

## MOVIMIENTOS *DENTRO Y EN* MOVIMIENTOS INDÍGENAS. NOTAS PARA UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA DE CIUDADANÍAS MÚLTIPLES EN CONFLICTO Y NEGOCIACIÓN

*Movement Inside and In Indigenous Movements. Note from a Feminist Ethnography of Multiple Citizenship In Conflict and Talks*

### Roque Urbieta Hernández

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-CONACYT). Posdoctorando en Ciencia Política y Antropología Social. Adscrito al Institut of Latin American Studies, Freie Universität Berlin y CIESAS, unidad Ciudad de México. Doctor con doble titulación en Antropología Social y Etnografía y Estudios Latinoamericanos por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Mondes Américains) y Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus recientes publicaciones se encuentran *¿Justicia redistributiva o linchamiento público?: Movimientos sociales populares, transición democrática y cultura de derechos humanos*, *El sueño progresista del socialismo del siglo XXI en América Latina. Avances y perspectivas*. Temas de investigación: Diplomacia indígena, movilizaciones sociales globales, violencia política, estudios del conflicto y la mediación, mujeres indígenas, cultura de derechos humanos, políticas de solidaridad internacional y autonomías comunales.  
Contacto: roque.urbieta@chess.fr

*Roque Urbieta Hernández*

### Resumen

**E**l movimiento de las mujeres indígenas al interior del movimiento indígena latinoamericano nos ha permitido repensar la aplicación de la ciudadanía neoliberal en contextos de reconocimiento jurídico en los

Estados pluriculturales. Desde una perspectiva etnográfica feminista, este artículo describe la formación múltiple de las ciudadanía flexibles a través de la observación participante en una asamblea de mujeres de origen zapoteca de la región de la Sierra Norte de Oaxaca (México). Analizamos la pertinencia del concepto de ciudadanía múltiples en conflicto tomando como puntos de reflexión, la historia y la trayectoria de vida de la primera mujer de origen zapoteca en asumir el cargo de presidenta municipal *dentro* del sistema normativo indígena. La experiencia del movimiento de mujeres de origen indígena en el interior del movimiento indígena latinoamericano nos enseña los límites, confrontaciones y condicionamientos de la autonomía ciudadana en la era de la economía global.

**Palabras claves:** Asamblea de mujeres, violencia, DDHH, dirigente, políticas.

**Abstract**

*The indigenous women's movements inside of the Latin-American indigenous movement has allowed us to rethink the application of neoliberal citizenship in the context of legal acknowledgements in the pluricultural States. Rooted in a feminist ethnography perspective, and having employed methods of participant observation in a zapotecan women's assembly located in the region Sierra Norte (Oaxaca, México), this article describes the multiple formation of flexible citizenships. We analyze the appropriateness of concept of the multiple citizenships conflict, anchoring the reflection on the history and life trajectory of the first women of zapotecan origin to undertake the charge of municipal president inside the of indigenous normative system. The experience indigenous women's movements within Latin-American indigenous movement highlight the limits, confrontations and forms of conditioning that constitute the formation of an autonomous citizenship in the area of a global economy.*

**Keywords:** *Women's assembly, violence, DDHH, leader, political.*

*No para "mí", por su puesto.  
Si no para mis "ojos",  
para que te mire, para que le mire a él,  
para que él se vea observado como él quiere ser mirado.  
O como él teme no ser mirado.  
Yo, es decir, nadie, o la madre a la que el  
Eterno Masculino siempre vuelve para hacerse admirar.  
Cixous Hélène, 1995: 23*

**Introducción**

La presente investigación es resultado del trabajo de campo en una comunidad de origen zapoteca situada en la Sierra Norte de Oaxaca. Contextualizo el nombramiento de la primera presidenta municipal en una comunidad regida por el sistema normativo indígena y la producción de regímenes

de ciudadanías en un enclave atravesado por la globalización: la migración económica, la violencia y la educación.

