contraído matrimonio con una mujer de la comunidad, que vivan en ella y/o que la persona cumpla con las obligaciones que le corresponden a los ciudadanos de la comunidad; realizar previamente un cargo, hacer tequios, dar cooperaciones.

[...] Dar las cooperaciones del pueblo, vivir aquí, hacer los cargos y estar en la lista. Por ejemplo, los de afuera se casan con las de aquí del pueblo, hacen su cargo y los integran en la lista o van y le dicen al presidente municipal, sabes que quiero integrarme en la lista, lo someten en asamblea, y ya la asamblea decide (HZ1)

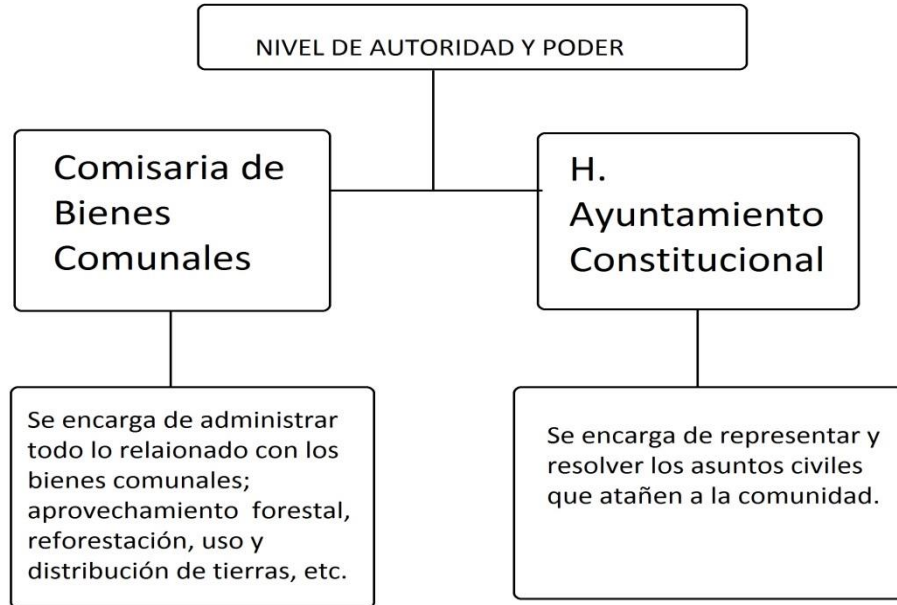
²² En esta lista, se tiene el registro de comuneros y ciudadanos. La Comisaría de Bienes Comunales tiene el registro de sus comuneros, mientras que el gobierno municipal cuenta con el registro de sus ciudadanos respectivamente.

Hasta aquí mencionamos los requisitos que se necesitan para ser reconocido como comunero y ciudadano de la comunidad. Por otra parte, es importante mencionar que la Comisaría de Bienes Comunales y el H. Ayuntamiento Constitucional, son instituciones diferentes, pues como mencionamos en el apartado anterior, la primera se encarga de todo lo relacionado con la administración de la tierra, su aprovechamiento y reforestación, mientras que el segundo se encarga de los asuntos civiles, y corresponden a estructuras diferentes.

Uno de los cambios más importantes en la organización comunitaria se relaciona con el Comisariado de Bienes Comunales, En la gran mayoría de las comunidades oaxaqueñas la tierra es formalmente propiedad comunal. El Código Agrario Federal asigna a una organización específica la administración de estas tierras: los miembros del Comisariado de Bienes Comunales (CBC), representan a la comunidad en cualquier situación que se relacione con la posesión y el uso de la tierra comunal (Hernández, 2007: 47).

Si bien en algunas comunidades, la Comisaria de Bienes Comunales y el H. Ayuntamiento Constitucional, tienen el mismo nivel de autoridad, es decir ninguna esta sobre otra, pues cada una tiene sus funciones y su ámbito de gobierno bien definidas, en otras comunidades, se reconoce el Ayuntamiento Municipal, con mayor autoridad y poder de decisión que la Comisaria de Bienes Comunales y en otras, es de forma inversa. En la comunidad de San Miguel Aloápam por su parte, ambas instancias son reconocidas con el mismo nivel de autoridad y poder, puesto que cada uno tiene bien definidas sus funciones, así como su ámbito de participación y representación.

Diagrama 1. Nivel de autoridad y poder en San Miguel Aloápam



En las asambleas comunitarias, como anteriormente ya se mencionó, se dirimen los asuntos más importantes de la comunidad, se elige a la autoridad municipal, al igual que a los que encabezarán la Comisaria de Bienes Comunales. La elección de representantes políticos, se realiza de forma anual, los primeros días de diciembre. La “elección de presidentes, síndicos, alcaldes, secretarios, regidores, [...] se lleva a cabo los primeros días de diciembre todos los años. En una asamblea del municipio” (HZ1). También se eligen a los ciudadanos que integrarán los diferentes comités. Por su parte, los cargos que corresponden al ámbito religioso, es decir, mayordomos y los que se encargarán del servicio de la iglesia católica, se realizan el 1 de noviembre, al igual que los cargos civiles. Estos se realizan de forma anual y la duración del cargo es de un año. Los cargos comunales, se eligen en una asamblea de comuneros, la cual se realiza los primeros días de octubre y en donde se eligen a los que representarán e integrarán la Comisaria de Bienes Comunales.²³

²³ También se conoce como la empresa comunal.

Las votaciones en el sistema de usos y costumbres se realizan ya sea por medio de “planillas, pintando una raya en un pizarrón, por eliminación hasta alcanzar el consenso, por aclamación, conteo de filas, por comunicación directa al oído del escrutador, entre otras” (Hernández, 2007: 43), en esta comunidad en particular, se nombra una Mesa de Debates, posteriormente los ciudadanos o comuneros según corresponda, proponen tres candidatos.²⁴ Los integrantes de esta la Mesa de Debates le preguntan a cada comunero o ciudadano según sea el caso, por cuál de los tres candidatos previamente nombrados votaran, posteriormente se registran los votos en un pizarrón a la vista de todos y el que obtenga el mayor número de votos se convierte en el candidato electo, mientras que el candidato que obtenga el segundo lugar, será el suplente.

Las votaciones, por ejemplo, cuando se nombra al presidente municipal, apenas el 1° de noviembre, nombraron él nuevo presidente. Empezando elijen 4 personas para la mesa de debates; presidente, primer escrutador, secretario y segundo escrutador. Ya de ahí los de la mesa debates les preguntan a los comuneros que nombrará a tres candidatos para presidente municipal, ya los comuneros nombran a tres, luego por votación, él que tenga más votos es él que queda electo (HZ1).

Por ejemplo, en la asamblea si hay cuatrocientos comuneros, él escrutador pasa y pregunta a cada comunero ¿por quién votas? Y los anotan en un pizarrón. Enfrente de todos los comuneros, para ver si es cierto que está anotando. En voz alta, por ejemplo, si yo paso y digo ¿por quién votas?, por fulano de tal, y él grita en voz alta para que el que está hasta enfrente lo apunte en el pizarrón (HZ3).

Me eligieron a través de una asamblea general de ciudadanos (HZ2)

La elección de candidatos por votación, solamente se desarrolla con ciertos cargos. “Nada más con el presidente municipal, con los regidores, el

²⁴ Los candidatos son propuestos el mismo día de las votaciones, en la asamblea comunal. Se grita el nombre de tres personas ante la asamblea y las primeras tres personas mencionadas se convierten en los candidatos.

síndico, el tesorero. Antes el alcalde también lo hacían por votación, pero ya lo hacen directo” (HZ1). Los demás miembros del cabildo municipal se nombran de forma directa²⁵ o por “aclamación”. En el caso de la Comisaria de Bienes Comunales, el comisariado de bienes comunales es el único que se elige vía votación, los demás integrantes se eligen de forma directa.

Es importante señalar, que si bien, el reconocimiento de los usos y costumbres como un sistema electoral para la elección de autoridades municipales, permitió mayor autonomía a las comunidades indígenas así como la exclusión de los partidos políticos de las comunidades que se rigieran bajo este sistema, pero como previamente lo habíamos señalado, lo anterior se convirtió en algo contradictorio puesto que el PRI logró contener el avance de los partidos de oposición mediante un mayor control e incidencia local, tal como lo menciona Hernández (2007).

Si bien, los candidatos a integrar la autoridad municipal, ya no tenían que ser registradas ante los órganos competentes por un partido político, en algunas comunidades se asoció ser ciudadano con ser priista, es decir, se pensó que para poder formar parte de las asambleas se necesitaba cubrir con los requisitos establecidos en cada comunidad y ser priista. En otras comunidades, como San Miguel Aloápam, la figura de los partidos políticos desapareció de las asambleas comunitarias pues que los candidatos no necesitan ser registrados por ningún partido político, sin embargo no desaparecieron de la comunidad, de tal forma que, en las elecciones que se realizan por votación los candidatos representan a diferentes partidos políticos, si bien esos candidatos se nombran el mismo día de la elección, los ciudadanos que asisten a las asambleas han consensado con sus partidos políticos en reuniones privadas, quienes serán sus candidatos. Estas reuniones se han convertido en una antesala de las asambleas comunitarias.

²⁵ Un comunero/ciudadano nombra un candidato, se le pregunta a la asamblea si está de acuerdo, y si los miembros dicen “de acuerdo”, automáticamente se convierte en el candidato electo. A esta forma también se le conoce “por aclamación”.

Según dicen que son del PRD, sí aquí hay como tres. PRI, PAN y PRD. Si, cada uno lanza su candidato el mismo día, bueno de que hacen sus reuniones en casas particulares, pero el mero día lanzan a su candidato (HZ1).

No sé de qué partido es el presidente, según lo nombraron los del PRD y al final ahora dice que es priista. Solamente él sabe de qué partido es. Es como si yo ahora te dijera que soy del PRD pero soy priista (HZ3).

Tres partidos, es el PRD, PAN Y PRI. Ellos son del PRI. Los que controlan la comunidad están encabezados por el PRI (MZ1).

Los partidos nombran a los candidatos en las reuniones y el día de la asamblea dicen los nombres (HZ3).

Este fenómeno solo se desarrolla con la elección del cabildo municipal, en el caso de los miembros que integran la Comisaria de Bienes Comunales, los criterios para elegir a los candidatos suelen ser diferentes.²⁶

Este año, según eligieron al comisariado porque dijeron que como acababa de llegar de Estados Unidos, él tenía dinero, no iba a robar, pero salió peor (HZ3).

Como anteriormente ya se había señalado, la Comisaria de Bienes Comunales y el H. Ayuntamiento Constitucional tienen la misma jerarquía en la comunidad puesto que cada una tiene ámbitos de representación y tareas muy diferenciadas. Por lo cual es importante entender la estructura de cada una.

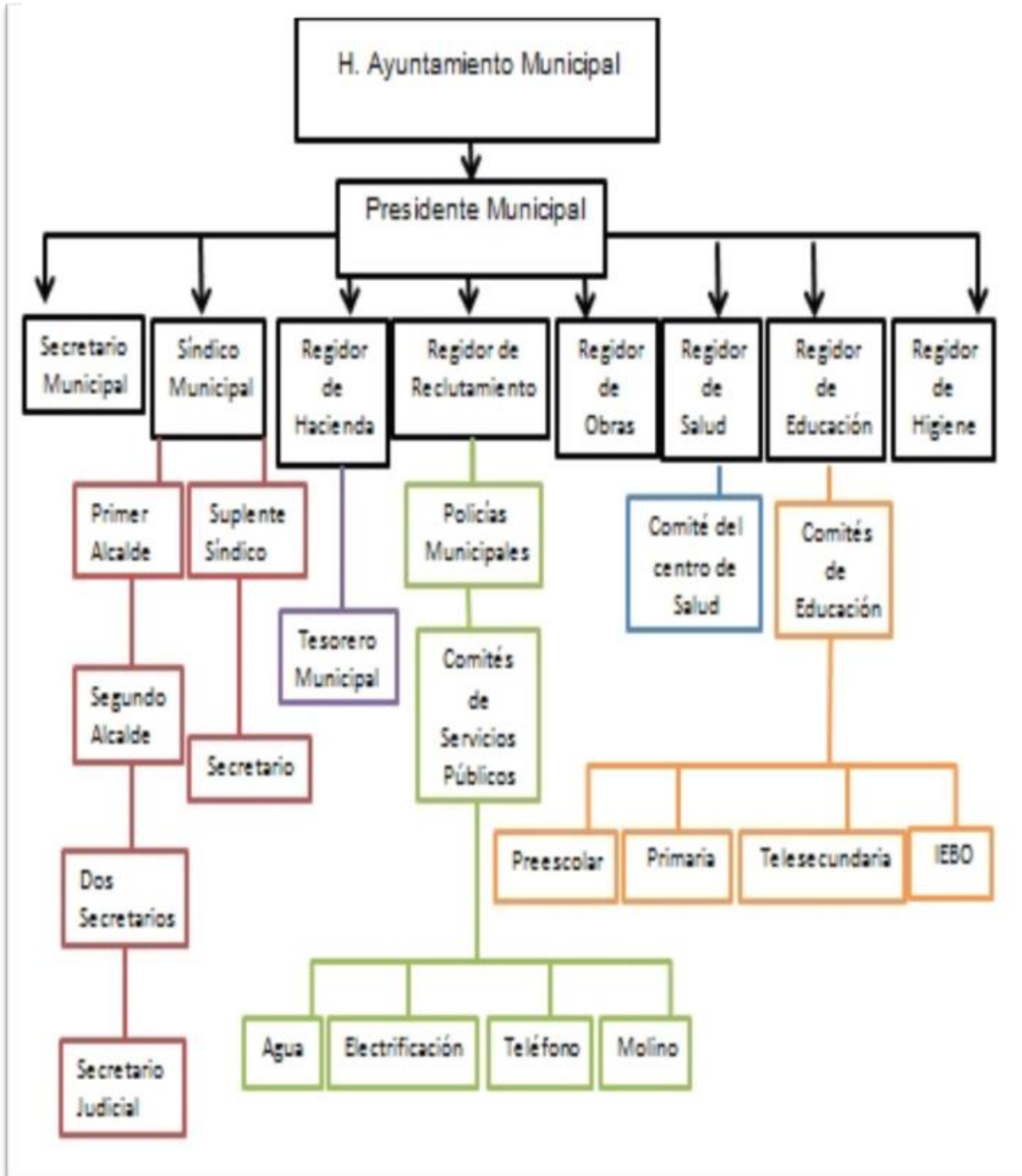
²⁶ Debido a que los representantes de la empresa comunal, los cuales son los miembros de la Comisaria de Bienes Comunales, se encargan de administrar y distribuir las utilidades generadas por la explotación forestal, la comunidad ha utilizado varios criterios para elegir a los representantes: “que tengan dinero” para que no roben, “que sean hermanos” para que no roben, que sean “pobres” porque no conoce el dinero, etc. Los cuales varían cada elección, esto debido a que se han malversado las utilidades de la explotación forestal, han sobrefacturado gastos, robado repartos, etc.

Foto 7. H. Ayuntamiento Municipal, San Miguel Aloápam



Tal como se muestra en el diagrama 2, el Ayuntamiento Municipal está conformado por los siguientes integrantes: El Presidente Municipal, Secretario Municipal, Regidor de Hacienda, Tesorero Municipal, Regidor de Reclutamiento, Regidor de Educación, Regidor de Obras, Regidor de Salud, Regidor de Higiene, Alcalde Único Constitucional (Primer Alcance), Segundo Alcalde, Primer Secretario, Segundo Secretario, Secretario Judicial, Síndico Municipal y su Secretario, el Suplente Síndico y finalmente, se encuentra la Policía Municipal, integrado por un Teniente, Subteniente y Primer Policía así como lo diferentes comités. Estos son los servidores públicos que integran el Ayuntamiento Municipal y se encargan de gobernar, representar y resolver los problemas sociales, políticos, religiosos y culturales de la comunidad.

Diagrama 2. Estructura Municipal, San Miguel Aloápam

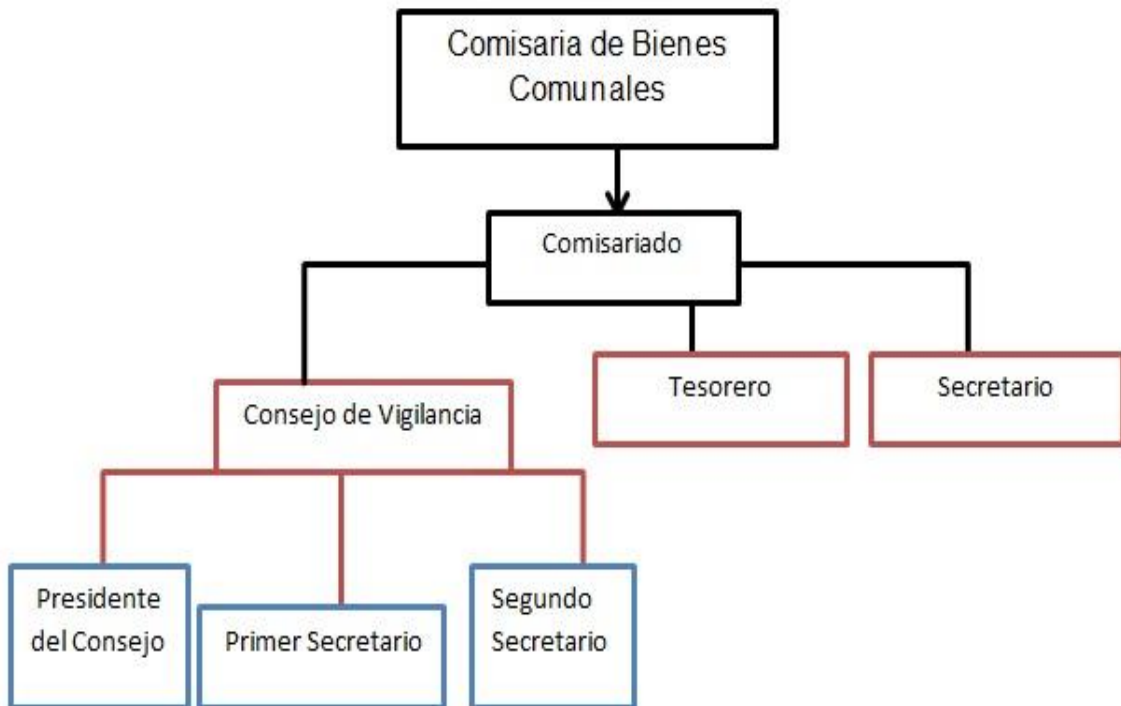


Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas realizadas.

Foto 8. Comisaria de Bienes Comunales, San Miguel Aloápam



Diagrama 3. Estructura de la Comisaria de Bienes Comunales, San Miguel Aloápam



Como se muestra en el diagrama 3, la Comisaria de Bienes Comunales ésta integrada por; un comisariado, un tesorero y un secretario. Pero también se encuentra una subestructura al cual se le denomina Consejo de Vigilancia, el cual a su vez se integra por; un presidente, primer secretario y un segundo secretario.

Teóricamente el Consejo de Vigilancia debería vigilar, supervisar y controlar las decisiones y actividades desarrolladas por el Comisariado, pero en la práctica, al representar la Comisaria de Bienes Comunales se ha considerado como la máxima autoridad, lo cual ha generado que el Comisariado “mande” al consejo de Vigilancia. “[...] pero está el Consejo de Vigilancia, y creo que el Consejo de Vigilancia está arriba del Comisariado, el presidente del Consejo de Vigilancia según es el que debe de vigilarlo. Pero

Fuente: Elaboración propia a través de las entrevistas realizadas

aquí en el pueblo las cosas están al revés. El Comisariado es quien manda al Consejo de Vigilancia” (HZ1). ¿Cuáles son las principales repercusiones de esto? Una de las más importantes sin duda, es que, al no existir un contrapeso, ni ninguna supervisión, se han desarrollado actividades que afectan directamente a los propios comuneros; la malversación de fondos, sobrefacturación, el robo de algunos “repartos”, etc., se han convertido en una constante, sin embargo, en pocas ocasiones se realiza una sanción significativa, en algunas ocasiones solo se les retira el reparto por algunos años o de forma indefinida.

No, por ejemplo, ahora muchos robaron los que salieron apenas dicen que robaron una gran cantidad de dinero, pero cuanto es momento de cobrar reparto, todos ellos están formados para recibir su dinero. [...]Por ejemplo, ese dinero que a mi esposo le quitaron el año pasado, trece mil pesos de lo que repartieron de utilidades de la explotación de madera, quitaron trece mil de mi esposo y también de mi hijo y en abril también hicieron reparto de seis mil, también no le dieron a mi esposo Faustino Hernández Cruz a mi hijo

Noelio Hernández Hernández y otros seis. [...] solamente Dios sabe a dónde queda ese dinero que corresponde a ellos, se malgasta, o se la robaron, solamente dios sabe (MZ1).

No, porque por ejemplo el dinero del pueblo, nada más unos cuantos lo aprovechan, pero los demás no tenemos. No es parejo, no todos tenemos igual. Los que salieron el año pasado, robaron muchísimo dinero, también los de hace dos años y tres. Ya están acostumbrados a robar cada año el dinero del pueblo. [...]. Por ejemplo, los que roban, es cierto que roban mucho dinero (MZ5).

No, porque aquí en el pueblo, si hay dinero, pero cuando entran se roban el dinero, se roban todo. Pero hay otra pobre gente que necesita el dinero [...] Siguen aquí, reciben una sanción, pero no tiene chiste, tienen agua, tiene luz, traen leña en el monte, todo ese, que sirve la sanción, nada más les dan unos tres años y luego entran otra vez (en la lista de comuneros). Bueno para mí no existe nada porque, que chiste tiene, tiene su dinero y ya no va a trabajar ni le van a dar otro cargo (MZ7).