Estos fenómenos globales que tocan a las comunidades indígenas están reconfigurando los testimonios de ciudadanías en un contexto de integración cultural en el modelo económico neoliberal. Las transformaciones culturales expresan prácticas humanas “complejas de significación y representación, de organización y distribución, divididas internamente por relatos en conflicto” (Benhabib, 2006: 10). Las reformas multiculturales neoliberales, en Estados como el caso mexicano, muestran cómo la movilidad del capital, los límites políticos, el condicionamiento jurídico de la autodeterminación y la regulación de la autonomía indígena producen sujetos flexibles tutelados por “diálogos complejos con otras culturas” (Benhabib, 2006: 10).

En este bloque neohegemónico, el discurso jurídico del reconocimiento de la diferencia cultural abre espacio a estrategias neocoloniales de mercantilizar las identidades políticas, dado que el Estado pluricultural pierde control en la gestión y regulación sobre las pertenencias económicas en las comunidades políticas, entrando en un terreno transcomunal. Lo *trans* denota transgredir las zonas fronterizas de la comunidad política localizada en la comunidad zapoteca. Mientras que lo *comunal* evoca el desplazamiento y conexión de prácticas culturales afectivas en permanente negociación y conflicto con la globalización: estamos frente a sujetos de origen indígena que habitan su flexibilidad dentro de la migración económica y la formación educativa. En esta forma transversal y horizontal de producir autonomía política aparece la ciudadanía transcomunal en permanente amenaza por la violencia global.

A partir de la emergencia de la cultura de derechos humanos, las mujeres indígenas denuncian la naturalización de la dominación del poder masculino neocolonial y nos proponen transitar hacia un poder femenino transcomunal. Sus experiencias ciudadanas múltiples exponen las estrategias de cooptación, corrupción, clientelismo político y cacicazgos indígenas promovidos por una ciudadanía corporativa del Estado y el capital. Tomando en cuenta que las ciudadanías testimoniales rompen con la mirada esencialista de separar las identidades fijas de los pueblos indígenas al evidenciar cómo las transformaciones culturales producidas por las relaciones parentales estratégicas originan nuevas tipologías llamadas “por adopción” en la comunidad política transnacional. La migración económica es una muestra en estos cambios históricos-políticos a la que están expuestos los pueblos indígenas, y bien dan el nombre de “ciudadanía por adopción” a aquellos sujetos tocados por la globalización en espacios sociales localizados.

Las ciudadanías múltiples en poder de resistencia emergen en esta coyuntura internacional de acumulación flexible, donde el poder y la política derivan en movilizaciones sociales globales que cambian en su interior representaciones culturales de los pueblos y mujeres indígenas. Estas ciudadanías testimoniales transforman el significado de la identidad y de la pertenencia en una comunidad política transnacional desmantelando las estrategias corporativas de la autonomía indígena desarrolladas por el discurso colonial de la normatividad del pluralismo jurídico.

Este estatus transgresor de las mujeres de origen zapoteca está en constante diálogo y en conflicto, entre el espacio no-jurídico y jurídico de lo local/comunitario y lo global. Yo le llamo espacios descoloniales, dado que dan cuenta de las experiencias culturales, formas de motivaciones, deseos, reciprocidad, solidaridad y luchas por producir intereses comunes. En los espacios descoloniales, las redes de solidaridad parental transforman la noción de poder institucional por el sentido de servicio comunitario. Por tanto, evidencia una ciudadanía descolonial desde abajo con poder femenino transcomunal. En estos espacios descoloniales, las ceremonias y los ritos culturales son importantes para producir comunidad política transnacional a partir de la autonomía ciudadana de las mujeres de origen zapoteca. Desde los espacios descoloniales fueron resignificando una “sintética cultural” (Stacey, 1991: 112) en el ámbito de las luchas simbólicas por el poder político.

Desde los espacios descoloniales emergen nuevas nociones de ciudadanías múltiples, étnica, transcomunal, por adopción, de la mujer, desde abajo y flexible a partir de la gubernamentalidad de la comunidad en poder de resistencia. Una resistencia cultural en permanente tensión con las formas de construir el poder y el servicio comunitario en la era neo-hegemónica de la dominación del pluralismo jurídico neoliberal. Estas formas testimoniales de ciudadanías se argumentan en mi mirada etnográfica feminista en una sociedad multicultural tocada por los flujos migratorios, el trauma colonial y la educación.

### **El cuerpo femenino como testimonio de ciudadanías múltiples**

Este artículo se propone como objetivo describir y analizar nuevas prácticas ciudadanas en el marco de la organización y la participación de mujeres de origen zapoteca en el proceso de construcción de la *comunalidad* regida por el sistema normativo indígena en la Sierra Norte de Oaxaca. El reconocimiento jurídico de dicho sistema es producto del contexto coyuntural internacional del movimiento indígena latinoamericano de la década de los noventa. Este régimen de gobernanza del poder soberano comunitario se reconoce jurídicamente en la constitución de Oaxaca en 1995

(Hernández, 2007). Otra forma de radicalizar el poder ciudadano (Mouffe, 1992) en sus múltiples expresiones políticas en los movimientos sociales y dejando lugar a la dominación hacia las mujeres indígenas cuando de acceder a los espacios de participación comunitaria se trata. Son ellas las que cuestionan los límites y los condicionamientos del régimen patriarcal comunitario. Mujeres campesinas que se organizan en torno a la *comunalidad* asumiendo cargos comunitarios y repensando la aplicación de la ciudadanía en la era de la democracia global.

La metodología se argumenta desde una perspectiva de etnografía feminista (Abu-lughod, 1990; Visweswaran, 1997) realizada durante seis meses de trabajo de campo. Me interesa dejar registro sobre los regímenes de historicidad que tiene el reconocimiento social en experiencia de la fabricación de la igualdad en procesos caracterizados por la autenticidad, la reciprocidad y la intersubjetividad entre el investigador social y sus sujetos políticos. Entiendo por etnografía feminista, la descripción de la interpretación de los espacios culturales en los cuales se producen la división social del servicio comunitario, se construye el poder y la dominación diferencial en los límites de la integración económica de las mujeres indígenas al pluralismo jurídico neoliberal. La etnografía feminista da cuenta de los espacios sociales y jurídicos, interconexiones y estrategias de construir una voz subalterna en diferentes lugares de enunciación. Tomar como técnica de investigación la observación participante durante el nombramiento de las responsables del comité del programa de la política asistencial y el comité de salud en la Asamblea Comunitaria de Mujeres, me ayudó a identificar la metamorfosis de la significación política de la autonomía ciudadana,<sup>1</sup> también aquellas transformaciones originadas históricamente por la globalización a través del ejercicio creativo de las ciudadanías múltiples en contextos de migración, violencia y educación. Este régimen de ciudadanías desde abajo me permite proponer prácticas ciudadanas múltiples en conflicto y en negociación, producto de los límites de la integración de esta comunidad en la economía global.

Mis hipótesis sostienen que las mujeres de origen zapoteco proponen otros márgenes espaciales descoloniales, donde las identidades múltiples entran en diálogo y en conflicto por los efectos modernos de la globalización: la migración y la economía neoliberal, por lo cual se producen ciudadanías flexibles (Abèles, 2008) cuya respuesta es la violencia patriarcal. La costumbre de ser gobernados por el poder masculino produce una permanente negociación, incluso, pone en debate el derecho a la ciudadanía civil de la mujer y su coexistencia con el derecho colectivo reivindicado

---

<sup>1</sup> Durante mi estancia en la comunidad trabajé con las mujeres en los espacios de participación comunal y asistí a la Asamblea Comunal de Mujeres durante el nombramiento del comité de las políticas asistenciales y el comité de salud. Estos seis meses fueron las fuentes para observar y realizar las entrevistas con las mujeres a fin de describir, analizar y reflexionar los procesos de organización, participación y el nombramiento de las autoridades comunitarias en su devenir ciudadanas múltiples en conflicto y en negociación.

históricamente por los pueblos indígenas en nombre del reconocimiento de los derechos humanos. Responderé a estas paradojas del Estado pluricultural oaxaqueño trazando la trayectoria e historia de vida de la primera presidenta municipal en asumir dicho cargo de representación ante el tropiezo jurídico que enfrentó durante su administración con uno de los concejales.