Por otra parte, el reconocimiento del estatus de *comunero* y *ciudadano* -aunque para algunos habitantes son sinónimos-²⁷ es muy importante para los habitantes de la comunidad, pues implica reconocer que son parte de ella, lo cual deriva en una serie de derechos y obligaciones que se deben cumplir para conservar ese estatus.²⁸

Como anteriormente mencionamos entre las obligaciones más importantes podemos destacar: asistir a las asambleas, realizar los tequios, realizar cooperaciones, pagos de derechos municipales (agua, luz, basura, etc.), realizar los cargos y las mayordomías.

Tequios o por ejemplo el pago de la luz anual de la vía pública, no es mucho, son quince pesos, del agua potable son diez pesos. Si no acepta los cargos, los usos y costumbres, o ya no dar cooperación. Los sacan de la lista (HZ1).

²⁷ “Pues la verdad, yo lo veo igual. Es lo mismo ciudadanos y comuneros” (HZ1)

²⁸ El reconocimiento del estatus de comunero y ciudadano, se da mediante su registro en la *lista de comuneros* o *lista de ciudadanos*.

Pues no les dan los repartos. A mi hijo lo sacaron hace como quince años de la lista como 5 años, porque no quiso hacer un cargo y se fue a trabajar a México, pero pedí ante asamblea que otra vez se le reconociera como ciudadano y se integrara a la lista. La asamblea dijo que sí pero luego le dieron una mayordomía. El año pasado también le dieron un cargo y lo hizo. Él hace los cargos, por eso tiene derecho (HZ5)

Pues como ellos realizan los tequios, por eso ellos asisten a las asambleas. Si participáramos hombres y mujeres en los tequios pues entonces iríamos también las mujeres a las asambleas (MZ5)

Nada más pasaban dos años y ya le volvían a dar cargos, porque él hablaba mucho en las juntas y por eso le daban a cada dos años los cargos y luego como tomaba mucho también por eso (MZ2).

Cumplir con las obligaciones señaladas permiten el reconocimiento de los demás, como parte de la comunidad²⁹, recibir el reparto de utilidades forestales³⁰, poseer una parcela para poder sembrar, entre otras. Pero quizás la más importante sea el reconocimiento de que son parte de san Miguel Aloápam, aunque no se viva en ella (identidad). Pero como anteriormente hicimos mención, la migración en esta comunidad ha provocado que en más de 20 años la comunidad no registre un crecimiento poblacional. Sin embargo, los migrantes que cumplen con sus obligaciones conservan sus derechos como comuneros y ciudadanos de la comunidad. “[..] Mi hijo y mi nieto también, ellos están en México, pero están en la lista. [...] como no asisten hay que hacer tequios, y yo hago los tequios o le pagamos a mi yerno para que las haga” (HZ4).

²⁹ Él hace los cargos, por eso tiene derecho. (HZ4)

³⁰ Se le conoce como *reparto* a la distribución de las utilidades generadas por la explotación forestal, la cual se realiza una o dos veces de forma anual. Para asignar el monto que corresponderá a cada comunero, se divide la utilidad total entre el número de comuneros registrados en la *lista de comuneros*, por lo cual a cada comunero se le otorga la misma cantidad. “Dos veces al año, bueno cuando se hacen dos cortes de madera, cuándo nada más se hace uno, pues una vez. A veces se da por mayo y otro como por agosto o septiembre. Pero casi siempre son dos” (HZ4) .

Si bien, el *reparto* forestal es un incentivo que juega un papel importante en el interés de los habitantes que se encuentran dentro y fuera de la comunidad, para estar integrados en la lista. Sin duda, la formación de la identidad colectiva e individual a través del reconocimiento del estatus de *comunero* y *ciudadano* de San Miguel Aloápam, es el principal incentivo para ello, sobre todo para los que se encuentran fuera de su comunidad, pues al verse inmersos en una sociedad ajena a la suya con prácticas y costumbres propias, surge la necesidad de fortalecer los elementos que los diferencian de las otras culturas. Ello explica, por ejemplo, porque algunos comuneros radicados en Estados Unidos durante más de diez o quince años siguen cumpliendo con sus obligaciones como *comuneros* y *ciudadanos*, aunque ello implica pagar para que una persona realice los tequios.

A veces tienen más ventaja dejar de ser comunero porque andan libres, muchos les conviene salirse de la lista. Por ejemplo, el domingo va haber asamblea de “Bienes Comunes” el que no participo en la asamblea, paga un día de tequio, tienen que cooperar. El que no esté integrado en la lista puede andar ahí cinco o diez años afuera (HZ1).

Lo anterior no solo se desarrolla en esta comunidad, por ejemplo;

[...] los pobladores de Macuiltianguis afirman que todo aquel que presuma ser de esa comunidad debe cumplir sus cargos, porque si no lo hace, “no tiene chiste que digan que son de Macuil, Por lo que muchas familias pagan los servicios que deben de realizar sus hijos o esposos para poder mantener vigentes sus derechos (Hernández, 2013: 70).

Hasta aquí revisamos y mencionamos de forma general los elementos principales que conforman la estructura de los *usos y costumbres* en esta comunidad, así como su importancia para la formación de la identidad colectiva e individual.

Es importante señalar que algunos elementos de este sistema han sido fuertemente criticados en aras de fortalecer los argumentos que sostienen la incapacidad de las comunidades indígenas de autogobernarse.

Entre los que destacan “la exclusión de las mujeres, de los no-católicos, de los avecindados, y de los habitantes de las agencias municipales (Hernández, 2007: 45).

Estas exclusiones se observan claramente en esta comunidad, pues las mujeres no participan en las asambleas, ni son reconocidas como comuneras. Mientras que la única Agencia con la que cuenta esta comunidad, la Agencia de San Isidro Aloápam, fue excluida del reparto de utilidades forestales y de su explotación. Ello provocó un conflicto entre el municipio y su agencia, pues los segundos han buscado el reconocimiento de su autonomía, lo cual implica su reconocimiento como Municipio.

Se pelearon con ellos por culpa del monte. Cortábamos juntos la madera, pero reclamaron porque a ellos nada más les va a tocar la tercera parte, pero como ellos no eran muchos comuneros, les tocaba más dinero, en ese entonces. Ellos querían que les tocara la mitad a ellos y la mitad al pueblo, pero el pueblo no quiso. Entonces ellos cerraron el paso de los trozos en 1998 y ahí se pudrieron los trozos de madera. [...] En el 2007 mataron a las personas del pueblo en el monte y el problema se va a terminar hasta que se atrape a los que golpearon y mataron a esas personas y haber que va hacer el pueblo con ellos (HZ4).

En el caso de los cristianos no-católicos³¹, en la década de los 80 se inició una persecución en contra de este grupo “se pelearon con los hermanos, porque ellos reclamaron el dinero. Salió una persona que reclamo los gastos que se hacían y entonces dijeron que era por la religión. Golpearon y corrieron a todos los hermanos del pueblo” (MZ17). La persecución y expulsión de este grupo religioso, dirigido por los caciques de la comunidad, se originó más por motivos políticos que religiosos.

Para realizar la expulsión de los “hermanos” (cristianos no católicos), se contó con la participación de mujeres y hombres, “cuando sacaron a los

³¹ En la comunidad a las personas que no profesan la religión católica se les conoce como; cristianos, los hermanos o los protestantes.

hermanos del pueblo llamaron a las mujeres para que les pegaran a los hermanos y los corrieran del pueblo” (MZ3)

Ellos tuvieron pleito con los hermanos y llevaron a las mujeres, para eso tiene validez, o sea hombres y mujeres las llevaron, para poder entrar bien, pero nada más un tiempo, ya después echaron para atrás a las mujeres. Pues en esos tiempos estaban las mujeres ya después las hicieron un lado (MZ1).

Sí, pero llamaron a las mujeres para que fueran a un plantón con el gobierno, porque las personas del pueblo se habían hecho “hermanos”, pero el gobierno los defendió, porque no hacían nada malo. Eso se hizo, nos obligaron a ir a las juntas, por Ixtlán, dijeron que hablaremos, que dijéramos porque las personas del pueblo eran hermanos. Yo no fui, me vieron mal. Nos obligaron a ir a los plantones, nos dijeron que fuéramos a la fuerza. Pero yo no fui, yo pensé que cada quien puede creer en lo que quiera, si cree en la tierra, en el agua, en un ídolo, es cosa de cada quien (MZ8).

Si, nada más una vez que sacaron a los hermanos del pueblo llamaron a las mujeres para que les pegaran a los hermanos y los corrieran del pueblo (MZ15).

[..] Nos juntaron en la cancha, dijeron que teníamos que ayudar a correr a todos los hermanos, a los protestantes. Pero como en ese entonces yo estaba apenas lleno a la iglesia cristiana, no los ayude, me fui al rancho, ahí me escondí un tiempo. Porque a los demás les pegaron, hasta a los ranchos fueron a traer a muchos, pero como todavía no se sabía que yo también era hermana, no me hicieron nada. Quien sabe, porque hicieron así. Fue muy feo, yo nada más vi una vez. Fueron a sacar a Juana de Artemio, le pegaron, tenía a sus hijos chiquitos, estaban llorando, pero no les importo. Les pegaron feo, unas señoras fueron esa vez. Muy feo les hicieron. Si, esa fue la única. Después salieron peleando, porque muchos no estaban de acuerdo en que hicieran así, pero a ellos también les pegaron. Una vez también recuerdo, que se estaba quemando el monte, pero ya muy feo y como no alcanzaban los hombres a apagarlo, mandaron a llamar a las mujeres que quisieran ir a ayudar, muchas mujeres fueron también esa vez (MZ21).

Durante muchos años, los “hermanos” vivieron en Oaxaca u otras comunidades aledañas, pero después de algunos años regresaron a la comunidad, aunque otros ya no volvieron. Actualmente gozan de los mismos derechos y obligaciones que los católicos, pero los que deciden no realizar las mayordomías son expulsados temporal o de forma permanente de la *lista de comuneros*.

Conclusión

A manera de conclusión podemos decir que el sistema de *usos y costumbres* posee elementos sustanciales que generar un beneficio social en la comunidad, por ejemplo, el tequio y el sistema de cargos,³² pues tienen efectos directos en el bienestar de la comunidad (construcción de escuelas, pavimentación, dotación de servicios, mantenimiento de carreteras, reforestación, etc.)

Pues, por una parte, la autoridad municipal es la que ha hecho para que el IEBO³³ entre para beneficio de los alumnos, de hecho, el año pasado se hizo el aula, los edificios para el bachillerato y yo sé que ese dinero salió de municipio con el apoyo de todos los comuneros. Lo hicieron, pues ya está establecido aquí, y ellos están manteniendo el bachillerato para el beneficio de los jóvenes (MZ16).

Sin embargo, las principales críticas hacia el sistema de usos y *costumbres* nos permiten entender que al igual que todos los sistemas de organización, este sistema posee sus propias particularidades (exclusión de la mujer, vecindados, agencias, grupos no católicos). La exclusión de la mujer, por ejemplo, agudiza la falta de representación política que se da tanto en el ámbito local como nacional, y ha perpetuado su marginación

³² Al sistema de *usos y costumbres* la antropología también la denomina *sistema de cargos*, sin embargo, el sistema de cargos, es solo un elemento que compone este sistema, pues existen más elementos que la conforman.

³³ Instituto de Estudios de Bachillerato del Estado de Oaxaca.

económica y social, así como el papel que desempeñan dentro de la comunidad y fuera de ella.

Aunque esta exclusión no es propia de este sistema, pues en el sistema de partidos, por ejemplo, en las pasadas elecciones, solo 3 mujeres³⁴ alcanzaron una diputación federal en el estado de Oaxaca. Mientras que a nivel nacional solo el 37.2 por ciento del total de curules, está conformado por mujeres, pero de ese porcentaje ¿cuántas son mujeres indígenas? Asimismo, la representación y participación política de las mujeres en el sistema de partidos, se restringe más a nivel local.

Finalmente, es necesario decir, que la violación a los derechos humanos de las mujeres, la dominación que se ejerce contra ellas y la falta de acceso a espacios de participación política son una constante en todo el país, sean o no regidos por el sistema de *usos y costumbres*. Pero en la actualidad la violencia que se ejerce en contra de las mujeres se asocia como propio de las comunidades indígenas y con ello se fortalece la visión y el argumento que, dado el atraso, falta de educación y de modernidad de estas comunidades son incapaces de autogobernarse.

Sin embargo, entender a las comunidades indígenas desde esta visión solo fortalece la dominación que el Estado-nación ejerce sobre ellas. Por lo tanto, es necesario conocer cómo se desarrolla esta exclusión en cada sistema y particularmente en el sistema de *usos y costumbres*, tomando en cuenta sus particularidades y los diferentes factores que involucran la violencia contra la mujer y su papel que desempeñan dentro y fuera de su comunidad.

³⁴De 11 distritos electorales que conforman la entidad, sólo tres mujeres lograron un espacio en la Cámara de Diputados federal. Se trata de Yolanda López Velasco (PRI), quien ganó el Distrito 03 de Huajuapán de León; Yarith Tanos (PRI), ganadora en el Distrito 07, con cabecera en Juchitán de Zaragoza, y Eva Cruz (alianza PRD-PT), quien triunfó en el Distrito 09, correspondiente a Santa Lucía del Camino. (López, 2015: s/p)

3. CONSTRUIRSE, PENSARSE Y VIVIR SIENDO MUJER EN SAN MIGUEL ALOÁPAM. RUPTURAS Y CONTINUIDADES

Introducción

En el apartado anterior, revisamos, en lo general en qué consiste el sistema de *usos y costumbres* y de forma particular, entender las particularidades de este sistema en la comunidad que analizamos. Se mencionaron los principales retos que enfrenta este sistema como: exclusión de la mujer, de los vecindados, de las agencias, etc. En este apartado nos interesa destacar de forma más precisa cómo se desarrolla la exclusión de las mujeres y entender cuál es el papel tradicional que desempeñan dichas mujeres en la comunidad. Como se mencionó en el capítulo anterior, el sistema de *usos y costumbres* en San Miguel Aloápam determina no sólo la elección de representantes, sino también la relación de poder/dominio que se desarrolla en la comunidad, así como el papel que desempeñan hombres y mujeres dentro y fuera de la comunidad.

Para los fines de esta investigación nos detendremos en analizar qué entendemos o a qué nos referimos cuando hablamos del término “mujer”: posteriormente señalaremos cómo se desarrolla esta construcción en esta comunidad. Ello nos permitirá entender cómo y por qué se ha naturalizado el papel tradicional que desempeñan las mujeres en los diferentes ámbitos de la comunidad y cuáles han sido las principales rupturas y luchas que han desarrollado las mujeres para desnaturalizar, visibilizar y demandar otras formas de relación entre hombres y mujeres.

Finalmente, se analizará a partir de estos elementos cómo logran las mujeres de esta comunidad ejercer su ciudadanía, es decir, qué canales utilizan para ejercer su participación en la comunidad y cómo lograr hacer visible sus demandas como mujeres.

Cabe señalar que, para este apartado, utilizaremos los testimonios de 21 entrevistas que se realizaron a mujeres de la comunidad. Es importante

aclarar que estas entrevistas se realizaron con el fin de desarrollar un análisis de tipo cualitativo, por lo cual no se utilizó una muestra, asimismo las entrevistas realizadas corresponden a dos tipos; entrevistas semiestructuradas a profundidad e historias de vida.

Las entrevistas realizadas se dividieron en tres grupos, mujeres de 15 a 30 años de edad, mujeres de 31 a 59 años y mujeres de más de 60 años. Dividimos a las mujeres en estos tres grupos, porque consideramos que existen elementos y vivencias en cada grupo que permite vislumbrar una transformación en torno a su visión de ser mujer. Partimos de la idea de que cada grupo generacional construye formas muy diferenciadas en cuanto a *ser y vivir* siendo mujer en la comunidad, lo cual a su vez marca pautas muy importantes en las transformaciones de los roles de género que desempeñan en la comunidad.

Tabla 1. Grupos de mujeres entrevistadas

Abuelas Ca Be'neola.	Son aquellas mujeres de más de 60 años y corresponde a lo que se denomina adultas mayores.
Señoras (madres) Ca Nanto'ná.	Nos referimos a aquellas mujeres de más de 31 a 59 años, podríamos decir que son la segunda generación de mujeres.
Mujeres jóvenes (hijas) Ca Nu'ilaCu'iti.	Son aquellas mujeres de más de 15 a 30 años de edad, en este grupo entran mujeres casadas, solteras y divorciadas. Y corresponde a la tercera generación.

Las entrevistas se realizaron en español, otras en zapoteco y algunas fueron mixtas (español y zapoteco). En la siguiente tabla se muestra cuántas entrevistas se realizaron en zapoteco, en español y cuántas fueron de forma mixta.

Tabla 2. Número de entrevistas realizadas en zapoteco, español y mixtas

GRUPO	ZAPOTECO	ESPAÑOL	MIXTO
Abuelas Ca Be'neola	7	0	0
Señoras Ca Nanto'ná	3	3	1
Mujeres jóvenes Ca Nu'ilaCu'iti.	1	4	2
TOTAL	11	7	3

En la tabla 2 podemos observar que todas las mujeres mayores de 60 años, decidieron que la entrevista se realizará en zapoteco, debido a que entienden poco el español o no lo pueden hablar. Mientras que de las “señoras” entrevistas; tres se realizaron en zapoteco, tres en español y una fue de forma mixta. Finalmente, de las entrevistas realizadas a mujeres jóvenes, solo una se realizó en zapoteco, cuatro en español y dos más fueron de forma mixta. Esto se debió a que las mujeres jóvenes tienen un mayor dominio del español sin que ello signifique que no hablen su lengua materna, pues de todas las entrevistas que se realizaron en español, las mujeres podían hablar perfectamente zapoteco.

En la siguiente tabla, se describen las edades, y el lenguaje con el que se realizó cada entrevista, así como la nomenclatura asignada a cada una.

Tabla3. Nomenclatura, edad y lenguaje de las entrevistas

N°	NOMENCLATURA	EDAD	LENGUAJE
1	Mujer Zapoteca 1 (MZ1)	42	Español
2	Mujer Zapoteca 2 (MZ2)	78	Zapoteco
3	Mujer Zapoteca 3 (MZ3)	45	Zapoteco
4	Mujer Zapoteca 4 (MZ4)	21	Español
5	Mujer Zapoteca 5 (MZ5)	30	Español y Zapoteco
6	Mujer Zapoteca 6 (MZ6)	38	Español
7	Mujer Zapoteca 7 (MZ7)	43	Español y zapoteco
8	Mujer Zapoteca 8 (MZ8)	73	Zapoteco
9	Mujer Zapoteca 9 (MZ9)	43	Español
10	Mujer Zapoteca 10 (MZ10)	37	Zapoteco
11	Mujer Zapoteca 11 (MZ11)	19	Español y Zapoteco
12	Mujer Zapoteca 12 (MZ12)	30	Español
13	Mujer Zapoteca 13 (MZ13)	17	Zapoteco
14	Mujer Zapoteca 14 (MZ14)	79	Zapoteco
15	Mujer Zapoteca 15 (MZ15)	73	Zapoteco
16	Mujer Zapoteca 16 (MZ16)	24	Español
17	Mujer Zapoteca 17 (MZ17)	78	Zapoteco
18	Mujer Zapoteca 18 (MZ18)	70	Zapoteco
19	Mujer Zapoteca 19 (MZ19)	24	Español
20	Mujer Zapoteca 20 (MZ20)	100	Zapoteco
21	Mujer Zapoteca 21 (MZ21)	59	Zapoteco

Como anteriormente señalamos, las entrevistas fueron de dos tipos. En un inicio planteamos realizar únicamente entrevistas semiestructuradas, sin embargo, las condiciones y el contexto de cada entrevista nos permitieron realizar tres entrevistas que fueron historias de vida. Fue el caso de MZ1, MZ9 y MZ18.

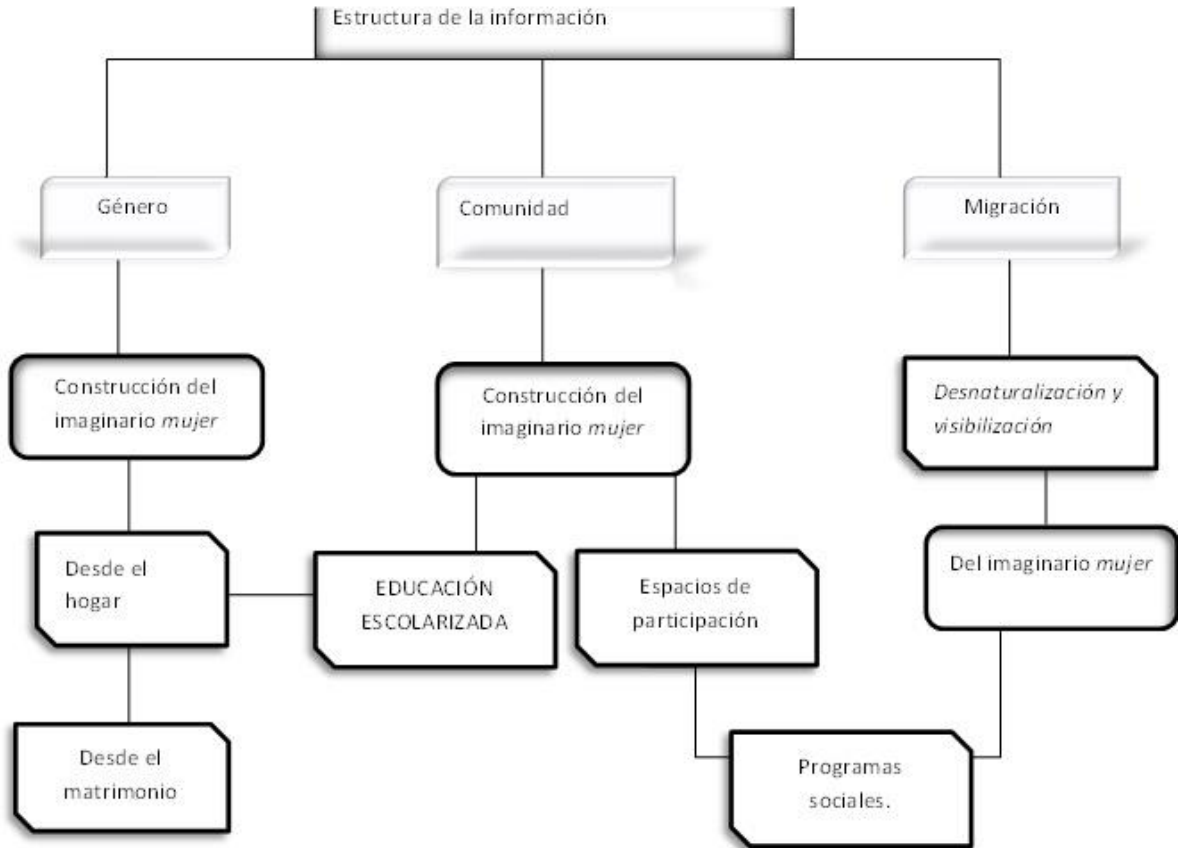
Para acceder a nuestras informantes (entrevistadas) utilizamos las siguientes estrategias.

- entrevistar a mujeres que participen o hayan participado en los comités de los programas sociales. (MZ1, MZ3, MZ5 Y MZ12).
- entrevistar a mujeres cuyos esposos estén realizando algún cargo público (MZ6 Y MZ10).
- Entrevistar a mujeres que hayan vivido o trabajado fuera de la comunidad. (MZ2, MZ4, MZ7, MZ11, MZ19, MZ21)

También decidimos realizar la entrevista a MZ1, porque en la comunidad se conoce su exigencia por participar en las asambleas comunitarias. En la entrevista que le realizamos, mencionó a un grupo de mujeres que también estaban interesadas en participar en las asambleas comunitarias. Fue así como dimos con MZ3. Por su parte, las entrevistas que se realizaron a las mujeres mayores de 60 años, fue con la intención de buscar a las mujeres con mayor edad en la comunidad. En el caso de MZ18, le realizamos la entrevista por ser una de las mujeres más marginadas de la comunidad. Nuestro interés por realizarle la entrevista a MZ17, fue por la importancia que esta mujer representa en la comunidad pues es considerada la curandera más importante del pueblo.

La información obtenida de las entrevistas se organizó en tres ejes principales: Género, comunidad y migración.

Diagrama 4. Estructura de la información de las entrevistas



El diagrama 4, nos permite observar cómo ordenamos nuestra información y la interrelación que existe entre ellos. Por una parte, las entrevistas fueron diseñadas para que nos arrojaran información sobre los elementos que nos permitan entender cómo se construye simbólicamente la *mujer* (**género**) de San Miguel Aloápam. Para lo cual, las preguntas fueron:

- ¿Cómo se vestía usted de niña?
- ¿Fue a la escuela?
- ¿Por qué dejó de estudiar?
- ¿Le hubiera gustado seguir estudiando? ¿Por qué?

- ¿Qué tareas/labores le enseñó su mamá a realizar?
- ¿Qué es lo que más le gusta hacer en la casa y en el campo?
- ¿Está casada?
- ¿Fue su voluntad casarse?
- ¿Cómo la trata su esposo?
- ¿Su esposo alguna vez la ha golpeado, insultado o regañado?
- ¿Su esposo ha realizado algún cargo en la comunidad?

La información obtenida a partir de estas preguntas, nos permitieron entender que la construcción de la *mujer* se desarrolla en la familia (hogar) se perpetúa en el matrimonio y en la comunidad. Sin embargo, la educación escolarizada, juega un papel muy importante, porque a partir del hecho de ser *mujer* se decide si se tiene o no acceso a la educación escolarizada, y ello cambia el papel que se le asigna a la *mujer* o en su caso, le permite obtener elementos para vivir y pensarse *mujer* desde otros referentes, pues les otorga una herramienta muy importante: hablar y escribir español.

Yo les digo, yo no fui a la escuela, si yo hubiera ido a la escuela, yo no hubiera permitido que cualquier pendejo me dijera algo o cualquier persona me fuera a meter con alguien, yo dije que sí porque no sabía leer, no sabía. En estos tiempos no dejen que ningún hombre las trate mal o que las engañen, nada más les hagan un hijo y lego se vayan (MZ2).

Otro de los ejes temáticos que estructura las entrevistas, fue el de **comunidad**. Queríamos saber cómo se vive siendo *mujer* en la comunidad, los espacios de participación, la relación entre mujeres y los representantes comunales y municipales. Para lo cual, nuestras interrogantes fueron las siguientes:

- ¿Qué derechos tiene?
- ¿Qué derechos tiene dentro de la comunidad?

- ¿Qué trabajos y tareas puede hacer y cuáles no dentro de la comunidad?
- ¿Por qué no participan las mujeres en las asambleas del pueblo?
- ¿Usted cree que eso es correcto?
- ¿Le gustaría participar en las asambleas? ¿Por qué?
- ¿Puede decidir en la comunidad?
- ¿Está de acuerdo en cómo trabaja la autoridad del pueblo?
- ¿En qué actividades le gustaría participar dentro de la comunidad?
- ¿Está de acuerdo en que las mujeres no reciban reparto de la explotación forestal?
- Si no está de acuerdo, ¿las mujeres deben recibir el mismo reparto de la explotación forestal?
- ¿Usted cree que a la autoridad le interesan los problemas que tienen las mujeres?
- ¿Está de acuerdo en cómo la autoridad y los comuneros deciden como gastar el dinero del pueblo?
- ¿Qué le gustaría que mejorara dentro de la comunidad?

Finalmente, el tercer eje en el que organizamos nuestra información, fue la **migración**. Consideramos que ello nos permitiría observar cómo y por qué, algunas mujeres han desnaturalizado el papel tradicional que deben desempeñar en la comunidad. Para lo cual, nuestras interrogantes fueron:

- ¿Siempre ha vivido aquí en el pueblo?
- ¿Ha trabajado fuera del pueblo/ en otro lugar? (en caso de contestar que sí)

- ¿En dónde?
- ¿Por qué?
- ¿Sus papás siempre han vivido en el pueblo?
- ¿Conoce o ha visitado alguna comunidad en donde sí participen las mujeres?

Esta es de forma general, la estructura que utilizamos para organizar la información que obtuvimos de las entrevistas. Los cuales se abordarán en este capítulo.

Construcción del imaginario mujer

El término “mujer” puede ser entendido de forma general como la diferenciación que se hace, a partir de los órganos sexuales, entre hombres y mujeres. Sin embargo, ello conduce a una serie de apreciaciones y prácticas que se desarrollan en torno a esa diferenciación, establecidas a partir de un elemento biológico. Este concepto imaginario “expresa el nivel de actuación de la subjetividad, refiere a la manera como las y los sujetos se piensan y se perciben a sí mismas o mismos y, en esta medida, a las prácticas desarrolladas desde esa percepción” (Serret, 2006: 49). Es decir, cuando hablamos del concepto “mujer”, hacemos referencia a un concepto socialmente construido que determina las actividades, así como el papel que desempeñan y ocupan las mujeres en cada sociedad. Debido a que la diferenciación entre hombres y mujeres está determinada por un elemento natural (sexo), las prácticas que se desarrollan a partir de la percepción y construcción social de lo que significa ser mujer es naturalizado a partir de esos elementos biológicos. Ello constituye una forma de dar *sentido a la vida*, tal como lo menciona Serret.

Hablando en términos muy generales, lo simbólico representa la posibilidad de <<dar sentido a la vida>> para los individuos humanos quienes, siguiendo la tesis de Geertz, al carecer de un código genético lo suficientemente rígido,

recurren a estas fuentes extrínsecas de información no sólo para proporcionar un sentido a las acciones (qué hacer, cómo hacerlo y para qué se hace) sino a la existencia misma, pues la propia definición de la humanidad depende de su inserción en un código de significaciones (Serret, 2006: 38).

La percepción y las prácticas desarrolladas en el imaginario social de lo que es, debe ser y hacer una mujer, varían de sociedad en sociedad. Aunque en lo general se comparten algunos elementos, existen otros que son completamente distintos, por ejemplo, en algunas sociedades está prohibido el matrimonio infantil y entre personas del mismo sexo, mientras que en sociedades orientales como Afganistán el matrimonio infantil es una práctica social y culturalmente aceptada por gran parte de la población, al igual que en San Miguel Aloápam donde algunas mujeres fueron obligadas a casarse a muy temprana edad.

[...] 13 años y él 28 años. Me dijo mi tía, te vas a casar con él y como yo no sabía bien como era estar con una persona, estaba muy chica, pensé que como las demás parejas, están juntadas bien, les dan dinero, no las maltratan, les compran ropa y yo pensé igual, pero fue al revés, mejor yo me fui a trabajar (MZ11).

[...]Yo tenía 15 años. [...] me llevaba 3 años. Antes no se hablaba uno, así nada más se casaba uno, con nuestros papás nos pedían. Nuestros papás decían con quién uno se casaba y uno no puedo decir nada (MZ15).

Asimismo, es importante mencionar que estos conceptos imaginarios son transmitidos de generación en generación por el grupo social o las *agrupaciones imaginarias*³⁵ en el que estemos inmersos a lo largo de nuestra vida, lo cual determina -como ya lo habíamos mencionado-, nuestra forma de

³⁵ Las agrupaciones imaginarias son una construcción social y pertenecemos a ellas a través de un sentido de pertenencia. En la sociedad todos formamos parte de diversas agrupaciones imaginarias, en primera instancia el género, la etnia, la religión o grupo religioso, etc. Uno de los primeros grupos imaginarios de los que formamos parte es la familia, nos sentimos pertenecientes a ella (identidad) y por lo tanto el discurso que nos transmite se convierte en nuestras primeras construcciones simbólicas del rol de género que debemos desempeñar primero en nuestra familia y posteriormente en nuestra sociedad.

ser y sentirnos mujer, pero sobre todo el papel que la mujer debe desempeñar en el grupo social al que pertenece.

Si bien, los conceptos imaginarios son transmitidos por las agrupaciones imaginarias, ¿cómo estas agrupaciones logran producir y reproducir estas construcciones sociales? Serret menciona, que estas agrupaciones imaginarias “organizan y expresan estas percepciones en una operación que, a la vez, las re-produce. [...] los discursos sociales son vehículos de producción y reproducción de órdenes simbólicos e imaginarios diversos” (Serret, 2006: 51). Es decir, los conceptos imaginarios son producidos y reproducidos por los grupos imaginarios a través del uso del *discurso* y el sentido de pertenencia de los miembros (identidad/ identificación).³⁶

El uso del *discurso*, por lo tanto, es una herramienta que permite conservar y perpetuar un orden social, lo cual beneficia a un grupo social mediante la dominación de otros/otras, por lo que la subordinación de las mujeres “es resultado de un conjunto de prácticas discursivas que se organizan y se reproducen de manera intencionada por los sujetos beneficiados como parte de un proyecto por conservar un sistema de dominación” (Serret, 2006:68).

Este sistema de dominación determina por lo tanto las relaciones de género que se desarrollan entre hombres y mujeres. Si bien existe una clara intención de que este sistema perdure, es importante mencionar que las relaciones de género según Bourdieu; “son constructos históricos y socioculturales que varían en el tiempo y en el espacio” (Bourdieu, 2000 citado en Correa, 2006:66), es decir, no pueden ser perdurables e inmodificables, si bien la dominación masculina sobre las mujeres es, como

³⁶ La identidad puede ser entendida, como todos aquellos elementos que conforman el sentido de pertenencia de cada individuo. Sentirse parte de algo, de un grupo social y a su vez diferenciarse de otros grupos. La Identificación por su parte, no solo conforma los elementos de pertenencia y diferenciación, sino que considera que esa identidad puede ser constantemente cambiante, dependiendo de los elementos simbólicos-culturales a los cuales se tiene acceso.

lo menciona Bourdieu, un hecho naturalizado a partir de un factor biológico (la anatomía), existen ciertos factores que permiten que exista una variación o una transformación en esta dominación o relaciones de género.

El género es como una especie de superestructura que surge de las diferencias en las características corporales de los dos sexos. La anatomía que distingue a hombres y mujeres es interpretada culturalmente en un proceso de socialización de lo biológico y de la biologización de lo social, por lo que un hecho cultural y social como la dominación masculina sobre las mujeres es presentada como un hecho “natural” (Correa, 2006:66).

Sin embargo, es importante señalar, que, si bien la perpetuación de un orden social se desarrolla mediante el *discurso*, también el *discurso* se convierte en una herramienta que permite visibilizar y denunciar ese orden social. Lo anterior es posible, ya que un significado tiene diversas significaciones que están determinadas por; el tiempo, el espacio, desde donde se mira ese significado (valores, creencias, etc.) y desde sus vivencias.

Esto implica que ningún significado es fijado permanentemente, sino que es inestable, condición que permite la disputa por la significación (juego político) [...]. Tenemos así que el discurso no se clausura definitivamente, sino que está siempre abierto a nuestras significaciones provenientes de los distintos actores en pugna. [...] el discurso constituye a los sujetos en la medida en que éstos se encuentran inscritos en configuraciones discursivas que marcan las pautas valorativas, lo legítimo, pero también las situaciones que se consideran opresivas, ilegítimas y que llevan a la búsqueda de la modificación de la estructura social (Padierna, 2012: 95).

Por lo tanto, es necesario recalcar, que, si bien el *discurso* es considerado como una herramienta que permite transmitir y reproducir un orden social, también se convierte en una herramienta que puede modificar dicha estructura. Esto es posible debido a que un acto u objeto adquiere diversas significaciones, que las permite identificar como ilegítimas, malas, incorrectas, represivas, etc.

El *discurso* por lo tanto no solo debe ser entendido como un lenguaje escrito, oral o simbólico, pues involucra, como lo menciona Buenfil, “diversos tipos de actos, objetos, relaciones y medios que, mediante algún símbolo, evoquen un concepto. [...] cuando hablamos de discurso, no nos referimos al discurso hablado o escrito (speech) necesariamente, sino a cualquier tipo de acto u objeto que involucre una relación de significación (Buenfil, 1999:182).

Lo anterior nos permite entender que el *discurso* no solo se entiende como una categoría lingüística (mesa, carro, democracia, mujer, árbol) pues la valoración que se tenga de ellas (bueno-malo, correcto-incorrecto, legitimo-legitimo, etc.) -las cuales constantemente se transforman-, deriva en actos y prácticas. Por lo cual, cada persona o grupo social tendrá una significación diferente de una misma categoría lingüística, dependiendo desde donde se sitúen. En la comunidad, por ejemplo, encontramos diversas significaciones en términos de lo correcto y lo bueno acerca de las diversas prácticas que se desarrollan en la comunidad.

Sí, siempre los hombres, por ejemplo, uno de ellos, de su grupito de ellos, aunque van a robar, van a **construir obras malas, malgastan el dinero** de la nación, nada nada no hacen. **Si alguien no es de su grupito se sanciona, lo maltratan lo castigan, pero si alguien es de su grupito no va hacer nada.** Por ejemplo, el año pasado opino un señor que se llama Pedro Santiago Cruz, Leonardo Santiago Cruz dice que es contador y otro se llama Joel Santiago, son tres hermanos y otro señor que se llama Abad Alavés Méndez, nada más uno fue el que opino en la asamblea que ya no van a dar “reparto” a mi hijo Noelio Hernández Hernández y así está pasando ahorita. [...] Por eso a veces mi esposo hasta ya me está regañando, -yo estoy ahí al otro lado, y porque vendiste ese terreno y ahora quitaron mi derecho y también de nuestro hijo- me dijo, y luego le dije ósea que **el presidente que estuvo el año 2011, él trabajó bien para nuestro pueblo y lo que él quiso evitar la contaminación de nuestro pueblo** y ahora resulta que él presidente que estuvo el año pasado Gonzalo Méndez Pérez, sobrino de Adrián Méndez Cruz, no quitaron el derecho de él, solamente **Dios cuánto dinero de nuestra nación malgasto** hacer esa

tratadora que está en la orilla del pueblo, ahorita ahí está, no sirve nada nada no sirve, y no quitaron el reparto de él, anda como si nada, ¿por qué? Porque es sobrino de Adrián Méndez Cruz. Por eso no le hacen nada, ese es del grupito de los caciques. Lo que yo quiero ahorita, **es justicia**, quiero que llegue el derecho de las mujeres aquí en el pueblo para **que los caciques ya no van a seguir abusando de nosotras de esa manera**, también quiero, por ejemplo, que el programa del gobierno para que ya no va a recibir a los ricos a los que tienen invernadero, quiero que verdaderamente a los humildes van a recibir, eso es lo que quiero (MZ1).

Entender el *discurso* desde esta perspectiva, nos permitirá comprender las diferentes prácticas que las mujeres de San Miguel Aloápam desarrollan en torno a ser *mujer*, las prácticas que consideran legítimas, correctas y buenas de las que consideran ilegítimas, malas y opresivas, es decir, nos permitirá entender que existen diferentes percepciones del imaginario de ser *mujer* en esta comunidad, lo cual desarrollaremos en el siguiente apartado.

Construcción del imaginario *mujer* en San Miguel Aloápam

La construcción social del imaginario *mujer* sin duda es un proceso que se desarrolla desde los primeros momentos de vida, pues al nacer a las niñas y a los niños se les asignan elementos simbólico-culturales muy particulares y que empieza a diferenciarlos –niños ropa azul, niñas ropa rosa- y durante los diversos momentos de su vida, estos elementos de diferenciación se van agudizando, de tal forma que los niños no pueden jugar con “cosa de niñas” no “deben llorar como niñas”, deben ser “valientes”, “fuertes”, etc.

Usaron unas faldas que se amarraban en el estómago (MZ2).

Usaba una falda, tela de ese tiempo (MZ6).

Con vestiditos tableados de manga larga. Porque ya no me gusta (MZ7).

No había dinero, nos poníamos un solo vestido, no como ahora que usamos un fondo y un vestido por fuera, antes era uno solo, y parecía más bien una falta que se amarraba por delante. Antes la gente era muy pobre (MZ14).

Era una falta y una como camisa, no había vestido. La gente de antes así se vestía. Todavía hay gente que solo usa falda (MZ17).

Mientras que las niñas son identificadas con elementos de “debilidad”, “servicio”, “maternidad”,³⁷ etc. Por lo cual, los elementos biológicos (el sexo) determinan la subordinación, dominación y un papel secundario en casi todas las sociedades, que se les asigna a las mujeres, aunque en algunas se agudiza más que en otras.

En la familia es donde se aprende y se enseña a ser mujer, esta socialización permite la existencia de una identidad asignada o adquirida. Las mujeres logran ser mujeres porque aprenden y enseñan a otras mujeres a ser mujeres. La identidad genérica es una construcción social. Esta construcción genérica está marcada por diferencias socio-culturales establecidas históricamente y se apoya en la división sexual del trabajo, la distribución y ordenación de las actividades asignadas a cada género, y el otro criterio es asignar tareas específicas acorde con la edad, que consiste, en dar tareas que corresponden a la niñez, adolescencia, juventud y adultez (Chirix, 2008: 84).

Como podemos observar, existen argumentos que sostienen que la construcción simbólica de la mujer se transmite principalmente por las mujeres. Esto se debe a que son las mujeres las que enseñan a otras mujeres los roles de género que deben desempeñar, por ejemplo; cocinar, lavar, hacer tortillas, cuidar a los hijos, sembrar en el campo, cuidar el ganado, etc. En lo personal consideramos que las madres, abuelas, tías, etc., se convierten en instructoras, es decir, las que enseñan los labores que deben desempeñar sus hijas, nietas, sobrinas, etc., pero el orden social

³⁷ Las niñas juegan a ser madres, cocinar. Las películas, por ejemplo, les muestran que las mujeres bellas y delgadas (con apariencia accidental), son rescatadas por un apuesto príncipe.

corresponde a una estructura social que está construida y determinada mediante la dominación de la mujer ejercida por el hombre y por el sistema patriarcal en el que están inmersas, y que se reproduce por los grupos imaginarios.

Construcción simbólica desde el hogar

En el caso de la comunidad de San Miguel Aloápam, las niñas son educadas para realizar actividades correspondientes a la crianza de sus hermanos pequeños, ayudar con las actividades domésticas (ir al molino, elaborar tortillas, poner el nixtamal, hacer la comida, lavar ropa, etc.), pero también asumen actividades correspondientes al campo (cuidar ganado, sembrar, cosechar, cortar leña, etc.).