Su testimonio es un archivo histórico vivo donde se enuncian las políticas públicas indigenistas, la emergencia del indianismo neoliberal y, finalmente, las políticas públicas pluriculturales del Estado. Para el análisis del caso de la primera presidenta, me baso en fragmentos testimoniales registrado en entrevistas semi-estructuradas realizadas durante mi trabajo de campo. De acuerdo a la experiencia de estas mujeres originarias, concluyo que se visibilizan las transformaciones de la representación de la “mujer indígena” y se construyen estrategias de poder desde los márgenes políticos a partir de una reconfiguración de las diversas autonomías ciudadanas flexibles.

### **Movimientos *dentro y en* movimientos. Las mujeres indígenas latinoamericanas**

Con la participación de las mujeres indígenas dentro de los movimientos sociales globales observamos la formación de nuevas prácticas ciudadanas. Los movimientos sociales globales se organizan frente a la violencia extrema, la desigualdad económica, el monopolio político, la corrupción, la desposesión territorial y las exigencias en la aplicación de los derechos humanos (Wieviorka en Mestries, Pleyers & Zermeño, 2009).

El movimiento de mujeres indígenas latinoamericanas en el seno del movimiento indígena transnacional tiene una interpretación global concebida como la revolución silenciosa acompañada de una extrema violencia en el proceso de reivindicar un conjunto de derechos humanos. Lideresas, dirigentas y políticas en América Latina apelan a la reconfiguración de la relación económica injusta y la violencia discriminatoria proveniente del Estado. Fueron las mujeres, a partir de sus prácticas políticas, las que nos obligaron a repensar las nociones de ciudadanía y de nación, siendo protagonistas en articular “distintas luchas ligadas a diferentes formas de opresión” (Mouffe, 1992: 3). Estas acciones sociales visibilizan nuevas formas de gobernanza comunitaria desde la experiencia colectiva de los pueblos indígenas. Dentro de la categoría jurídica de pueblos indígenas, identificamos la emergencia de la revolución silenciosa de las mujeres indígenas quienes, con sus movilizaciones, convergen luchas diversas en contra de la estructura racista, sexista y clasista del régimen patriarcal.

Las mujeres tienen el poder de transgredir y cuestionar el régimen tradicional a partir del uso político que hacen de su cuerpo como máxima expresión de la autonomía indígena. El movimiento

feminista internacional ha contribuido a visibilizar y caminar juntas con los procesos revolucionarios latinoamericanos. El movimiento por la conquista ciudadana en acceder a votar y ser votadas ha derivado en que ocupen puestos de decisión política.

Con sus desencuentros y tensiones, el feminismo latinoamericano ha marcado una agenda liberal puesta en cuestión por las feministas indígenas, quienes, desde las organizaciones populares, luchan por el acceso a la educación, la participación política, un trabajo digno, mejores condiciones salariales, una vida libre de violencia, en contra de los matrimonios forzados, la trata de mujeres, la venta y compra de niñas en comunidades indígenas. Estas acciones políticas buscan dismantelar la violencia patriarcal apelando a la aplicación internacional de los derechos humanos. El acceso de las mujeres al poder institucional transforma los imaginarios políticos y se enfrenta al discurso machista de las normas jurídicas. Ellas cuestionan el ejercicio hegemónico de la masculinización de lo político y han propuesto una democracia plural e inclusiva con un rostro feminizado: asistimos a la convergencia de luchas feministas en un marco transnacional en contra de las múltiples violencias.

La creación de redes solidarias desde las mujeres en América Latina, África y Medio Oriente abrió la caja de resonancia para que existieran fuertes liderazgos femeninos en la escena de la política internacional, denunciando los abusos del poder en la periferia del Norte Global. En estos espacios marginalizados surgen nuevas prácticas ciudadanas en el Sur Global acordes a la experiencia de las mujeres indígenas, quienes responden al sufrimiento en la era del neocolonialismo económico.

### **Repensar la ciudadanía en la era del neoliberalismo. Una aproximación jurídico-político del Estado pluricultural en Oaxaca**

En la década de los noventa en América Latina, con la participación de las mujeres indígenas comienza un estallido de las movilizaciones sociales y se inicia una recreación a partir del desgarramiento de las comunidades indígenas (Marcos, 2000: 254). Herederas del Estado multicultural (Kylimcka, 1996) y la lucha por el reconocimiento de las identidades diferenciales (Taylor, 1993), las mujeres indígenas latinoamericanas en el momento de repensar la práctica ciudadana cultural (Rosaldo, 2004) cuestionaron si el régimen patriarcal del pluralismo jurídico era malo para ejercer la ciudadanía neoliberal en la era de transformaciones del Estado-nación.