Para conocer la construcción de “mujer” en la comunidad, es decir, cuáles son los elementos simbólicos que permiten construir social y culturalmente a las mujeres, los estereotipos y el papel que se les asigna en la comunidad, se les preguntó a este grupo de mujeres: ¿cuáles eran las principales actividades que realizaban durante su infancia?, ¿qué tareas y labores fueron enseñadas por sus madres? ¿Qué actividades y tareas desarrollaban los hombres y las mujeres en su hogar? Mediante estas interrogantes pretendemos entender cómo desde la infancia en el primer grupo imaginario (familia) del que formamos parte se construye la *idea* de *mujer*, es decir, desarrollamos los primeros elementos que nos construyen como sujetos sociales, las tareas que debemos desempeñar en los diferentes ámbitos sociales, qué es lo correcto y lo incorrecto (moral) en nuestro comportamiento, cuáles son nuestros espacios de participación, etc.

Algunas mujeres relatan que las principales enseñanzas que recibieron durante su infancia fueron: realizar labores domésticas, ayudar en el campo y en la crianza de sus hermanos y hermanas menores.

Sembrar, limpiar la milpa, en diciembre desojar la mazorca. Trabajar en la casa (MIZ4).

Hago de todo, trabajo de hombre también, desgrano maíz, siembro, desajo mazorca, barro, limpio, voy a arrimar tierra, hago tortilla, yo hago todo tipo de trabajo (MZ5).

Quehaceres de la casa; hacer tortilla, limpiar, lavar (MZ7).

Todo lo que es de una mujer; hacer tortillas, barrer, trapear, todo lo que es de una mujer (MZ9).

En el campo, hacer tortillas y cocinar (MZ10).

Me enseñó a lavar trastes, ropa, a barrer a limpiar (MZ11).

Las mujeres el quehacer, los hombres apenas están creciendo a trabajar (MZ12).

A lavar trastes, barrer, echar tortillas, cocinar (MZ13).

Mi mamá me enseñó a moler el nixtamal, hacer tortillas, cuidar toros, sembrar, barrer (MZ14).

Me enseñó a moler trigo para hacer atole, moler en el metate frijol. Me mandaba a traer leña con un burro que teníamos (MZ15)

Lo anterior nos permite observar que, desde su infancia, las mujeres son educadas para realizar actividades relacionadas con las labores domésticas, en el campo, así como en el cuidado de sus hermanos y hermanas menores. Estas actividades se naturalizan de tal forma, que como lo pudimos observar son asociadas con cosas de mujeres o actividades para mujeres. Por ejemplo, MZ9 tiene dos hijas y un hijo, cuando le preguntamos ¿qué le enseña usted a realizar a sus hijas? Mencionó que “todo lo que es de una ama de casa; hacer tortillas, barrer, tapiar, todo lo que es de una mujer”. Y cuando le hicimos la misma pregunta, pero con respecto a su hijo varón, respondió que “no, eso es trabajo de su papá que le enseñe”.

Lo anterior nos permite observar, que todas las actividades relacionadas con el hogar son asociados únicamente a mujeres, es decir, “son cosas de mujeres”, por lo cual, es el lugar donde se sitúa a la mujer en la comunidad, la realización de actividades domésticas y del campo.

En el campo y el en el hogar. En el campo, hacer tortillas y cocinar (MZ10).

Aquí trabajo en las tardes, vendo tortas, tostadas y ya cuando viene el tiempo de siembra pues ya trabajó en el campo (MZ12).

[...] trabajo en el hogar y en el campo, en la biblioteca (MZ16).

Acceso a la educación escolarizada desde la construcción de mujer

Por otra parte, algunas mujeres entrevistadas no saben leer ni escribir debido a que no tuvieron acceso a la educación escolarizada, otras tuvieron que abandonar sus estudios básicos por cuidar a sus hermanos/as y otras no continuaron estudiando porque su padre/madre se opusieron.

No fui a la escuela (MZ8).

No fui a la escuela, antes no había dinero para eso (MZ17).

No, yo no fui a la escuela, solo fui un tiempo a primero de primaria. No fui a la escuela porque yo era la hija más grande y tenía hermanas y hermanos que tenían que ir también, antes no había dinero y como mi papá era “mozo”, y éramos varios no había dinero. A veces iba a veces no, por eso mejor renuncié y dejé de ir, me dediqué a echar tortillas y lavarles la ropa a mis hermanos (MZ3).

Nada más estudié hasta quinto de primaria, porque no tuve papá. Mi mamá fue madre soltera (MZ1).

Estudié nada más la primaria. Yo sí quería seguir estudiando, pero mi mamá me dijo que no. Porque mi papá no estaba bien (MZ4).

Porque no tenía el apoyo de mis papas para seguir estudiando. Yo estudié porque estuve en una familia que sí me mandaron a la escuela, por eso tuve esa oportunidad de que, si sé leer y escribir, porque ellos me mandaron a la escuela (MZ9).

Porque no pude, no entendía lo que me decían (MZ10).

Nada más estudié primero de primaria, Porque no tenía mamá ni papá, mi mamá se murió (MZ11).

Sí fui hasta tercero de primaria, en ese entonces nada más había hasta tercero (MZ15).

Tabla 4. Mujeres que accedieron o no a la educación escolarizada

NOMENCLATUR	EDAD	FUE A LA ESCUELA
MZ1	42	SI
MZ2	78	SI
MZ3	45	NO
MZ4	21	SI
MZ5	30	SI
MZ6	38	SI
MZ7	43	SI
MZ8	73	NO
MZ9	43	SI
MZ10	37	NO
MZ11	19	SI
MZ12	30	SI
MZ13	17	SI
MZ14	79	NO
MZ15	73	SI
MZ16	24	SI
MZ17	78	NO
MZ18	70	NO
MZ19	24	SI

MZ20	100	SI
MZ21	59	SI

En la tabla 4 se muestra si las mujeres entrevistadas tuvieron o no acceso a la educación escolarizada. En la tabla 5, se muestra por su parte, cuántas mujeres por grupo accedieron o no a la educación escolarizada y cuál fue su nivel de estudios.

Tabla 5. Nivel de estudios por grupo

GRUPO	ESTUDIARON	NO ESTUDIARON	DE LAS MUJERES QUE SÍ ESTUDIARON		
			NO TERMINARON LA PRIMARIA	TERMINARON LA PRIMARIA	ESTUDIARON LA TELESECUNDARIA
ABUELAS	3	4	1	2	0
SEÑORAS	5	2	2	3	0
JÓVENES	7	0	2	2	3
TOTAL	15	6	5	7	3

La tabla 5, nos permite observar que las abuelas tuvieron menos acceso a la educación escolarizada que las señoras y las jóvenes. Pues de las abuelas entrevistadas sólo estudiaron tres, de las señoras estudiaron cinco, sin embargo, no todas terminaron la primaria. De las mujeres jóvenes entrevistadas todas tuvieron acceso a la educación primaria, sin embargo, también en este grupo hay mujeres que no lograron terminarla, aunque por primera vez observamos que algunas lograron acceder a la Telesecundaria.

Como se mencionó, las labores domésticas son asociadas con “labores de mujeres”, “cosas de mujeres” o “lo de una mujer”, por lo cual, la educación se convierte en una actividad que no es propia de las mujeres. Cuando se le preguntó a este grupo de mujeres ¿por qué abandonaron sus estudios? O en su caso ¿por qué no fueron a la escuela?, algunas

mencionan que no estudiaron porque eran huérfanas, otras se encargaron del cuidado de sus hermanos, algunas más dicen que la pobreza impidió que pudieran asistir a la escuela o continuarán con sus estudios.

Yo quería ir a la escuela, pero quién me iba a dar de comer. Fui huérfana, no teníamos nada (MZ8).

Porque en la familia éramos muchos y el dinero no alcanzaba para mantenernos (MZ19).

De las mujeres que lograron acceder a la educación básica, unas terminaron la primaria, otras más la secundaria. Mientras que otras no continuaron sus estudios porque su padre se opuso a que continuaran estudiando.

Porque mis papás ya no quisieron, yo sí quería estudiar, pero no sé porque mis papás ya no me dejaron ir. Me gustaría terminar, aunque sea la telesecundaria³⁸ (MZ13).

Porque mi papá no quiso, dijo que éramos mujeres –ustedes son mujeres no sé dónde van andar, qué tal si encuentran un hombre, quién sabe por dónde van andar, ya no los veo, se perderán, yo quiero que estén aquí. Tengo donde te voy a dar, donde vas a vivir por eso que buscas-. Por eso yo le dije. Veras que cuando yo tenga a mis hijas yo los voy a mandar a la escuela-. Eso hice, a la grande la mandé a la escuela, fue 6 meses al bachillerato y no le gustó. Mi papá sí tenía dinero antes, tenía sus carros y no nos mandó, nos dijo –ustedes son mujeres que van a buscar-. Por eso le dije a mi hermano si lo mando y no aprendió (MZ6).

En algunas ocasiones, aunque se cuente con los recursos económicos que permitan a las mujeres continuar con sus estudios, el hecho de *ser mujer* es una condición que les impide –aunque quieran-, seguir estudiando. Por ejemplo, MZ6 relata que al concluir la educación básica³⁹ que se ofrecía en la

³⁸ Al momento de la entrevista MZ13, tenía 19 años de edad.

³⁹ Las abuelas relatan que la educación que se ofrecía en la comunidad, era hasta tercero de primaria, “Si fui hasta tercero de primaria, en ese entonces nada más había hasta tercero”. (MZ15). Posteriormente se amplió hasta sexto de primaria. A principios de los 90’s se creó la

comunidad, ella deseaba seguir estudiando, pero su padre, a pesar de que contaba con los recursos económicos, se negó a que ella continuara estudiando, “estudiar, aunque sea de maestra, le dije yo quiero ser maestra. Pero me dijo - ¡no, tú eres mujer! -” (MZ6).

El acceso a la educación, por lo tanto, se convierte en un sistema de diferenciación que agudiza la subordinación de las mujeres dentro y fuera de la comunidad, aunque en algunas se agudiza más que en otras. Si bien, actualmente muchas mujeres logran tener mayores oportunidades para estudiar, pues algunas, por ejemplo, cursan estudios a nivel medio superior y superior en el estado de Oaxaca, otras en cambio no saben leer ni escribir porque no lograron tener acceso a la educación básica por la marginación y el grado de pobreza que viven en la comunidad.

Construcción de la *mujer* desde la comunidad

A partir de estos elementos podemos entender cómo se sitúa la *mujer* en la comunidad, pues *el hogar* o las *actividades domésticas* son vistos como un espacio natural y propio de las mujeres. Por eso, acceder a otros espacios de participación en la comunidad se convierte en un doble esfuerzo para ellas.

Sin embargo, no solo la comunidad propicia que el acceso a la educación sea más difícil para mujeres que para hombres, pues a ello se suma un elemento más de represión; la discriminación, racismo y menosprecio a las culturas indígenas se refleja en el sistema educativo,⁴⁰ pues las mujeres y hombres de la comunidad se enfrentan con el reto de aprender *español*, y a la par entender, los programas educativos que se les

Telesecundaria y en el año 2011 se instaló el IEBO en la comunidad, un centro de estudios de nivel medio superior.

⁴⁰ Un problema muy importante en torno a la educación escolarizada (que se imparte desde una visión occidentalizada y cristiana), que se ofrece a los pueblos indígenas, es que el calendario escolar no se adecua a su calendario agrícola, lo cual es un factor importante que propicia la deserción escolar o en algunos casos que los estudiantes abandonen sus estudios escolares durante el tiempo de siembra, limpia o cosecha de la milpa.

ofrece, es decir, a pesar de que su lengua materna es el *zapoteco* se encuentran con la disyuntiva de que las clases se imparten en español, tienen que aprender a leer palabras que no comprenden y entender una cosmovisión diferente a la suya. A este grave problema le sumamos otro más, la violencia y discriminación que sufren por parte de los maestros y maestras.

Es importante señalar que, en las entrevistas realizadas, las abuelas de la comunidad relatan una mayor violencia que sufrieron en la escuela que las mujeres más jóvenes. Por ejemplo, MZ2 es una mujer que tuvo la oportunidad de asistir a la escuela, logró concluir solo segundo grado de primaria. Sin embargo, fue 7 años a la escuela. Durante esos años la violencia que se ejerció en su contra, por parte de las y los maestros fue una constante.

Fui siete años y no aprendí. No me aprendía los números, solo supe hacer sumas, las letras supe un poco. Los maestros me pegaron mucho. Me pegaban con una vara o con una regla de madera en la espalda o en la cabeza, a los que no aprendíamos (MZ2).

Porque no pude, no entendía lo que me decían (MZ10).

Lo anterior, nos permite entender que las mujeres sufren una doble represión; la que se ejerce dentro de la comunidad y desde fuera de ella. Por lo cual, el acceso a la educación, por ejemplo, es más difícil para mujeres que para hombres.

Las mujeres entrevistadas asumen que el acceso a la educación escolarizada juega un papel muy importante en el papel que desempeñan en la comunidad, así como en sus relaciones de pareja, pues el hecho de no saber leer ni escribir las ponen en una mayor desventaja social. Algunas soñaron con ser doctoras, maestras, algunas incluso piensan retomar sus estudios en un futuro.

Sí, me hubiera gustado ser doctora (MZ7).

[...] de hecho yo pienso seguir estudiando en la escuela para adultos (MZ4).

[...] otra de mis hijas está estudiando aquí, porque gracias a dios ya llego la escuela que se llama IEBO y otra de mis hijas entró en tercero de Telesecundaria [...], para que ellas defiendan sus derechos, para que no van a pasar como estoy pasando hoy (MZ1).

Yo les digo a mis hijas despierten, vayan a la escuela, va a llegar el día en que les digan que harán un cargo, yo si lo voy hacer (MZ3).

Por otra parte, es importante entender cómo el discurso “eres mujer”, no solo sitúa los espacios de participación de las mujeres en la familia y en la comunidad sino también sobre las decisiones más importantes sobre su vida y su cuerpo; la elección de sus parejas, cuántos hijos tener, etc.

En el siguiente apartado revisaremos como la construcción social de la mujer en la comunidad permitió y permite prácticas que afectan la dignidad de las mujeres. Agudizan su papel secundario y dificulta su participación en los asuntos públicos de la comunidad que afectan directamente su cotidianidad.

Ser *mujer* desde el matrimonio

El *discurso* de que la *mujer* está sujeta a los miembros varones de su familia (padres-hermanos), después a su pareja y finalmente a sus hijos, las convierte en una especie de propiedad de manera que no tienen control sobre las decisiones que atañen directamente su vida y su cuerpo. Lo cual evidentemente agudiza la marginación y violencia que sufren dichas mujeres.

Algunas mujeres entrevistadas narran que al igual que el acceso a la educación, la elección de con quién debían casarse y formar una familia estaba a cargo de su padre, pues muchas fueron obligadas a casarse sin su consentimiento o sin siquiera preguntarles. El matrimonio era algo pactado entre el padre y los suegros.

Tabla 6. Circunstancias de casamiento

NOMENCLATURA	EDAD	SE CASÓ POR SU VOLUNTAD
MZ1	42	SI
MZ2	78	NO
MZ3	45	NO
MZ4	21	SOLTERA
MZ5	30	SOLTERA
MZ6	38	NO
MZ7	43	NO
MZ8	73	NO
MZ9	43	SI
MZ10	37	SI
MZ11	19	NO
MZ12	30	SOLTERA
MZ13	17	SOLTERA
MZ14	79	NO
MZ15	73	NO
MZ16	24	SOLTERA
MZ17	78	NO

MZ18	70	NO
MZ19	24	SOLTERA
MZ20	100	NO
MZ21	59	NO

En la tabla 6, se muestra que en torno a la pregunta si las mujeres habían decidido casarse por su propia voluntad, MZ2, MZ3, MZ6, MZ7, MZ8, MZ11, MZ14, MZ15, MZ17, MZ18, MZ20, MZ2, narran que se casaron sin su consentimiento, algunas obligadas por sus padres, tíos, o la persona que las crió. Es decir, más de la mitad de las mujeres entrevistadas fueron obligadas a contraer matrimonio. Pues de las 21 mujeres entrevistadas, 12 se casaron sin su voluntad o fueron obligadas.

Tabla 7. Mujeres que se casaron obligadas por grupo

GRUPO	OBLIGADAS	POR VOLUNTAD	SIN CASARSE
ABUELAS	7	0	0
SEÑORAS	4	3	0
JOVENES	1	0	6
TOTAL	12	3	6

La tabla 7 nos muestra cómo esta práctica no ha desaparecido de la comunidad, pues algunas mujeres todavía son obligadas a casarse sin su consentimiento. Sin embargo, es menos común, pues mientras que todas las abuelas de la comunidad fueron obligadas a casarse, esta práctica fue menos común en las señoras y es menos común aún en las mujeres jóvenes.

Pero es importante recalcar que se sigue obligando a mujeres a casarse en contra de su voluntad, siendo más propensas a ello, las mujeres pobres, que no saben leer o escribir y además son huérfanas, tal como es el caso de MZ11.

Algunas mujeres entrevistadas – principalmente las abuelas-, consideran que cuando “se pide a una mujer en matrimonio”, es casarse “bien”, “tener respeto” a la familia. Por lo cual, si una mujer no cumplía con esta norma era mal vista por la comunidad, porque no respetaba su familia.

Me case bien, vinieron a pedirme sus papás (MZ17).

Mis papas me dijeron que me casara con él. Me vinieron a pedir, no era como ahora. Antes había respeto, venía un embajador a pedirnos, decía – abran su casa, vengo a un mandado, para que nuestro hijo se case con su hija-. Así hacían antes, ahora ya es diferente (MZ20).

Lo anterior nos permite observar que la práctica de casar a las mujeres era una decisión que les correspondía únicamente a los padres, porque se consideraba que existía un gran respeto a los mismos ya que sus hijas “se casaban bien”. Esta construcción cultural se puede observar en el *discurso* que utilizan las abuelas de la comunidad, pues era una práctica que se naturalizó más en ellas, lo cual se hace evidente cuando relatan que en su generación sí “había respeto”, “las cosas no eran como ahora”.

De las siete mujeres de más de 60 años que fueron entrevistadas, seis relatan que se casaron porque fue decisión de su padre. Ninguna conoció o tuvo trato con su pareja antes de contraer matrimonio. Según sus testimonios “no podían decir nada”, “no podían decir que no”.

Mis papas me dijeron que me tenía que casar porque habían venido a pedirme y en ese entonces uno no podía decir que no. Tenía como 16 años cuando me pidieron (MZ14).

Antes no se hablaba uno, así nada más se casaba uno, con nuestros papás nos pedían. Nuestros papás decían con quién uno se casaba y uno no puede decir nada. Así se hizo antes, ahora ya es diferente (MZ15).

Es importante cuestionarnos, que si bien esta práctica estaba naturalizada en la comunidad y que las abuelas consideran que al realizarla “se casaron bien”, también observamos que según sus testimonios “no podían decir nada”. Por lo cual, es importante entender qué factores hacían legítima esta práctica y a su vez imposibilitaban a las mujeres a negarse a ello, si no era su voluntad casarse.

No, nuestros papás nos entregaban, no fue mi querer casarme con él, mi papá me dijo que si no me casaba con él me pegaría (MZ2).

Me casé porque llegó a pedirme y mis papás me entregaron. Les dije que sí porque mi papá hacía un poco feo, no fue mi voluntad casarme (MZ3).

Antes la costumbre del pueblo era que, si un hombre te viene a pedir, pues tienes que casarte, no como ahorita que ya hacen las muchachas que ya buscan su novio, no (MZ7).

En los anteriores testimonios, podemos encontrar que la violencia ejercida por sus padres era el factor que permitía que las mujeres que no estaban de acuerdo en casarse, no se opusieran. Pues algunas relatan que una vez que “pedían” a las mujeres en matrimonio, si el padre ya había aceptado, no se podían oponer, “aunque tú no conozcas al muchacho, aunque por la fuerza, pero tienes que casarte” (MZ7). Sin embargo, no sólo eran obligadas por el padre. Las mujeres que no tenían padre, fueron obligadas por sus tíos.

No, mi tío me obligó, tenía 18 años (MZ8).

No, mi tío me dijo que me tenía que casar con él. Porque no tuve papá, abandonó a mi mamá cuando yo era una bebé. Se fue con otra mujer (MZ21).

Como anteriormente señalamos, la violencia era el medio por el cual se obligaba a las mujeres que se oponían a casarse. MZ7 era una mujer que contaba con solo 16 años de edad al momento en que la “pidieron” en matrimonio. Ella relata que en un primer momento se opuso a ello, pero su padre la golpeo y asumió que si no se casaba con la persona que la había pedido en matrimonio era porque entonces tenía otro novio. “Antes mi papá me pegaba, entonces si no quieres casarte, si tienes novio vete, pero ¿con quién me voy a ir?” (MZ7).

De las mujeres que se casaron por la voluntad de sus padres, solo dos mujeres eran mayores de edad; una contaba con 20 años y otra con 18 años. Todas las demás mujeres tenían entre 13 y 16 años cuando se casaron.

Por otra parte, encontramos una diferencia muy importante entre las abuelas con respecto a las señoras que fueron obligadas a casarse. Ello radica en que las señoras ya no consideran legítima esta práctica, pues relatan que ellas quieren que sus hijas estudien y declaran que no obligarán a sus hijas a casarse.

Mi papá me dijo que me casara, porque aquí antes la costumbre era así, mi papá me dijo ya te vinieron a pedir y te vas a casar. Por eso yo le digo a mis hijas, hasta ahorita siempre platico con ellas, yo nunca las voy a casar (MZ6).

No, mi pensamiento era otro. Yo les cuento a mis hijas que ahora ellas decidan con quien quieren estar, pero que lo sostengan (MZ3).

Que estudien, que no sean como yo, que ni puedo hablar bien español (MZ7).

Como anteriormente habíamos señalado, la práctica de casar a las mujeres sin su consentimiento se ha ido desnaturalizando gradualmente en la comunidad, pues mientras las abuelas consideran que casarse por la voluntad de los padres era sinónimo de respeto y de “casarse bien”, las señoras, por su parte no sólo reconocen estar en contra de esta práctica sino

además quieren que sus hijas no sean obligadas a casarse, “que ahora ellas decidan con quien estar” dicen.

Pero mientras algunas mujeres abiertamente consideran que no están preparadas para casarse o simplemente no quisieron contraer matrimonio, existen otras más que son obligadas a casarse, siendo más propensas a ello; aquellas mujeres pobres, sin o poca escolaridad, que no saben leer, ni hablar español, huérfanas, discapacitadas, entre otras.

Porque no quise, vi como una de mis hermanas sufrió mucho con su marido y me dio miedo, pensé que tal vez me tratarían igual (MZ5).

Porque todavía no estoy lista, bueno para mí, no estoy lista (MZ12).

MZ11, es una mujer de 19 años. Su madre murió cuando tenía un año y medio de edad, por lo cual tuvo que crecer con su tía (una mujer viuda, sin recursos económicos). Ella creció en la pobreza solamente asistió a primer año de primaria, no sabe leer ni escribir, aunque sí puede hablar un poco de español. Ella narra que se casó cuando apenas había cumplido 13 años de edad. La inocencia y su desconocimiento sobre lo que significaba un matrimonio, hicieron que no se opusiera a la voluntad de su tía.

Me dijo mi tía -te vas a casar con él- y como yo no sabía bien cómo era estar con una persona, estaba muy chica, pensé que, como las demás parejas, están juntadas bien, les dan dinero, no las maltratan, les compran ropa y yo pensé igual, pero fue al revés, mejor yo me fui a trabajar. [...] yo estaba muy chica, pero ella ya había aceptado las cosas que dan cuando piden a uno (MZ11).

Como anteriormente revisamos, casar a las mujeres sin su consentimiento, era una práctica muy cotidiana en la comunidad. Siendo común y natural en las “abuelas”, menos frecuente con las “señoras” y prácticamente desnaturalizado con las jóvenes. Pero como observamos en el ejemplo anterior, es una práctica que no ha desaparecido y que afecta principalmente a las mujeres más marginadas y oprimidas de la comunidad.

Si bien, casar a las mujeres sin su voluntad, es una práctica que en si misma violenta a las mujeres, es importante entender cuáles son las implicaciones que conlleva, cómo esto afecta su cotidianidad, su papel y su participación en la comunidad, pues evidentemente esta práctica violenta deriva en más violencia que se ejerce en contra de la mujer.

Violencia de género desde el hogar

Las mujeres en general y las mujeres indígenas en particular sufren diversas prácticas de violencia que se ejercen a partir de su condición de ser mujeres. Sin embargo, las mujeres indígenas sufren una doble represión; por ser mujeres y por ser indígenas. Entre las represiones que se desarrollan dentro de la comunidad podemos encontrar un alto grado de violencia, que como lo menciona Pérez (2007) se convierte en un legado del pasado que se reproduce a través de los actos cotidianos.

La violencia que se ejerce contra las mujeres se da no sólo por la condición social subalterna de ésta con respecto al varón, sino también porque la mujer ha hecho suya la subalternidad; aprisionada por la cotidianidad no logra cobrar distancia de la misma para interrogarla y reproduce, como un tic-tac los legados del pasado (Londoño, 1992 citado en: Pérez, 2007: 5).

La violencia que se ejerce en contra de las mujeres indígenas es una constante en los diversos pueblos, sin embargo, existen múltiples factores que lo generan y lo han permitido. Entre estos factores sociales, culturales, económicos y políticos podemos encontrar; la “polarización entre diferentes sectores de la sociedad en su proceso histórico de formación, la política de estado de represión, la insatisfacción de las necesidades básicas de amplios sectores sociales, el machismo, la discriminación” (Pérez, 2007:6). Estos factores, no los únicos, pero si los que casi todos los pueblos indígenas comparten.

Para poder entender un poco más el contexto de violencia que viven las mujeres indígenas del país, cito un relato de Libni Irasema⁴¹

[...] otro caso que vimos, fue que un señor golpeó a su esposa, pero al golpearla la señora tenía a un niño en el pecho, él bebe tenía ocho meses, yo creo que le estaba dando pecho, entonces, el señor le dio el machetazo, pero mato al niño. A la señora le llegó a la matriz con el machete y aquí en el cuello (Espinosa, 2010:240).

A una mujer le pegó su esposo, él dice que la encontró con otro, él le pegó con machete, pero le pegó en una forma tan cruel que la señora, toda la parte de la piel la tiene levantada de machetazo, porque el machete le levanta toda esta piel, los pies, la cabeza. Pero no es cierto que lo engaña nosotros hicimos la investigación (Espinosa, 2010, 241).

Es importante señalar, que la violencia que se desarrolla en contra de las mujeres indígenas, comparte en lo general elementos de represión ejercidas por el Estado, la discriminación, el machismo, etc. Pero las mujeres en cada pueblo viven de forma diferenciada esos elementos de violencia.

A continuación, mencionaremos cómo se han desarrollado las prácticas de violencia en la comunidad de San Miguel Aloápam, qué factores lo han permitido y cómo las mujeres viven esa violencia.

Como pudimos observar a lo largo de este apartado, la violencia ha estado presente en los diversos momentos de la vida de las mujeres. Desde la imposición de si deben o no estudiar, hasta la elección de con quién deben casarse. Las mujeres por lo tanto aprenden a ser violentadas en un primer momento en su entorno familia (familia), después en su matrimonio y finalmente en la comunidad.

Se les preguntó a las mujeres que fueron entrevistadas si alguna vez vieron que sus padres maltrataran o golpearan a sus madres. Algunas respuestas fueron las siguientes:

⁴¹ Mujer indígena, actual coordinadora de la CGMI.

Mi papá le pegaba mucho a mi mamá, porque ella no tenía a nadie que la defendiera (MZ2).

Pues vi unas dos o tres veces, ya era una niña un poco grande. Pero mi papá no como sea le pegaba a mi mamá (MZ3).

Sí, mi papá tomaba mucho, se enojaba mucho. Ya tenía 20 años cuando mi papá dejó de hacer eso (MZ5).

Sí antes sí le pegaba, hace como seis años apenas que le dejó de pegar (MZ7).

Sí, le pegaba a mi mamá. Tiene como trece años que dejó de tomar (MZ10).

Sí, tomaba mucho, era muy bravo cuando tomaba, le pegaba a mi mamá y a nosotras también, por eso nos escondíamos cuando él tomaba, ya sabíamos cómo hacía (MZ14).

Mi papá tomaba y si se peleaba con alguien llegaba y le pegaba a mi mamá (MZ15).

Las mujeres por lo tanto crecieron viendo la violencia que sus padres ejercían en contra de sus madres. Algunas incluso vieron cómo esa violencia perduró hasta hace pocos años. MZ7, por ejemplo, narra que su madre fue golpeada por su padre hasta hace poco menos de 6 años.

Violencia de género desde el matrimonio

Las mujeres han visto cómo la violencia que se ejerció en contra de sus madres, e incluso en su contra. Posteriormente, enfrentan una vez más la violencia, pero ahora la ejercida por sus parejas.

Sí, hizo muy feo, antes me pegaba mucho (MZ3).

Antes me pegaba, porque yo no sé qué hacer, cómo hacer de comer yo era chiquita. Él llegaba borracho me pega. Pero ya después llegó mi niña (MZ7).

Sí, me pegó unas dos veces, le dije porqué haces así y me dijo que lo perdonara, estuvimos casados 45 años. Nos casamos en la iglesia católica y por el civil (MZ8).

En algunas ocasiones esta violencia se justifica a partir del hecho de que por “pedir” a una mujer y casarse con ella, convierte a los maridos en sus dueños, pues algunos hombres consideran que “pedir” a sus esposas, fue como si la compraran. Aunque, no solo las mujeres que fueron obligadas a casarse narran que sufrieron o sufren violencia, sino también aquellas que por su voluntad decidieron casarse.

[...] llegaba me golpeaba y aunque no tomara me golpeaba. [...] Me fui un año a trabajar a Oaxaca, porque aquí me venía a buscar y me quería llevar a la fuerza. Una vez estaba lavando mi ropa y llegó. Me quería llevar a la fuerza y mi tía le dijo que me dejara que nada más me pega, y dijo que - ¡por eso me vino a pedir! -(MZ11).

MZ11, se casó a los 13 años de edad obligada por su tía, (su expareja en ese entonces tenía 28 años). Ella narra que desde el primer momento en que contrajo matrimonio, él ejerció violencia en su contra. “Luego, luego que nos juntamos, al otro día me pegó y me sacó de la casa [...] me dejaba morada mi cara”. Ella después de casi siete años de vivir con él tomó la decisión de separarse. Sin embargo, existen muchas mujeres que sufren violencia durante casi toda su vida.

MZ15, es una mujer de 73 años de edad. Ella narra que su padre la entregó en matrimonio cuando tenía 15 años, su pareja era tres años mayor que ella. Durante 55 años de su matrimonio fue golpeada, amenazada, insultada y humillada por él. Hace tres años su esposo dejó de golpearla a raíz de que él se enfermó, es decir, sufrió violencia física hasta los 70 años de edad.

Me pegó mucho, apenas que se enfermó me dejó de pegar. Ya se iba a morir por eso vendimos todos nuestros toros para que se curara. Él agarraba

el rifle, no nada más me espantaba sino disparaba, y pues me escondía, y no lo hacía borracho lo hacía en juicio (MZ15).

La violencia que se ejerce en contra de las mujeres proviene no solo de los padres y esposos sino también en ocasiones del suegro. MZ14 se casó cuando tenía 16 años de edad, por voluntad de su padre. Relata que su padre golpeaba a su madre y a en ocasiones a ella también, cuando llegaba alcoholizado. Después de que se casó, también su suegro la golpeaba, le aventaba la comida e inclusive la quiso “agarrar a la fuerza”.⁴²

¡Qué podía decir!, era muy joven, le teníamos miedo a mi suegro. Una noche llegó borracho mi suegro, me sacó mi ropa, me quería agarrar a la fuerza, pero lo bueno que logré salir, estaba encuerada cuando me salí. Les pedí ayuda a mis vecinos, pero me dio mucha vergüenza porque estaba encuerada (MZ14).

La violencia de género, por lo tanto, está presente en la vida de muchas mujeres de la comunidad. Algunas mencionan que sus hijos(as) fueron el principal motivo por el cual no se separaron y de haberlo hecho regresaron con su pareja.

[...] No yo lo aguante porque mis papás decían regrésate con él. Una vez me fui porque sacó su rifle y empezó a disparar, después llegaron los policías le quitaron el rifle y lo metieron a la cárcel por unos días. Yo me fui a Oaxaca a trabajar con mis hijos, pero él me fue a pedir perdón de rodillas y me dijo que ya no me iba a tratar así, por eso regrese con él (MZ15).

Porque en ese tiempo yo tenía mis dos niñas, y quién va a mantenerlas (MZ7).

La pobreza que viven las mujeres de la comunidad es un factor muy importante que permitió y permite que se ejerza violencia en su contra. Pues sibien los pueblos indígenas en general viven graves condiciones de pobreza, las mujeres son las más afectadas, ellas viven más esa situación de

⁴² MZ14, se refiere como “agarrar a la fuerza” a un intento de violación que sufrió por parte de su suegro.

pobreza y marginación, de tal manera que se habla de una feminización de la pobreza. Esto explica por qué muchas mujeres permitieron y permiten ser víctimas de violencia, pues el no poder cubrir sus necesidades básicas como su alimentación y la de sus hijos(as), las hacía dependientes de sus esposos, padres, etc.

No había dinero, nos poníamos un solo vestido, no como ahora que usamos un fondo y un vestido por fuera, antes era uno solo, y parecía más bien una falda que se amarraba por delante. Antes la gente era muy pobre (MZ14).

Pues antes no había dinero, los hombres trabajaban por día y regresaban con un poco de trigo. Hace muchos años no había dinero (MZ15).

¡ay!, antes éramos muy pobres, dónde había para comer, un café, un huevo, arroz. Nada más calabaza, frijol, nada más eso, con una tortilla, no había. Ahora comemos, huevo, carne, pan, antes no había eso. Algunas teníamos maíz que comer, otros llorábamos de hambre (MZ17).

Pero como mi mamá me dijo, compórtate. No quiero que estés ahí acostada, que vengas a darme quejas, a decirme así hacen, no hay esto, no hay el otro. Si tienes o no tienes de comer, tienes que estarte ahí, qué vas hacer aquí. Ellos tienes de comer, tienes maíz, qué más quieres. Y si, tenían mucho maíz. Me paraba temprano a echar tortillas y hacer de comer, lo que pudiera (MZ20).

Sin embargo, pareciera ser un poco contradictorio decir que las mujeres de esta comunidad dependen de sus esposos para cubrir sus necesidades básicas, ya que ellas trabajan en el campo mientras ellos realizan algún “cargo”, se encuentran en “Estados Unidos” o simplemente porque se dedican a “tomar”. Es decir, si ellas trabajan en el campo, con lo cual cubren sus necesidades básicas, entonces por qué decimos que dependen de los hombres.

En el siguiente apartado revisaremos, cómo la comunidad a partir de los *usos y costumbres* ha agudizado la situación de violencia que viven las mujeres.

Violencia de género desde la comunidad

Los *usos y costumbres* que se desarrollan en la comunidad les impiden a las mujeres ser reconocidas como *comuneras*. Lo cual ha generado que dependan de sus esposos, padres, hijos, etc., para poder acceder a tierras para sembrar. Esto se debe a que, al no ser reconocidas como comuneras, las pone en un estado de vulnerabilidad con respecto a la seguridad de la posesión de sus tierras (en caso de poseerlas). Para algunas mujeres, en cambio, permanecer con sus esposos garantiza que tengan un lugar donde sembrar, pues muchas carecen de tierras. Pero esta dependencia no solo se da con respecto al esposo sino también con los hijos, pues una vez que estos llegan a faltar, los hijos varones se convierten en los dueños de los bienes familiares.

A mi hermano le tocaron más tierras [...] Sí, él se enojó, quería que no me tocara nada, por qué yo tenía esposo. Mi hermano en ese entonces hacía muy feo, se enojó mucho cuando mi papá me dejó algunas tierras, me las quería quitar. Yo creo que fue más por eso que aguante a este señor, porque tenía miedo de que me corriera mi hermano de mis tierras, qué iba hacer si me las quitaba, a dónde iba a ir. Por eso él me dice, gracias a mí no te quitaron tus tierras (MZ2).

Tengo un poco en el rancho, pero es de mi hijo, yo no tengo nada, mi esposo le dio a mi hijo los terrenos antes de morir (MZ8).

Algunas mujeres no tienen acceso a tierras para sembrar, son mujeres desposeídas, que de no vivir con una pareja no tienen donde vivir. MZ18, por ejemplo, es una mujer discapacitada de más de 70 años de edad. No tiene tierras, hijos, esposo ni un lugar donde habitar. Duerme en la casa de diferentes personas de la comunidad, a cambio cuida pollos, guajolotes, etc.

Me regañaron ayer, me dijeron por qué no llegaste ayer, dónde andas, si no quieres estar pues vete, me dijeron. Ellos no me dan de comer, yo me alimento solita. Me voy a ir les dije. Pero volví a llegar ahí, pues a dónde más

voy a ir. [...] Allá abajo. En la casa de José Santiago. Pero yo no estoy ahí, me salgo mucho. [...] estaba yo cuidando sus guajolotes, en una casa que tienen afuera del pueblo, ahí estaba viviendo yo (MZ18).

Otra exclusión muy importante que sufren las mujeres al no ser reconocidas como “comuneras” es no ser tomadas en cuenta para la explotación forestal, ni para el reparto de utilidades. Esto a su vez las sitúa en una mayor desventaja social porque no pueden tener una fuente de ingreso que los hombres si tienen.

Sí, porque las mujeres no trabajamos. Si no trabajamos no tenemos derecho de recibir, aquí es, los que trabajan tienen derecho de recibir. Las mujeres no trabajan porque el monte es pesado, quien va aguantar [...] Los que no están aquí pues tienen que buscar, por eso la gente no va a dejar que las mujeres entren porque no podemos trabajar (MZ6).

Pues pienso, que como ya no tengo a mi esposo ya no me pueden dar reparto, porque se lo dan a los comuneros. Siento que tienen mucha suerte de ser hombres, ojalá hubiera sido hombre para recibir reparto, es mala suerte ser mujer. Mejor me hubiera muerto yo y mi esposo hubiera vivido, su hubiera sido así el recibiría reparto, me hubiera muerto yo. Porque nosotras como mujeres es más difícil vivir (MZ8).

Sí, porque los hombres reciben el reparto (MZ10).

Pues ahí que le puedo decir, pues creo que sí, porque como aquí son puros ciudadanos los que cuentan aquí. [...] Bueno reciben el apoyo de “70 y más”, si el esposo vive les reciben su reparto de utilidades, pero si se muere, pues no recibe nada (MZ12).

Las mujeres de la comunidad no son reconocidas como “comuneras” pero tampoco como “ciudadanas”, porque tampoco pueden acceder a los espacios de participación a los que si acceden los hombres al ser reconocidos como “ciudadanos” de la comunidad; asambleas comunitarias, cargos de representación, etc.

Porque ellos dicen que las mujeres no sirven para nada. Esta asamblea es de hombres, no es de pendejas mujeres, chismosas que no sirven para nada dicen (MZ1).

Si, por ejemplo, mi hermana dice que estaría bien que las mujeres participen en la asamblea para que así opinen. [...] por ejemplo, con el IEBO el gobierno está apoyando, pero la autoridad no le hecha ganas, nada más piden el dinero, el gobierno no se cuánta cantidad dio, ya se acabó el año, y los hombres que van a la asamblea no dicen nada. [...] lo mismo hacen asamblea y se dicen tú me nombras presidente tú me nombras de la Unidad donde hay dinero y cuando llega el dinero se lo reparten entre ellos. Porque existe un grupo ya hacen asamblea no sé qué les ofrecen y ya dan su voto por esa persona (MZ4).

Aunado a esto, las normas sociales se interiorizadas de tal forma que permiten que los sistemas de represión que se ejercen en contra de ellas no se rompan, porque el no cumplir con alguna de ellas genera que algunas mujeres sientan “vergüenza”. MZ2, por ejemplo, narra que su madre le dijo que regresara con su marido porque era la única figura masculina que tenían en su familia.

Mi mamá me dijo que regresara con él, porque mi papá ya había muerto (MZ2).

Porque mis hijos ya estaban grandes, mi hijo ya estaba casado y mi hija también, me daba mucha vergüenza (MZ15).

Sin duda, todos los factores anteriormente señalados son determinantes en la posición que ocupan las mujeres, en su familia y en su comunidad. Lo anterior lo explica Bourdieu al decir que “la posición de un sujeto en el ámbito social está definida por el lugar que ocupa en los diferentes campos, en la distribución de poderes en cada espacio y por el capital social (económico, cultural, social y simbólico) del que dispone” (Correa, 2006: 73).

Como anteriormente observamos, la construcción y la asignación de los roles de género que se asignan a hombres y mujeres está determinado por la construcción simbólica imaginaria en donde la desigualdad juega un papel determinante, en torno al lugar que ocupan las mujeres dentro y fuera de la comunidad. Pues las mujeres más pobres son las mujeres más vulnerables y más violentadas en esta comunidad.

Bajo este escenario, es importante entender el papel que desempeñan los detentadores de poder político en la comunidad, es decir, la autoridad municipal. Pues si bien, hasta aquí hemos mencionado los principales elementos que nos permiten entender cómo se construye el imaginario *mujer* en la comunidad, así como los principales factores que las mantienen oprimidas y violentadas. No hemos mencionado cómo estos elementos trascienden al escenario público y con ello entender cómo las mujeres van construyendo su ciudadanía.

El papel de la autoridad municipal

En el apartado anterior, mencionamos de forma general, cuáles son los principales problemas a los que las mujeres se enfrentan en su cotidianidad, siendo la violencia de género uno de los más importantes.

En este apartado mencionaremos algunos ejemplos de cómo las mujeres han llevado diversas problemáticas ante la autoridad municipal para que intervengan en su resolución. Esto nos permitirá entender el papel que han tenido ante estas problemáticas y cómo ello ha favorecido o agudizado el desarrollo de las mismas.

Entre los problemas más importantes a los que se enfrentan las mujeres encontramos; la falta de acceso a tierras, violencia en sus diferentes manifestaciones, manutención alimenticia de hijos(as), entre otros.

Como anteriormente mencionamos, el acceso a tierras para sembrar, adquiere un valor muy importante, porque permite satisfacer las necesidades

básicas de alimentación. Sin embargo, muchas mujeres no tienen acceso a ellas porque no son consideradas *comuneras*, pues esta es una categoría que solo corresponde a los hombres de la comunidad. Ante esta problemática, se les pregunto a las mujeres entrevistadas, si se les podían otorgar tierras para sembrar en caso de que no las tuvieras. Algunas respondieron que sí, pero en zonas muy alejadas de la comunidad, que no tienen caminos de acceso (carreteras).

A lo mejor en el monte, hasta lo más lejos, porque por aquí cerca no (MZ2).

Si te van a dar, pero lejos de aquí y poquito. Bueno quién sabe si ahora todavía dan, porque la autoridad siembra árboles en los terrenos (MZ7).