Esta mirada liberal de las feministas influyó en la academia y la militancia de los feminismos latinoamericanos; incluso, emergieron nuevas subjetividades a partir de testimonios vivenciales de las mujeres indígenas, quienes cuestionaron la mirada sesgada del colonialismo ideológico del

feminismo académico occidental, así como aquellas descripciones de sus hermanas feministas urbanas, al considerar que sus vidas y experiencias de luchas poseía una lente neocolonial (Espinosa, 1999; Sánchez, 2004; Paredes, 2008; Cumes, 2009; Cabnal, 2010). En los márgenes de estos espacios emerge la ciudadanía descolonial desde abajo, relacionada a otras formas de construir el poder comunitario basado en ceremonias y ritos de iniciación para el acceso a la ciudadanía múltiple.

La constitución del Estado pluricultural en México fue el resultado de la lucha histórica de los pueblos indígenas, a la vez, una forma de contener las movilizaciones sociales en una sociedad fragmentada por las desigualdades económicas, el impacto negativo de las reformas estructurales en materia de energía, salud, educación, así como la extrema violencia. En la década de los ochenta, durante el régimen de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988), la crisis económica de 1982 originó las primeras reformas estructurales privatizando la Banca y la Telefonía. Durante la administración política de Carlos Salinas de Gortari (1989-1994), se firma y entra en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Estados Unidos y Canadá.

El 9 de julio de 1990 en Oaxaca entra una nueva era de políticas públicas en materia de reconocimiento a un sistema normativo indígena. Esta apertura se da como margen a la autonomía indígena. Desde la hegemonía del sistema de partidos políticos se intentan distribuir las representaciones sociales de la diversidad cultural con una perspectiva económica neoliberal. De los 570 municipios, 418 pueblos originarios se rigen por el sistema normativo indígena y 152 por el sistema de partidos políticos. Un aparente logro de las reformas de 1998 en materia electoral fue prohibir la intervención de los partidos políticos en los nombramientos de las autonomías indígenas.

El sujeto indígena es reconocido por la Constitución como “interés público”<sup>2</sup> y tienen el deber de gozar de “derechos sociales” (art. 16 CIPPEO: 15). El contenido legislativo plantea una formación del sujeto ciudadano indígena con características de tipo político, social, económico, religioso y cultural. El pacto de constituirse el Estado pluricultural en Oaxaca forma parte de la ampliación internacional en abrir formas neohegemónicas de representación de los grupos indígenas en la competencia electoral capitalista. La radicalidad de las mujeres indígenas al sentirse triplemente excluidas en los espacios de decisiones en el poder comunitario, en las organizaciones populares discriminadas por su origen étnico e identidad sexual produjo repensar la ciudadanía a partir de la autonomía de su cuerpo. Abusadas por el finquero, explotadas en las unidades domésticas y

---

<sup>2</sup> Ver la crítica de Magdalena Gómez en lo referente a la regulación de las autonomías indígenas y las transformaciones del reconocimiento de las comunidades indígenas en tanto que “entidades de derecho público”. Ella destaca que se impone la “tutela del Estado antes que la autonomía para los pueblos indígenas” (Gómez en Hernández, Paz y Sierra 2004: 186 y187).



violentadas por el régimen político patriarcal, resignificaron desde los espacios descoloniales viejas prácticas culturales estratégicas para generar redes económicas de solidaridad y producir múltiples subjetividades ciudadanas.

El reconocimiento del pluralismo jurídico abrió las puertas a una ciudadanía indígena que evidenció la separación legal de lo étnico y lo no étnico. Repensar la ciudadanía en la era de la expansión del neoliberalismo está estrechamente relacionado con los juegos del poder de las diferencias, las cuales se acordaron dentro de los movimientos indígenas en vínculo con el Estado y en oposición a prácticas mercantilistas del territorio a través de su desposesión por las empresas transnacionales.