En el capítulo anterior, revisamos la estructura comunitaria, en donde pudimos observar que los espacios de representación son únicamente para los hombres. Las mujeres no pueden opinar ni asistir en las asambleas comunitarias. Lo anterior tiene muchas implicaciones en la vida de dichas mujeres: falta de espacios de representación y participación, no tienen representación política local. Esto es muy trascendental porque sus problemáticas cotidianas se resuelven desde una perspectiva machista.

Algunas mujeres narran que cuando acudieron a resolver una problemática en específico con la autoridad municipal, tuvieron la percepción de que “ayudan más a los hombres”.

MZ4, es una mujer de 21 años, es madre soltera de un niño. El padre no se hizo responsable. Ella acudió ante la autoridad municipal (síndico y alcaldes) para que el padre del niño le otorgara apoyo para cubrir los gastos que representarían el parto. Ante esta solicitud, el síndico municipal la responsabilizó de su situación y no tuvo la disposición de resolver su problemática.

Ayudan más a los hombres, porque esta vez fui y me dijeron que tú también tienes la culpa, para qué te fuiste así nada más con él. Si bien sabias que un hombre lo que iba hacer es embarazar a una mujer, **él no tiene la culpa** [...]

Claramente el señor síndico dijo si él quiere dar el dinero lo va a dar sino nosotros qué le vamos hacer. Aunque lo metamos a la cárcel van a pasar 24 horas y va a salir. Y les dije ¡ah! Allá en Etlá con el juez, es más si tienes duda hacemos una prueba de ADN, y no me quisieron hacer el papel así lo dejaron (MZ4).

Debido a que las mujeres son consideradas las responsables de quedar embarazadas, no se genera ningún medio que permita que los hombres asuman la responsabilidad en la manutención de sus hijos(as). Desde esta perspectiva se hace evidente un favorecimiento a los hombres de la comunidad ya que las mujeres que acuden a esta instancia no se les resuelven sus demandas.

Por otra parte, la autoridad municipal ha generado mecanismos para saber si una mujer soltera está embarazada, sin embargo, no se ha hecho con él fin de que el hombre se haga responsable, sino más bien para señalar y estigmatizar a las mujeres ante la comunidad.

Si se enteran que una mujer está embarazada, la doctora se pone de acuerdo con él alcalde, llaman a la mujer, pero si la mujer dice fue él, llaman al hombre **para ver si se hace responsable o no**, pero si la mujer dice ¡no!, mucho caso ha pasado llaman a la mujer y dice si estoy embarazada y qué, no les voy a decir quién es el padre, ni les voy a pedir que me apoyen. Más que una vez nos pasó, dijeron que una muchacha estaba embarazada, llamamos a la mujer, y dijo que no, la doctora me puede revisar. **Revisaron a la muchacha y no estaba embarazada** (HZ1).

Ante el señalamiento y la estigmatización que sufren las mujeres al ser cuestionadas si están embarazadas se le pregunto a HZ1 ¿si en caso de que una mujer este embarazada, se obliga a que el hombre se haga responsable?

No sé le puede obligar simplemente se le dice que, si esta consiente para que lleguen a un acuerdo, pero si el hombre se pone difícil mejor lo mandamos con el ministerio público. Porque el alcalde no tiene la facultad de obligar a nadie de que se haga responsable a la fuerza (HZ1).

El señalamiento social que sufre una mujer embarazada por lo tanto no garantiza que el hombre se haga responsable, porque no existen mecanismos dirigidos a ello. Por eso se hace evidente la percepción que tienen las mujeres en torno a que la autoridad no resuelve las diversas problemáticas que viven en su cotidianidad.

Se le preguntó a MZ13, una mujer joven de 19 años, sobre la percepción que tenía en torno al trabajo que desarrollaba la autoridad municipal en la comunidad

[...] a veces defiende a los hombres y no a las mujeres. Por ejemplo, con Libia, su esposo andaba con una mujer y su esposo la corrió de su casa y la autoridad defendió al hombre. El síndico le dijo que se saliera porque la casa era de su esposo. Por eso no me gusta cómo trabajan (MZ13).

Previamente ya habíamos mencionado que las mujeres al no ser reconocidas como *comuneras* se encuentran en un estado de vulnerabilidad con respecto a su patrimonio. Algunas mujeres, como pudimos observar en el caso que relata MZ13, tienen que salirse de sus casas al terminar su matrimonio, ya sea por infidelidad, violencia, etc. Sin embargo, la autoridad municipal juega un papel trascendental, al favorecer lo anterior. Pues se considera que, aunque un bien se haya realizado durante el concubinato, ese bien pertenece al varón. Con lo cual algunas mujeres son obligadas a salirse del hogar conyugal.

A esta problemática que pasan muchas mujeres se suma otro más. Una vez que las mujeres han abandonado el hogar conyugal, no se ejerce ningún mecanismo que obligue a los padres de sus hijos(as) a otorgar alguna manutención que les permita cubrir las necesidades básicas de los mismos. Por eso, muchas mujeres migran a la ciudad de Oaxaca o incluso a Estados Unidos en busca de oportunidades de trabajo.

[...] Delia, su esposo se casa con otra mujer. Ya tiene otro hijo con esa mujer y a sus hijos no les da nada. Delia mejor se fue a estados unidos a trabajar y él anda como si nada, sus hijos andan abandonados (MZ13).

Pues si el hombre quiere estar con ella, sino lo dejan así nada más. Si va con la autoridad, van a decir que lo va a mantener, pero los hombres ni lo van a mantener (MZ7).

En cuanto a la violencia que sufren las mujeres, el papel de la autoridad municipal en algunos casos es omiso o indiferente. Quizás una de las razones, es que los propios representantes que ocupan los cargos municipales, también ejercen violencia.

Una vez les dije que le quitaran el rifle porque echaba balazos, me daba miedo que me matará o matará a alguien. Si se lo quitaron y lo metieron a la cárcel un día, pero cuando salió se lo regresaron. Entonces él llegó y me pegó, porque la autoridad le dijo que yo había ido a decirles que le quitaran el rifle (MZ15).

Entender los elementos que construyen el imaginario “mujer” así como los factores sociales, económicos y políticos que permiten y mantienen esa construcción, nos ayuda a entender que si bien las mujeres viven opresiones diferenciadas que dependen del lugar que ocupan en la comunidad a través de los medios económicos, sociales y culturales de los que disponen. En lo general todas comparten elementos de opresión que perpetúan el papel que ocupan en la comunidad. De forma general mencionamos el papel de la mujer en esta comunidad, lo cual es naturalizado y aceptado. Para algunas mujeres entrevistadas su participación en los asuntos públicos de la comunidad, en la toma de decisiones y en los cargos de representación no les resulta relevante ni creen que ello genere una transformación en su condición social, esta opinión la obtuvimos principalmente de las abuelas.

Pienso qué vamos a decir las mujeres ahí, sí van los hombres. Allá ellos con lo que hacen y dicen en la asamblea (MZ15).

Bueno siempre ha sido así, no sé porque, pero solo los hombres van a la asamblea. La verdad no sé, creo que está bien, porque es cosa de hombres (MZ14).

Otras por su parte, piensan que las mujeres no tienen “la capacidad ni están preparadas para opinar”.

Pues, por una parte, está bien. No son todas las mujeres las que tienen la experiencia y la capacidad para que ellas opinen y ellos lleven con otras comunidades, asuntos ya delicados pues, tanto de dinero de la comunidad. Entonces algunas mujeres no pueden respetar la opinión de cada uno de ellos, entonces ahí es en donde entran en conflicto. Pueden ser agresivas, la mayoría de ellas es agresiva, no dejan que uno hable o que alguien hable primero para que hable otro. Pero no son todas, hay algunas mujeres que saben lo que es guardar respeto, hablar con claridad (MZ16).⁴³

Se le preguntó a MZ16, si creía que los hombres estaban preparados para asistir a las asambleas, a lo cual respondió: “No creo, porque la mayoría de los ciudadanos no han terminado un grado que digamos de secundaria, bachillerato, algunos no saben ni leer ni escribir” (MZ16), pero considera que el por el hecho de ser hombres, tienen mayor capacidad de opinar y asistir a las asambleas.

Bajo este escenario pareciera ser que la exclusión de la mujer en los asuntos públicos, así como en los espacios de participación y representación, la mantienen aislada de ello. Sin embargo, la mujer evidentemente ocupa un lugar en el desarrollo del sistema de cargos. En el siguiente apartado revisaremos cual es el papel de la mujer en el desarrollo del sistema de usos y costumbres.

Sistema de cargos, cómo lo viven las mujeres

Como hemos mencionado, la mujer no tiene ninguna participación directa en la toma de decisiones políticas, sociales, culturales y religiosas de la comunidad, ya que no se contempla su participación en los órganos y estructuras de gobierno municipal.

⁴³ MZ16, al momento de la entrevista tenía 24 años.

Con lo anterior difícilmente se ven reflejadas sus demandas y necesidades, sin embargo, las mujeres en general juegan un papel determinante en el desarrollo del sistema de usos y costumbres, desde la realización de cargos municipales, comunales hasta en el desarrollo de las festividades y tequios.

Las mujeres participan desde diferentes espacios y actividades. Por ejemplo, durante la realización de los cargos de los esposos, las mujeres asumen la responsabilidad del campo y el hogar.

Este año es comisariado de bienes comunales, entro en octubre y termina el otro año. No, no pueden trabajar, están ahí todos los días. [...] Ahorramos un poco desde antes. En el rancho yo voy a sembrar con mis hijos. Ellos me ayudan. También vendo pan, porque él no puede trabajar, pero ya le falta poco (MZ10).

Las mujeres trabajan si el dinero no alcanza (MZ7).

Asimismo, para la realización de las mayordomías, las mujeres ayudan con los gastos que ello representa. MZ2, por ejemplo, cubrió sola los gastos de la mayordomía que realizó su esposo. Pues como ella narra, él nunca trabajó, solo se dedicaba a “tomar”.

Tenía unas habas para vender, hice servilletas, hice vestidos a mano con aguja, hice bordados en los vestidos, le hice de diferentes formas, porque él nunca trabajo. [...] Cuando fue Mayordomo del 29 de septiembre se fue cuatro o cinco meses, nada más estuve yo con mi hijo y mi hija como estaban chiquitos y tenía vacas, vendí una, vendí calabazas, vendí diferentes cosas para poder sobrevivir con mis hijos. Cuando regreso de México solo traía un costal de maíz y cien pesos en la bolsa, porque el nada más se fue a tomar con su hermana, yo vendí mis toros para hacer la mayordomía (MZ2).

Como se ha mencionado, las mujeres de esta comunidad no son *comuneras*, por el hecho de ser *mujeres*, ello trae como consecuencia que no pueden participar en las asambleas ni participar en la toma de decisiones políticas, pero tampoco participan en la distribución de los recursos

comunales como la posesión de una tierra comunal o en la distribución de las ganancias producto de la explotación forestal.⁴⁴ Algunas mujeres participan en el corte de madera; unas ayudando a sus esposos a limpiar las ramas de los árboles, mientras que otras cortan trozos sin ayuda. Ello a pesar de que oficialmente ellas no reciben el reparto de utilidades forestales.

Me decía vete a trabajar, y me iba para tener dinero, cuando se cortaba la madera me iba a cortar madera en el monte, cortando madera, cortando trozos. [...] Si, con motosierra, la cortamos y la limpiamos y ya la entregamos (MZ11).

[...] las mujeres no podemos hacer el trabajo pesado que hacen los hombres, cortan los trozos los suben a los carros y las mujeres que van ayudar al monte, solo limpiar las ramas de los árboles (MZ13).

Lo anterior nos permite entender cómo a pesar de la exclusión de las mujeres en los espacios considerados únicamente para hombres, ellas participan y juegan un papel muy importante en su desarrollo.

Si bien, hasta ahora hemos mencionado el papel tradicional que desempeña la mujer en la comunidad de San Miguel Aloápam, en el siguiente apartado mencionaremos, cómo se han transformado y desnaturalizado algunos elementos en torno al papel que ocupan las mujeres en la comunidad, así como la construcción cultural de la “*mujer*” y qué factores han permitido o lo han propiciado.

Construyendo ciudadanía a partir de la transformación del imaginario mujer

En primer lugar, es importante señalar que las transformaciones no necesariamente son positivas o negativas, simplemente son cambios que permiten o no romper con el sistema de dominación que ejercen los hombres

⁴⁴ El reparto consiste en la distribución de las utilidades anuales de la explotación forestal que realiza la comunidad y se distribuye de forma equitativa entre cada comunero.

hacia las mujeres. En este apartado mencionaremos algunos factores que permiten transformar y desnaturalizar el concepto imaginario de *mujer* al igual que las relaciones de género que se desarrollan en esta comunidad.

Para ello es importante cuestionarnos a partir de qué momento los sujetos logran transformar la significación que tengan con determinado *discurso*. A partir de qué momento se transforma una significación y cómo los sujetos logran identificarse con determinada significación. Por ejemplo, qué elementos han permitido la búsqueda por el acceso a una educación para las mujeres. Cómo se ha transformado la idea de que la mujer no puede estudiar. Por qué algunas mujeres ya no se identifican con el *discurso* de que las “mujeres no deben participar en las asambleas”.

En este apartado mencionaremos dos factores que consideramos importantes los cuales han permitido cuestionar el papel tradicional que desempeñan las mujeres en la comunidad, así como los roles y la construcción de la “*mujer*”. La migración y la intervención de los programas sociales.

En este apartado no nos referiremos a la migración únicamente como un cambio de territorio, sino como un “caldo de cultivo de la interculturalidad, de la *otredad*, de la alteridad, [...] permite a los y las migrantes dar cuenta de muchas y muchos otros y otras, con otras culturas diferentes, o con religiones distintas, con otras normatividades y valores, [...]” (Correa, 2006: 87).

La migración, al poner al sujeto en contacto con otras culturas, confronta la propia identidad, el cruce de fronteras reales y simbólicas trastoca la pregunta sobre la cuestión de “quién soy yo”, pero también “quién es el otro y la otra”. Movilizarse permite al migrante reconsiderar sus propias señales identitarias de clase, de generación, de etnia, de preferencia sexual y de género ante la alteridad (Ariza 2000a: 52 citado en Correa, 2006:63).

La migración por lo tanto es un factor muy importante para transformar las significaciones que se tienen en cuanto a *ser mujerya* que

permite a las mujeres de esta comunidad confrontarse con otras realidades y cuestionar la suya.

Las mujeres de San Miguel Aloápam generalmente migran al centro del estado de Oaxaca, a una localidad llamada Villa de Etla y comunidades vecinas en donde trabajan como empleadas domésticas u otros oficios. Pero también existe un número muy importante de las mujeres que migran a Estados Unidos.

Fui a Estados Unidos dos años y medio (MZ7).

Me fui 7 años a estados unidos (MZ19).

MZ4, por ejemplo, es una madre soltera que tuvo que salir de la comunidad en busca de un trabajo que le permitiera cubrir los gastos de ella y de su pequeño hijo, ha trabajado en diferentes comunidades en donde se desempeña como empleada doméstica, en una de esas comunidades observó que, a pesar de que comparte todas las características políticas y culturales que San Miguel Aloápam, en esta comunidad si participan las mujeres. Ello la llevó a querer que las mujeres de su comunidad también “den su opinión”.

En la otra comunidad donde yo fui Santa María estaba trabajando con una señora, y ahí las mujeres participan o sea dan su opinión, en cambio aquí dicen que las mujeres no sirven no se pueden meter en las asambleas que nada más los hombres tienen derecho a decidir. Es lo que yo le dije a mi papá cuando llegué, aquí está mal porque las mujeres también tienen derecho de opinar. En cambio, en Santa María las mujeres participan dan su opinión (MZ4).

MZ4 tuvo que defender a un miembro de su familia, tras ser acusado de robarle una memoria USB a una maestra de primaria. Esto generó su detención inmediata por parte de las autoridades municipales. El joven fue encarcelado y posteriormente se trasladaría a Etla donde se seguiría su proceso legal. El encuentro con otras realidades le permitió a MZ4 acudir a la Comisión de Derechos Humanos para solicitar su apoyo, ello derivó en la

liberación inmediata de su familiar y fue absuelto del delito que se le acusaba por irregularidades en su proceso de detención, así como en las pruebas presentadas en su contra. Si bien se logró la liberación del joven, toda la familia desde; el abuelo, padre, tíos y hermanos fueron sancionados en la comunidad. Se les retiró su “reparto de utilidades” de forma indefinida. A pesar de lo anterior ella narra que se siente bien de haber podido ayudar a su familiar.

La migración, por lo tanto, no solo permite tener contacto con otras realidades, sino además permite cuestionar las propias y con ello identificarse con otras formas de *ser mujer*. Esto tiene como lo pudimos observar en el caso anterior, implicaciones directas en la relación entre mujeres y hombres en la comunidad.

Ahora me dice mi papá, si tienes razón las mujeres también deben hablar (MZ4).

A partir de las experiencias adquiridas, MZ4 desea que las mujeres en la comunidad participen y den su opinión, pero además accedan a los cargos de representación.

Si me gustaría porque las mujeres pensamos diferente, me gustaría que las mujeres dieran su opinión, no que nada más los hombres participen. Como ahorita todos tenemos derecho, es como haya que las mujeres también participen, les dan cargo a las mujeres están de presidentas, sindico. En cambio, acá puros hombres dicen que las mujeres no tienen derecho (MZ4).

MZ7, es una mujer que migró a los Estados Unidos, durante dos años y medio, en busca de mejores oportunidades de vida. Ella menciona que le gustaría participar en las asambleas ya que también ellas tienen derecho. Ella cree que sería importante porque ha visto como en otros pueblos si se toma en cuenta a las mujeres. “Sí, porque veo que en otro pueblo si toman en cuenta a las mujeres” (MZ7).

Aquí en el pueblo dicen que las mujeres no sirven, nada más los hombres. Yo creo que las mujeres también tienen derecho no nada más los hombres tienen derecho (MZ7).

Algunas mujeres incluso reconocen que existe un sistema de opresión que las excluye y discrimina. MZ19 migró a los Estados Unidos desde que tenía 17 años de edad. Pudo observar que los hombres y mujeres de la misma comunidad tenían una relación diferente en Estados Unidos. Menciona que “allá todos tienen el mismo derecho y no hay discriminación contra la mujer (MZ19), por lo cual le gustaría que en la comunidad “se tome en cuenta las mujeres” (MZ19).

En la comunidad la mujer prácticamente es una esclava sin voz ni voto porque hay mucho machismo (MZ19).

Los testimonios citados nos ayudan a entender cómo la migración es un factor que permite cuestionar el papel que ocupan las mujeres en la comunidad. El encuentro con otras costumbres, les permite observar que las mujeres desarrollan formas diversas de participar y pueden ocupar un cargo público. Pero también visibilizan la opresión que viven, a partir de la estructura comunitaria y de la construcción social de la mujer.

En Santa Ana si van, cuando no están los hombres las mujeres van a la junta. Si no hay hombres ellas van, ahora es parejo (MZ20).

Sí, porque veo que en otro pueblo si toman en cuenta a las mujeres (MZ7).

Sin embargo, el encuentro con otras culturas no solamente se da mediante la migración. En la comunidad encontramos que la intervención de los programas gubernamentales también juega un papel determinante.

Las mujeres a través de su participación en esos programas (Oportunidades,⁴⁵ Piso Firme⁴⁶) lograr visibilizar y desnaturalizar algunos

⁴⁵ Programa gubernamental que tiene por objetivo “contribuir a la ruptura del ciclo intergeneracional de la pobreza, favoreciendo el desarrollo de capacidades en educación, salud y nutrición” (UNICEF). Está dirigido a la población más vulnerable y con los mayores índices de pobreza. Esto mediante diversos apoyos económicos, entre los que destacan “1)

elementos en torno al papel tradicional que desempeñan y ocupan en la comunidad.

Su participación, por ejemplo, en Oportunidades ya sea como comité (lo cual las convierte en enlace de las mujeres beneficiarias de estos programas y las personas ejecutoras de los programas) o como participantes en diversos talleres.

[...] también ya fui del comité de Oportunidades tres años ya estuve, 2009, 2010 y 2011, tres años estuve ahí. Dijo el licenciado el que hace las pláticas –los que verdaderamente necesitan los pobres son ellos los que merecen los proyectos del gobierno (MZ1).

La participación directa en dichos programas les permite observar que las mujeres no solo tienen derecho a participar, sino que pueden hacerlo.

Asimismo, logran observar que, si bien todas las mujeres son excluidas de las asambleas comunitarias, del reparto de “utilidades”, y en general de los espacios de participación en la comunidad, las mujeres más pobres son mayormente excluidas. Pero consideran que, aunque sean pobres también tienen derecho a recibir los beneficios de programas gubernamentales. Oportunidades, Piso Firme, proyectos de invernaderos, entre otros.

Por ejemplo, yo hice un proyecto y nunca, nunca no llegó el resultado, nada más los caciques hacen proyectos de los invernaderos, de los árboles frutales, nada más un grupo de ellos aprovechan los proyectos del gobierno. [...] Igual paso con lo de “Piso firme”. Fui de hecho allá en la oficina de SEDESOL⁴⁷ Oaxaca, me dijeron que van a pasar, también hablé con él

Recursos para mujeres, madres de familia, para el ingreso familiar y una mejor alimentación; 2) Becas para niños y jóvenes, a partir de tercero de primaria y hasta el último grado de educación media superior; 3) Apoyo monetario a familias beneficiarias con hijos de 0 a 9 años para fortalecer su desarrollo” (UNICEF), entre otros. En el 2014 este programa cambió su nombre a PROSPERA.

⁴⁶ Programa gubernamental, cuyo objetivo es “sustituir el piso firme por un piso de concreto en 70 metros cuadrados de una vivienda, sobre todo, de recamaras y cocina” (Alcántara, 2012:s/p)

⁴⁷ Secretaría de Desarrollo Social

arquitecto, ¡ya recordé!, me dijo habla con él presidente, le dije ¿Cómo que voy hablar con el presidente?, si él es el que está abusando de nosotros, a sus amiguitos, a los ricos, a los comerciantes, ahí es donde dio cemento, le dije -¡Ah!, después pasamos a supervisar-. Él que va a pasar a supervisar ya cumplió un año, a nadie pasaron a supervisar (MZ1).

MZ1, narra que su participación como “comité”, le permitió observar que solo “los amiguitos del presidente, los ricos, los comerciantes”, ellos son los beneficiaron de los programas sociales. A partir de visibilizar eso como un problema, ha buscado acceder a los programas sociales, ha realizado proyectos, sin embargo, hasta el momento de la entrevista no ha sido beneficiaria del programa “Piso Firme” o del proyecto de invernaderos.

Asimismo, ha iniciado una lucha importante en búsqueda de su participación en las asambleas comunitarias. Ello a raíz de que la autoridad municipal, le compro un terreno que utilizarían como parte de un proyecto de tratamiento de agua. En ausencia de su esposo, ella decidió vender ese terreno. La autoridad le entregó la primera parte del costo total de esa compra. Se hizo un acuerdo en donde la otra parte se pagaría un año después. Sin embargo, la nueva autoridad se negó a pagarle la parte restante, se quedarían con el terreno, pero además le exigieron regresar el dinero que la autoridad anterior le había entregado como anticipo. La sancionaron, le quitaron el reparto de utilidades a su esposo y a su hijo.

No, porque el año pasado pedí, estuvo Gonzalo Méndez Pérez, él que estuvo de presidente el año pasado, a él le dije –voy a entrar ante asamblea, porque mi esposo me está regañando, no cometí nada nada de error el papel que tengo fue de acuerdo de asamblea y porque me están castigando de esta manera- le dije. No dice el pueblo no te van a dejar entrar, luego le dije –tú fuiste a la escuela, tu estuviste telesecundaria, porque sé yo también, aunque soy pobre, aunque soy mujer, tengo derecho de participar -no- dice, luego dijo- ¡amm! Primero voy a preguntar asamblea, si me van a decir sí, luego voy a mandar policía para que vas a meter, a nada, nunca no llevo policía a avisarme para que voy a entrar a la asamblea. Luego cuando llevo

mi esposo le dije si dijeron que voy a ir allá, -sí- dice, él señor Celso, se llama un señor que también estuvo de regidor de reclutamiento, dijo –dice la señora Refugio voy a entrar ante asamblea- y luego habló un señor que se llama Leonardo Santiago Cruz -¡ah! Esta asamblea es de hombres, no es de mujeres, cuando ellas hacen asambleas de mujeres, nosotros no nos metemos con las mujeres, para que quieren una mujer va a venir aquí ante asamblea- dijo él. Y luego los demás dijeron ¡de acuerdo!, para que queremos una mujer. Porque ellos saben que violaron nuestro derecho, violaron derecho de mi esposo y de mi hijo (MZ1).

MZ1, reconoce que las mujeres “también tienen derecho” a participar en las asambleas, a ser beneficiaria de los distintos programas sociales. Pues si bien el programa de Oportunidades se otorga a hombres y mujeres, el programa “piso firme” así como los proyectos de invernaderos, se entregan solo a los “amiguitos” del presidente municipal. Por lo cual, claramente observamos una lucha importante que esta mujer ha emprendido en la búsqueda de hacer escuchar su voz y demandas en las asambleas comunitarias, lo cual le ha significado emprender una lucha contra los caciques de la comunidad.

Esto le ha significado no sólo la sanción de su esposo e hijo, sino además una violencia física que se ha ejercido sobre ella por algunas mujeres y hombres de la comunidad.

Se llama Gisela López Méndez, Lorena López Méndez, porque ellas dicen - mi prima Lupita Méndez López trabaja y esposo de ella y otro mí primo Julio Cesar Méndez López, mis primos son abogados, ellos me van a defender, y ustedes a nadie van a defender-. Porque ellos tienen contacto allá en Oaxaca, con el agente del ministerio público tiene contacto, por eso nosotros hacemos lo que nos pega la gana. Porque tú estás permitiendo que los de San Isidro llegan en tu casa- dice. Por eso nadie salió a defenderme y además me dijo –eres ratera, no devolviste el dinero del pueblo. Muy feo me hicieron. Media hora sufrí (MZ1).

Los programas sociales, por lo tanto, han permitido la participación de mujeres, pero también han sido un elemento que ha agudizado la marginación y su exclusión. Sobre todo, de las mujeres más pobres de la comunidad, ya que las mujeres identifican que las personas con más recursos económicos, los amigos del presidente, son los verdaderos beneficiarios de estos programas.

Porque ese programa ayuda a las personas que venden ropa, venden fruta, tienen buena casa, y los que verdaderamente lo necesitan no reciben el programa (MZ4).

Yo soy responsable del programa de tercera edad, y se recibe parejo el dinero, hombres y mujeres. Gente que tiene y no tiene dinero reciben el dinero. Pero hay gente que no tiene dinero y no recibe el apoyo, por ejemplo, yo recibo el apoyo de oportunidades, pero mis papás no lo reciben, porque dicen que nada más es uno por familia. La vez pasada, **lo recibieron los que tienen dinero, porque la autoridad y el presidente juntan a sus amigos y familiares y solo a ellos se les otorga el programa** (piso firme). Los demás no recibimos nada. A nosotros nos llegó el apoyo del abono hace más de tres años y dijeron que cada año recibiríamos el apoyo, pero no fue así. Como te digo, solo los amigos y familiares de la autoridad son los que reciben los apoyos (MZ5, subrayados míos).

Entorno a estas problemáticas, algunas mujeres han desarrollado sus propias propuestas; que buscan su acceso al disfrute de sus derechos básicos, su participación en las asambleas comunitarias y, en general justicia para las mujeres en la comunidad.

Lo que yo quiero ahorita, es la justicia quiero, que llegue el derecho de las mujeres aquí en el pueblo para que los caciques ya no van a seguir abusando de nosotras de esa manera, también quiero, por ejemplo, que el programa del gobierno para que ya no va a recibir a los ricos a los que tienen invernadero, quiero que verdaderamente a los humildes van a recibir, eso es lo que quiero (MZ1).

Algunas mujeres incluso han iniciado procesos de participación, reivindicando sus elementos culturales, como su lengua. “Pero tampoco estoy quieta, a veces cuando llegan los de Oportunidades si entiendo algo, me paro y hablo en nuestra lengua. Entonces quiere decir que nada más ellos van a gobernar y ¿nosotras no servimos?” (MZ3).

Lo anterior representa un gran desafío para las mujeres de la comunidad, porque se enfrentan a la discriminación que implica reconocerse como poseedoras de su propia lengua y que no necesitan hablar “español” para poseer y gozar de los mismos derechos que las demás mujeres.

No estoy de acuerdo, de hecho, yo quiero que las mujeres vayan a la asamblea, pero a veces cuando llegan personas de otros lugares y contesto en nuestro idioma, porque no se contestar en español, entonces me empiezan hacer burla (MZ3).

Por otra parte, una de las contribuciones más importantes de los programas sociales ha sido la concientización en torno a diversos temas, como los derechos de las mujeres, a partir de talleres, pláticas, capacitaciones y demás actividades que han permitido cuestionar el papel tradicional que desempeñan las mujeres en la comunidad, así como desnaturalizar diversas problemáticas a las que se enfrentan, siendo la violencia de género una de las más importantes.

Bueno he escuchado hablar sobre derechos de las mujeres, ahora que tengo un cargo en Oportunidades, nos han capacitado que las mujeres tenemos derechos igual que los hombres, es más las mujeres tenemos más derechos. Lo que más gusta es que nos han capacitado más sobre las mujeres, ahora ya sé que hay una oficina donde uno va a quejarse, ya no dejar que nos maltraten, lo que pasa es que aquí maltratan a las mujeres. Yo no sé si es por miedo, o no sé por qué las mujeres no denuncian. Pero ahora nos explican, nos capacitan que ya no deben de tenerle miedo a sus maridos, porque la doctora si los apoya que se vayan a dejar, es que yo no sé porque le gusta que las maltraten (MZ12)

MZ12 es una mujer soltera, con 30 años de edad, que al momento de la entrevista era vocal del programa Oportunidades, lo cual le ha permitido capacitarse sobre los derechos de las mujeres, en diversos espacios gubernamentales. Ha solicitado apoyo para viáticos con la autoridad municipal, sin embargo, han sido renuentes en apoyarla. Incluso narra que existía la propuesta de establecer “una instancia de la mujer” en la comunidad, sin embargo, no contó con el apoyo de la autoridad municipal.

Nosotras estamos solicitando el apoyo de viáticos, que nos apoyen cuando vamos a capacitaciones y con otras cosas, pero ellos no, se han negado totalmente en apoyarnos ahí. Bueno dicen que sí, pero siembre no lo cumplen, no lo hacen, dicen que no, que aquí se necesita justificarlo con nota, que no sé qué. Puros pretextos ponen, y sin embargo nosotras sabemos que en la autoridad hay un ramo que le dicen “ramo 28” y de ahí sale el dinero, pero sin embargo ellos no nos han apoyado. Pues sí, creo que por eso no nos toman en cuenta, porque la autoridad de la vez pasada si nos apoyó en todo, y los que están ahora no. [...] nos habían dicho que pusiéramos una oficina de instancia de la mujer, donde iban a ir a quejarse las mujeres maltratadas, golpeadas, dejadas, pero no nos apoyaron (MZ12).

Encontramos, por lo tanto, que si bien se les ha restringido el espacio de participación (oficial) en las asambleas comunitarias, reparto de utilidades, acceso a tierras comunales, entre otros. Las mujeres están accediendo y apropiándose de los pocos espacios donde pueden hacer visible su voz, algunas incluso están cuestionando el papel tradicional que desempeñan en la comunidad.

Bueno cuando hacen reunión de los padres de familia, hay que opinar si sirve o no sirve. Si sirve tienen que tomar en cuenta (MZ7).

Sin embargo, están conscientes que su participación en las asambleas es de suma importancia porque implica tomarlas en cuenta, reconocer que poseen los mismos derechos que los hombres, pero también representa una posibilidad de participar e informarse en los asuntos más importantes de su comunidad.

En saber lo que está pasando, pues siempre es necesario, por ejemplo, en algunas oficinas de gobierno dan apoyo a la comunidad y casi siempre el apoyo llega hacia los hombres, los que son ciudadanos y al entrar las mujeres a la asamblea pues ya ellas se entrarían de que se trata qué beneficios tienen y opinar (MZ16).

Por lo tanto, la participación de las mujeres en las asambleas implica el reconocimiento de las mujeres en el espacio público, pero también ello puede mejorar la calidad de vida, así como las problemáticas que enfrentan las mujeres en la comunidad

Conclusión

Es evidente que las mujeres de la comunidad se encuentran con diversos retos, en la búsqueda por su acceso a los espacios de participación y representación en la comunidad; un sistema social-simbólico construido en donde el espacio de participación de las mujeres se reduce al hogar, la construcción de un estado-nación basado en la invisibilidad de lo indígena, lo cual las ha invisibilizando doblemente, y por otra parte la contribución que ha tenido el estado en la exclusión de las mujeres.

Por ejemplo, cuando se le pregunto a un hombre de la comunidad (HZ1), por qué las mujeres no participaban en las asambleas comunitarias, unos asumen que el sistema de usos y costumbres así lo establece y uno en particular (HZ3) nos contestó que el Registro Agrario solo reconoce a los hombres, por lo cual las mujeres no pueden ser comuneras.

Sin embargo, bajo este escenario encontramos como algunas mujeres han iniciado procesos que buscan su reconocimiento como poseedoras de derechos políticos, unas están incluso conscientes del reto que ello representa. Saben que los hombres no las dejaran participar.

No me van a dejar, pero si me gustaría, porque, aunque van los hombres a las asambleas y todo eso, pero algunos van borrachos, creo que las mujeres

van a estar conscientes de cómo tomar decisiones y opinar, bueno eso digo yo (MZ7).

Es necesario aclarar que, si bien las mujeres no participan en las asambleas comunitarias, ni son reconocidas como comuneras. Han buscado y establecido otros espacios de participación, mencionamos por una parte su participación en los programas sociales, pero también existen otros espacios, como; las mujeres que son parteras, las que curanderas, las cuales son muy respetadas por la comunidad.

Finalmente, identificamos dos elementos que han permitido transformas la visión del papel tradicional de la mujer, pero no mencionamos un factor que también ha sido un medio para vislumbrar otras formas de *ser mujer*, la televisión.

Eso yo sé que no es cierto, porque en la televisión pasa de que nosotras mujeres también tenemos derecho, eso es lo que yo quiero, quiero que alguien que nos ayude a nosotras para que validen nuestros derechos, ya no abusen de nosotras de esa manera (MZ1)

Al principio de este trabajo, mencionamos que el concepto de ciudadanía se entendía como la participación que se desarrolla en el espacio público, sin embargo, la búsqueda que han desarrollado algunas mujeres por el acceso a este espacio público, también se ha convertido en un proceso de construcción de ciudadanía. Por lo tanto, no podemos entender la ciudadanía como un proceso acabado, sino como un proceso en construcción.

CONCLUSIONES GENERALES

[...] necesitamos que se reconozcan nuestra lucha en las leyes porque hasta ahora no está reconocida, nosotras sabemos cuáles son los buenos usos y costumbres. Malas son las de golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza son que ella quiere, de que no puede participar en asamblea, de que no puede salir de su casa [...] pero también queremos que se reconozca nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivas, de respetar la tierra y de entender la vida (Espinoza, 2010: 57).

El objetivo principal de esta investigación era analizar cómo estaban accediendo las mujeres zapotecas de San Miguel Aloápam a los espacios de participación en su comunidad y como ello permitía ejercer y construir su ciudadanía. La ciudadanía la entendimos, como la participación que se desarrolla en el espacio público, es decir, cómo lograban las mujeres participar en los espacios públicos de su comunidad con sus propias demandas.

Pero no podíamos entender el contexto social y político que viven las mujeres indígenas zapotecas en particular, sin revisar el contexto histórico-social que ha situado a las mujeres indígenas en el país. Esto nos permitió entender que la pobreza y marginación que viven las mujeres indígenas no es inherente a su cultura sino un proceso que nace, primero, por la exploración y despojo que se desarrolló durante la colonia, sobre sus territorios y sobre sus cuerpos. Segundo, la construcción de los Estados-nación que reconocían y se fundamentaban sobre una sola nación, lo cual por una parte invisibilizó a las comunidades indígenas y por otro lado se intentó acabar con el problema que estas representaban, primero con políticas de exterminio y posteriormente con prácticas que se denominaron “civilizatorias”. Las mujeres de San Miguel Aloápam, por lo tanto, viven los resultados de este contexto social.

Sin embargo, las mujeres indígenas se enfrentan a una segunda represión/dominio, la desarrollada desde sus comunidades, a partir del sistema de *usos y costumbres*. Si bien, este sistema se desarrolla de forma diferenciada y particular en cada comunidad en San Miguel Aloápam nos encontramos que este sistema excluye a las mujeres en tres espacios diferentes; la exclusión como *ciudadanas* de la comunidad, lo cual implica acceder a cargos municipales, asistir a las asambleas comunitarias (donde se dirimen los problemas más importantes que atañen a la comunidad), entre otros. La exclusión como *comuneras*, las excluye del reparto de utilidades de la exploración forestal, participar en asambleas comunales, tener algún cargo comunal en la Comisaria de Bienes Comunales y su reconocimiento como poseedoras de tierras comunales. Tercero su exclusión en los cargos religiosos, lo cual ha impedido reconocer su participación en los cargos religiosos que se realizan en la comunidad (mayordomías, etc.)

Asimismo, entendimos que la construcción social y simbólica del imaginario de *mujer* en San Miguel Aloápam, no se construye de forma aislada en un espacio en concreto, sino que depende de todos los espacios o *grupos imaginarios* a los que se tiene acceso (familia, comunidad, escuela, etc.). En donde cada uno juega un papel determinante en la construcción de la “mujer” en la comunidad (espacios de participación). Pero también esa construcción está marcada por un sistema patriarcal que se desarrolla a partir de las instituciones “oficiales”. Lo anterior nos permite entender que la construcción y el papel que se les asigna a las mujeres de esta comunidad está marcado por el sistema de *usos y costumbres*, pero también por el sistema patriarcal que se desarrolla desde el Estado-nación. Esto implica que las mujeres indígenas y particularmente las mujeres de esta comunidad viven una doble represión; la que se ejerce por parte del estado y la que se ejerce por parte de la comunidad.

Como al inicio del tercer apartado señalamos, se desarrollaron 21 entrevistas divididos en tres grupos diferentes; abuelas, señoras y mujeres

jóvenes, en donde a cada grupo de mujeres se les realizó siete entrevistas respectivamente. Esto se realizó de esta forma, porque partimos de la idea, que encontraríamos algunas rupturas entre las mujeres jóvenes, con respecto a las señoras, y estas con respecto a las abuelas, ello derivado de que cada grupo había accedido y vivido de forma diferenciada su estar siendo *mujer* dentro de la comunidad. Es decir, creímos que la edad era el factor más determinante en cuanto a la desnaturalización de algunos elementos y prácticas que se desarrollaban en cuanto a ser y pensarse mujer en la comunidad.

Sin embargo, nos encontramos, que si bien, la edad es un elemento que permite desnaturalizar algunos elementos tradicionales de vivir y *ser mujer*, lo que se ve reflejado de forma inmediata en la forma de vestir que ha adoptado cada grupo de mujeres. Por ejemplo, las mujeres más jóvenes ya no se identifican con la forma de vestir tradicional de las abuelas, algunas señoras incluso tampoco les gusta vestirse de forma tradicional y han adoptado otros elementos en su vestimenta, aunque las mujeres más jóvenes han roto prácticamente con todos los elementos de vestimenta tradicional (vestido, reboso, trenzas con listones, baberos, etc.)

[...] A las muchachas ya ni las conozco, ya no las reconozco, todas se me hacen extranjeras. [...] Ahora las muchachas ya no se visten como uno, ni parecen de aquí. (MZ21)

Encontramos que la naturalización del papel tradicional que debe desempeñar la mujer en los diversos espacios de la comunidad, depende más del nivel de marginación y pobreza que viven dichas mujeres. Esto lo podemos deducir, a partir del hecho de que, si bien la práctica de casar a las mujeres sin su consentimiento se ha ido desnaturalizando paulatinamente dentro de la comunidad, esta práctica se sigue desarrollando en las mujeres más marginadas y pobres de la comunidad. MZ11, por ejemplo, es una mujer de 19 años, huérfana, pobre, que no sabe leer ni escribir, a sus 13 años de edad su tía la entregó a un hombre mayor que ella. Esta mujer vivió

un matrimonio en donde sufrió violencia justificada a partir del hecho de haber sido “pedida”.

Sin embargo, la desnaturalización del papel tradicional que debe desempeñar la mujer en la comunidad, no depende tampoco de la edad que tengan, sino de los elementos que permiten visibilizarlas estas prácticas como malas, ilegítimas e incorrectas. Los elementos que permiten desnaturalizar la construcción simbólica tradicional de la mujer en la comunidad de San Miguel Aloápam. El primer elemento que encontramos fue la migración -el encuentro con otras realidades-, la cual se da en búsqueda de trabajo en comunidades aledañas, en el centro de Oaxaca, así como en Estados Unidos. Pero también en búsqueda por acceder a una educación escolarizada (nivel medio superior o superior). La migración les ha permitido observar como mujeres desde otros contextos y otras realidades, viven formas muy diferenciadas de ser mujer, pero también, mujeres desde realidades y condiciones muy similares a las suyas están desarrollando otras formas de relacionarse con su comunidad y con los hombres.

Otro elemento importante que encontramos es el papel que han desempeñado y desempeñan los programas gubernamentales, no porque hayan mejorado las condiciones de vida de las mujeres, sino porque les ha permitido participar en los comités de dichos programas, participar en talleres de capacitación, asistir a otras comunidades. Pero también les ha servido para observar prácticas que han considerado ilegítimas, su participación directa en los comités les ha permitido visibilizar cómo sólo algunos se han beneficiado de dichos programas (Oportunidades, Piso Firme, 70 y más, proyectos de invernaderos, abonos, entre otros). Pero también las ha hecho tomar conciencia que a pesar de su construcción social las hizo creer que no podían participar en los asuntos públicos, han aprendido que no solo pueden hacerlo, sino que tienen todas las capacidades para participar de forma directa en los asuntos públicos de su comunidad al igual que los hombres.

Esto las ha llevado a iniciar procesos en la búsqueda de su participación en los asuntos públicos de la comunidad (cuestionando, participando e incluso solicitando su asistencia a las asambleas comunitarias), porque han visibilizado que ello de alguna forma incidirá directamente en mejorar sus condiciones de vida. Algunas incluso quieren que sus hijas tengan acceso a la educación escolarizada a las que ellas no pudieron acceder, pero además están pensando de forma diferente los roles de género que deben desempeñar los hombres y las mujeres.

Si lo cambiaría, porque estaría bien así. Si me dicen vas a ir a las juntas, vas a ser un comité, vas a hacer de la luz, yo lo haría. A diferentes personas les diría que se subieran a los postes de luz o yo me subiría, si me dicen vas a ser policía, pues lo haría, yo estaría presente [...] Pero yo digo que en algunos cinco o seis años las cosas van a cambiar aquí en el pueblo. [...] Lo que pasa es que las mujeres hablamos, porque hacemos así, por ejemplo, yo, hace rato hubo un accidente y un policía ya estaba grabando, defendiendo a su familia y yo por metiche me fui a meter, yo barro toda la calle y vienen a ensuciar, sí es cierto que hay una fiesta, pero ellos tienen cuartos para poner sus carros ahí, porque los vienen a dejar en la calle. Si yo hiciera de mensa rápido te muerden, pero los que hacen un poco listo no les dicen lo que sea. Yo ya no les tengo miedo, dicen que ellos gobernaron el pueblo y que hasta juntaban el dinero de la gente, y qué hicimos, fuimos ignorantes. Yo les digo a mis hijas despierten, vayan a la escuela, va a llegar el día en que les digan que harán un cargo, yo si lo voy hacer. Así hacen en el pueblo, rápido se van contra las personas que no hablan que ven mensas, les dan una cachetada, porque no sabemos a dónde vamos a ir a dar parte, si les regresamos a dar uno, rápido se juntan los policías y nos meten a la cárcel, se ríen de uno y se van. Los que tienen dinero se dan cervezas refrescos y a ellos les sirven. (MZ3).

Me siento mal, porque no participamos, no nos toman en cuenta. Desde cuando le dije a mi esposo, por qué no participan. Porque a veces tienen razón los hombres de porque las mujeres no participan, porque son bien violentas, empiezan a pelearse. [...] Una vez llego mi hija, un tiempo que no

tengo dinero, le dije –ya no vas a estudiar este semestre, hasta el otro-, porque va a una escuela pagada. Porque tanto la inscripción, lo que voy a pagar y lo del gasto, -mejor vas a trabajar y en tres meses ya vas a entrar- le dije. Y me dijo que sí. Pero cuando mi papá supo, ¡no! dice, yo voy a apoyarlo, y si me apoyo. Y ahora le dije, mira, hasta ahora te das cuenta, ya es muy tarde y ahora que ya están grandes quien te va ayudar. En vez de ayudarlo, él a veces nos ayuda a nosotros (MZ6).

Bueno al menos si todas las mujeres deciden eso, porque no todas pensamos igual, al menos si cómo ahorita ya están estudiando, talvez durante algún tiempo si entren las mujeres en la asamblea (MZ9).

Yo pienso que cuando son niños se les debe de tratar igual, hay que decirles que limpien la casa, aunque sean hombres tienen que ayudar, los debemos de querer igual. Cuando vayan a la escuela también se deben de tratar igual. Yo veo por ejemplo que mi hermana tiene dos hijos, una niña y un niño y a los dos los trata igual. Bueno ahora que ya es un muchacho va a trabajar, pero cuando estaba en la casa él lavaba trastes, hacia igual que la niña (MZ5).

Los elementos anteriormente mencionados, por lo tanto, han permitido desnaturalizar y demandar otras formas de relación entre hombres y mujeres en la comunidad, pues, aunque no son reconocidas “oficialmente” como *ciudadanas*, las mujeres indígenas zapotecas de San Miguel Aloápam están desarrollando nuevos canales de participación, y por lo tanto el *ejercicio de su ciudadanía* es un proceso en construcción. Esto nos permite entender que es *estatus* de ciudadanía es un proceso que se construye desde diferentes ámbitos, espacios y momentos, desde la cotidianidad hasta el empoderamiento de los pocos espacios de participación, con lo cual no se pueden limitar los espacios de participación (espacios públicos) únicamente a espacios de representación.

¿Por qué no podemos limitar la participación de las mujeres a los espacios de representación? Porque, como observamos durante el desarrollo de esta investigación, las mujeres de esta comunidad no están accediendo a

los cargos de representación, pero ello no quiere decir que no estén desarrollando su ciudadanía. Su ciudadanía la están desarrollando, a través de la búsqueda por “tener los mismos derechos” que los hombres, ser “tomadas en cuenta”, y apropiarse de los pocos espacios de participación en donde se les ha permitido participar.

Es necesario, reiterar que el espacio de participación en el que se ha situado a las mujeres de esta comunidad, depende de diversos factores; la construcción social-simbólica de la mujer, la autoridad municipal, pero también el papel que ha ocupado el Estado mexicano y en particular el gobierno estatal en la perpetuación del papel tradicional que debe desempeñar la mujer en la comunidad, pues si bien, las mujeres de esta comunidad no pueden ocupar un cargo municipal ni comunal, su participación tampoco se ve reflejado dentro de las instituciones del Estado Mexicano.

Lo anterior porque no se han generado mecanismos que permitan participar a las mujeres indígenas, en los espacios de participación estatal, no solo como representantes locales sino desde el ámbito legal (ministerios públicos). Pues las mujeres de esta comunidad se encuentran con el reto de superar primero; los espacios de participación que se les han sido negados en su comunidad, y después buscar acceder a los espacios de participación estatal. Pues la voz de la mujer indígena, no se vislumbra en el gobierno estatal ni federal.

Pese a todo lo anterior, los *usos y costumbres* representan la única forma “oficial” en la que se ha reconocido la existencia de las comunidades indígenas, con una cosmovisión, prácticas y elementos identitarios muy diferenciados frente a la nación oficial. Por lo cual y pese a los retos a los que se enfrenta este sistema, representa para las mujeres indígenas de diversos pueblos una categoría política e identitaria en búsqueda de su reconocimiento como naciones ante el Estado Mexicano, y además reconocen que no están en contra de los *usos y costumbres* sino de los

malos usos y costumbres que se han desarrollado dentro de sus comunidades pero que también las viven fuera de ellas desde la discriminación, violencia, racismo y menosprecio que ejerce el estado en su contra.

Nuevos campos de indagación

El desarrollo de este trabajo nos permitió vislumbrar diversos elementos que permiten la construcción simbólica-social de *ser y pensarse mujer* en la comunidad. Los cuales han permitido y permiten la naturalización del papel tradicional que desempeñan las mujeres dentro y fuera de la comunidad. Sin embargo, es importante analizar con mayor presión cómo viven estas mujeres su imaginario de *mujer* fuera de la comunidad y en específico, cómo estas mujeres lograr acceder a los espacios públicos de representación política, desde detentar el poder político hasta los espacios de justicia, que permitan garantizar sus derechos básicos, que no se les resuelve en su comunidad. Cuál ha sido el papel que ha desempeñado la autoridad estatal y federal, cuál ha sido la respuesta de los órganos de justicia estatal ante las diversas problemáticas de violencia que sufren las mujeres, cómo se están relacionando estas mujeres con estos espacios públicos y cómo esto está permitiendo y agudizando la falta de representación política, así como el acceso a la justicia que viven las mujeres dentro y fuera de su comunidad.

Otro elemento que había que analizar con mayor precisión es el problema del alcoholismo en la comunidad, cómo esto incentiva la violencia que se ejerce dentro de la comunidad, cuáles son los elementos que construyen las masculinidades, así como el papel que las bebidas alcohólicas desempeñan en ello, pues como se menciona en algunas entrevistas los hombres en las fiestas, así como durante el día de las asambleas comunitarias, los hombres “toman” y llegan y golpean a sus esposas.

San Isidro, Santa Ana, hacen tequios con hombres y mujeres. Nosotras porque aquí nada más anda tomando llegan y les pegan a sus mujeres [...]

La última vez que me pego también le regrese unos, porque me quiso pegar nada más porque sí, **por ejemplo, ahora que hay fiestas, anda echando carcajadas y cuando regresa yo ya estoy bien preparada con mis zapatos y un palo, si me quiere pegar yo también le pego**, quizás no puedo con él pero me defiende. Por eso le digo a mis hijas platiquen con ellos, vean como las van a tratar. Fíjense si van a aguantar (MZ3).

No al contrario quería más para seguir tomando (MZ2)

[...] nada más ellos se juntan y toman. Se gastan cien o ciento cincuenta mil pesos nada para ellos (MZ3).

Si, sigue tomando, toma porque quiere, pero no nos enojamos (MZ15).

Observamos en el desarrollo de este trabajo que las festividades juegan un papel muy importante en la construcción de la identidad comunitaria, sin embargo, estos elementos están siendo fuertemente cuestionados por las mujeres, puesto que ellas están viviendo la violencia y la exclusión que se desarrolla en las festividades de la comunidad. Habría que analizar entonces la importancia de este cuestionamiento en la construcción del papel tradicional que se les ha asignado en la comunidad.

[...] No estoy de acuerdo, porque no todos aprovechamos eso, ¿Por qué? Por ejemplo, hoy que hay fiesta, nada mas ellos lo aprovechan, aunque nos vean ni una cerveza nos dan, no dicen pobrecitos de ustedes les quitamos su reparto, ten un refresco, nada más ellos se juntan y toman. Se gastan cien o ciento cincuenta mil pesos nada para ellos (MZ3).

Entre los elementos que transforman la construcción simbólica de mujer, también habría que hacer un análisis de forma más profunda sobre cómo se ha resignificado la construcción de la mujer desde la maternidad esto debido a que encontramos que algunas abuelas narran con nostalgia el número de hijos que perdieron (mortalidad infantil) mientras que las nuevas generaciones están viviendo procesos diferentes en cuanto al papel que deben desempeñar siendo madres, el número de hijos que quieren tener, etc., si desean casarse y con quien casarse, es decir, que papel ocupa la

transformación de su identidad como madres y sus vivencias con la maternidad, cómo esto ésta influyendo para transformar su idea de ser mujer en la comunidad.

Yo creo que por sonsa. Una vez, tenía un bebe chiquito tenia semanas de que nació. Él se fue con otra mujer, me dejo sola en el rancho. Los toros estaban sueltos y estaba lloviendo, tuve que amarrar los toros así lloviendo y con mi bebe en la espalda, se mojó todo y se enfermó. No tardo mucho y se murió (MZ2).

Finalmente sería importante analizar como las nuevas generaciones están transformando o resignificando su identidad como *mujeres indígenas*, pues si bien ya no se identifican con algunos elementos (vestimenta) tradicionales, cómo se están pensando mujeres indígenas y que elementos están utilizando para sentirse partes de la comunidad.

REFERENCIAS

- 10 y 20 el Fuego y la Palabra. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=tm5eYXYqrqI>. Fecha de consulta: 12/08/2013
- Alberti, Pilar (2004), "El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: académicas, gobierno e indígenas", en S. Enena, *Voces disidentes debates contemporáneos en los estudios de género en México*. México: Miguel Ángel Porrúa. CIESAS
- Alcántara, Liliana (2012), "¿Qué es el programa "Piso Firme"?", en *El Universal*. Disponible en línea en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/840716.html>, 20 de febrero 2016.
- Banco de información INEGI" (2010), en *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Disponible en línea en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/biinegi/?ind=1005000039>, 20 de septiembre 2014.
- Bolos, Silvia. coord. (2008), "Espacios públicos/privados: el problema de las mediaciones" en *mujeres y espacio público: construcción y ejercicio de la ciudadanía*. México: Universidad Iberoamericana.
- Buenfil, R. Nidia (1991) "Análisis del discurso y Educación" en *Estudios interculturales y Educación bases teóricas*. Disponible en línea en: www.uv.mx/blogs/uvi/files/2008/10/unidad-3_2buenfil.doc, 24 de julio 2015.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España; Paidós.
- Cabnal, Lorena (2010) "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de AbyaYala", en *ACSUR. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Disponible en línea en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>, 27 de enero 2015.
- Cabrera, Flor (2003), "Hacia una nueva concepción de la ciudadanía en una sociedad multicultural" en *Revista de Educación*. Disponible e en línea en: <http://www.mecd.gob.es/dctm/revista-de-educacion/articulosre2003/re20030311399.pdf?documentId=0901e72b812576e4>, 23 de mayo 2016.
- Canedo, Gabriela (2008) "Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por "usos y costumbres" en Oaxaca (México)" En Alberto Cimadamore, *La economía política de la pobreza*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en línea en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/cimada/Vasquez.pdf>, 4 de junio 2014.
- Carpeta Regional Sierra Norte. Información Estadística y Geográfica Básica, 2010-2016." (2010-2016), en *Centro de Información Estadística y Documental para el desarrollo, México*. Disponible en línea en:

http://www.bieoaxaca.org/sistema/pdfs/ciedd/carp_sierra_norte.pdf, 16 de junio 2014.

- Ceccon, Eliane (2008), "La revolución verde tragedia en dos actos", en *Redalyc Ciencias*, Vol. 1, Núm. 91, julio-septiembre. México, pp. 21-29. Disponible en línea en: <http://www.redalyc.org/pdf/644/64411463004.pdf>, 30 de noviembre 2014.
- Chirix, Emma Delfina (2008). "Una aproximación sociológica a la sexualidad kaqchikel de hoy", Guatemala: Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO Programa Centroamericano de Postgrado.
- Conjunto de datos: Población Total y de 5 años y más según características demográficas y sociales (2010) en *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Disponible en línea en: http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=17161, 4 de mayo 2014.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2012) "Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2012. Evolución de la pobreza y pobreza extrema nacional y en entidades federativas, 2010-2012". Disponible en <http://www.Coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medici%C3%B3n/Pobreza%202012/Anexo-estad%C3%ADstico-pobreza-2012.aspx> ; consultado el 20 de septiembre 2014.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2012) México; Porrúa. Edición 165^a.
- Correa, Juventina Y. (2006) "Ahora las mujeres se mandan solas: migración y relaciones de género en una comunidad mexicana transnacional llamada Pie de Gallo" Granada, España: Universidad de Granada, Departamento de Antropología Social.
- Cuéntame... Información por entidad INEGI" (2010), en *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Disponible en línea en: <http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/oax/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=20>, 5 de junio 2014.
- Dalh, Robert (2004), *La Democracia*, en Sociología Política-Cátedra Isuani (Posdata). Disponible en línea en: <http://sociologiapolitica.sociales.uba.ar/files/2013/09/Dahl-POstdata.pdf>, 23 de octubre 2014.
- De Jesús, María (2000). *El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica*. México: SCIELO. Investigaciones Geográficas, disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-46112000000200006&script=sci_arttext; consultado el 10 de junio 2014
- De Sousa, Boaventura (2007). *La reinención del estado y el estado plurinacional*, Bolivia: Alianza Interinstitucional CENDA-CEJIS-CEDIB.
- Espinosa, Gisela (2009), *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Espinosa, Gisela (2010), "Por un mundo de libertades y derechos la Coordinadora Guerrerense de mujeres Indígenas" en *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Espinosa, Mario (2009), "La participación ciudadana como una relación socio-estatal acotada por la concepción de democracia y ciudadanía" en *Andamios revista de investigación social*, vol.5, núm. 10, abril. México: Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp.71-109
- García, Eduardo (1982), *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Porrúa; 34ª
- Gargallo, Francesca (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Ciudad de México: Corte y Confección. Disponible en línea en: <http://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>, 30 de septiembre 2014.
- Gargallo, Francesca. (2004). "Las historias del neofeminismo", en Francesca Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- Giménez, G. (enero-Abril de 1993). Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Sociología, Año 8(21)*, s/p.
- Giménez, M., G. (2008) *La teoría y el análisis de la cultura. Cultura y representaciones sociales*. MÉXICO: CONACULTA
- Hernández, Aida (2002), "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?", en *CEMHAL*. Disponible en línea en: http://anterior.rimaweb.com.ar/feminismos/revision_indigena.html, 30 de enero 2015.
- Hernández, Aida (2003), "*Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias*", en *Revista Desacatos*, núm. 13, invierno, México, pp. 107-121.
- Hernández, Jorge (2007) "Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca" en Jorge Hernández, *Ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Hernández, Jorge (2013). *Comunidad, migración y ciudadanía. Avatares de la organización indígena comunitaria*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Miguel Ángel Porrúa.
- Instituto Nacional Indigenista. Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas 1948-2012" (2012), en *Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas*, Disponible en línea en: <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>, 20 de agosto 2014
- Integrantes del EZLN explican la ley revolucionaria de mujeres" (2013) en *CNN México*. Disponible en línea en: <http://blogs.cnnmexico.com/ultimas->

[noticias/2013/02/25/integrantes-del-ezln-explican-la-ley-revolucionaria-de-mujeres/](#), 4 de junio 2013.

- Lajous, Alejandra (1985), "Conflictos y acciones agrarias", en *Miguel de la Madrid Hurtado Cambio de rumbo. Crónica del sexenio 1982 - 1988*, Disponible en línea en: <http://www.mmh.org.mx/nav/node/231>, 10 de octubre 2014.
- Ley municipal para el estado de Oaxaca (2015), en *Secretaría de Gobernación*, Disponible en línea en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/OAXACA/Municipios/OAMPLey2.pdf>, 4 de febrero 2015.
- Ley Revolucionaria de Mujeres (1993) en *EL Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN*, No.1, diciembre, México. Disponible en línea en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm, 20 de junio 2014
- López, Citlalli (2015), "Apenas 3 diputadas federales representarán a Oaxaca" en *cimacnoticias*. Disponible en línea en: <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/69977>, 10 de agosto 2015.
- López, Gilberto (2005) "México: las autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional" en *Autonomías indígenas en América Latina nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdez, pp. 47-111
- Mendoza, Alejandro (2010) "Interculturalidad, identidad indígena y educación superior" España; XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles.
- Mercado, Asael y V. Hernández, (2010), *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. Convergencia, Revista de Ciencias Sociales, núm. 53, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- México en cifras. Información Nacional, por entidad federativa y municipios" (2010), en *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Disponible en línea en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=20>, 20 de mayo 2014.
- Millán, Margara (1996) "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas", en *Revista Chiapas*, núm. 3. México: Era
- Millán, Margara (2014), *Des-ordenando el Género/ ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moto Salazar, Efraín (1998) *Elementos de Derecho*, México: Porrúa; 11ª Edición.
- Mouffe, Chantal (1999), *el retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mujer Zapatista en "La comandante Ramona y las zapatistas: primer encuentro mujeres zapatistas, Caracol-La Garrucha" Chiapas, 2007.
- Ochoa, Karina (2010), "Sembrando desafíos Experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero" en G. Espinosa, *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Olguín, Gabriela (Enero-Febrero 1998) “Estado nacional y pueblos indígenas. El caso de México”, México: Nueva Sociedad, núm., 153.
- Organización Internacional de Trabajo (2009) “Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica- una guía sobre el convenio núm. 169 de la OIT” Departamento de Normas Internacionales del Trabajo. Disponible en http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf , 15 de octubre 2014.
- Padierna, María del Pilar (2012), *Educarse Ciudadanas en los movimientos sociales: las mujeres zapatistas*. México: Plaza y Valdez
- Paredes, Julieta (2008) “Hilando Fino desde el feminismo comunitario” en *Lifs. Lesbianas independientes feministas socialistas*. Disponible en línea en: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>, 16 de enero 2015.
- Paredes, Julieta (2013) “Disidencia y Feminismo Comunitario” en *HEMISPHERIC INSTITUTE E-MISFÉRICA*. Disponible en línea en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-102/paredes>, 20 de enero 2015.
- Pérez, Mayra (2005). ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y Rupturas entre el EZLN y Las organizaciones indígenas de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, Ramona E. (2007). “Informe final de investigación sobre violencia contra las mujeres indígenas.” Quetzaltenango, Guatemala: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), Asociación PIES de Occidente. Disponible en: http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/18333/original/Violencia_contra_la_mujer_maya.pdf?1301495708. Fecha de consulta: 2/08/14
- Primera Declaración de la Selva Lacandona (1994), en *Declaraciones de la Selva Lacandona*, Disponible en línea en: <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>, 13 de octubre 2014.
- Programa para el Desarrollo Humano Oportunidades” (s/a) en *UNICEF.INFONIÑEX.MX*. Disponible en línea en: http://www.infoninez.mx/busqueda-por-temas/salud/item/programa-de-desarrollo-humano-oportunidades-2?category_id=126, 20 de febrero 2016.
- Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. San Miguel Aloápam, Oaxaca.” (s/a). Disponible en línea en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/20/20260.pdf>, 30 de junio 2014.
- Puente y F., Arturo (1950) *Principios de Derecho*. México: Banca y Comercio.
- Real Academia Española, (2001) “Diccionario de la Lengua Española”, 22.^a edición (2001)
- Ríos, M. Manuel, (1998), *Los zapotecos de la sierra norte de Oaxaca: antología etnográfica*, México: CIESAS-IOC.

- Sartori, Giovanni (2008), *¿Qué es la democracia? Nueva edición revisada y ampliada*. México: Taurus.
- Sermeño, Ángel (2009), "Límites y posibilidades de la ciudadanía y la representación en el proyecto de ampliación y profundización de la democracia en América Latina entrevista a Alberto Olvera" en *Andamios revista de investigación social*, vol.5, núm. 10, abril. México: Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp.169-186
- Serret, Estela (2006) "El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina" Oaxaca, México: Instituto de la Mujer Oaxaqueña Ediciones. Estudios de Género
- Stavenhagen, Rodolfo (2002), *Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina*, en *Araucaria*, vol. 4, núm. 7, primer semestre. España: Universidad de Sevilla España.
- Tamayo, Sergio. (2010), *Crítica de la ciudadanía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vasilachis, Irene (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. España: Gedisa. Disponible en línea en: <http://jbposgrado.org/icuali/investigacion%20cualitativa.pdf>, 4 de junio 2016.
- Villoro, Luis (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE, COLMEX, El Colegio Nacional.
- Warnholtz, Margarita (2008), "Mundo indígena" en *Suplemento de MILENIO Diario y SEPRADI*, Disponible en línea en: <http://www.redindigena.net/mundoindigena/n2/pag1.html>, 20 de octubre 2014.