El acceso al poder de las primeras mujeres indígenas en las presidencias municipales dentro del sistema normativo indígena oaxaqueño confirma las dificultades, limitaciones y condicionamientos cuando se trata de ejercer las múltiples formas que adquiere la autonomía ciudadana: con relación a la comunidad de origen y en contrato institucional con el Estado-capital. La ciudadanía femenina expresa la ambivalencia del acoso sexual, amenaza y hostigamiento del poder masculino neocolonial (Vásquez, 2011; Dalton, 2012).

### **Para una etnografía feminista en contextos migratorios. La Asamblea Comunitaria de Mujeres en una comunidad zapoteca de Oaxaca**

Las comunidades indígenas al estar expuestas en el abandono del Estado entran en este proceso gradual de negociar la reconfiguración de las identidades políticas con la comunidad de origen, las instituciones de Gobierno y las estructuras económicas transnacionales. En la década de los años cuarenta, en esta comunidad la fuerza de trabajo se destinó a la cosecha de cañas en Veracruz, en la década de los sesenta la mano de obra se distribuyó en los campos de Sonora, Sinaloa y Distrito Federal.

El programa binacional Brasero,<sup>3</sup> firmado entre los Estados Unidos y México, institucionalizó la migración temporal. La desruralización del campo se desarrolló por la carencia de producción técnica y se invirtió en modernizar las zonas rurales por medio de la industrialización. En

---

<sup>3</sup> Uno de los efectos de la Revolución, sostiene Genova Roldán, “fue el incremento del flujo migratorio; la caída de la producción agrícola, la inseguridad imperante, la pobreza y el desempleo fueron algunos de los factores que aceleraron este incremento[sic] tan sólo en el periodo de 1920 a 1929 se admitieron legalmente 427700 mexicanos en territorio estadounidense [sic] de 1930 a 1949 el flujo de la inmigración mexicana disminuyó [debido a los efectos] de la crisis de la Gran Depresión [sic] de 1942 a 1964 se pone en marcha, con diferentes modalidades los Programas Braseros [donde] Estados Unidos requería mano de obra barata mexicana y dada la magnitud, era necesaria la participación del gobierno mexicano. Este programa bilateral tuvo vigencia del 4 de agosto de 1942 y concluyó 22 años después, el 31 de diciembre de 1964” (Roldán, 1996: 133-159).

la comunidad causó la migración de la primera generación de hombres a la ciudad de Oaxaca, Ciudad de México, Tijuana, Baja California y Chicago. Para la década de los ochenta, aproximadamente el 30% de la población migró a Estados Unidos para trabajar en la siembra de pinos. La migración en la comunidad expresa transformaciones en las relaciones sociales, la familia, las amistades y cambios en el poder cultural en las comunidades expulsadoras y en las receptoras.

El hecho de que sean los esposos quienes migren temporalmente ocasionó que las mujeres casadas incrementaran su trabajo en las comunidades rurales, porque se convirtieron en las responsables de administrar el dinero de las remesas. Son ellas quienes sustituyeron a los hombres en los trabajos comunitarios, gestionando los proyectos productivos y ocupando los espacios de decisión económica.

Durante el trabajo de campo, los habitantes de la comunidad me informaron de la existencia de la Asamblea Comunitaria de Mujeres, la cual tiene el poder de reconocimiento en paralelo a la máxima expresión de las decisiones de la ciudadanía indígena: la Asamblea General Comunitaria, espacio público donde se nombra y renuevan las autoridades comunitarias. Un lugar de enunciar lo común en las formas ciudadanas desde abajo y no reconocidas por el discurso del pluralismo jurídico a un nivel micropolítico. Asistí al informe de las mujeres de la política asistencial y el comité de salud en el periodo 2011-2012. Olivia Basilia Pérez Hernández era presidenta municipal.

En 1998, por primera vez, se nombró a las autoridades municipales a través del sistema normativo indígena. Las decisiones de la Asamblea General Comunitaria y la Asamblea Comunal fueron validadas por las instituciones de gobierno. Ese mismo año, se creó la Asamblea de Mujeres. Los tres espacios de participación política contribuyeron significativamente a la formación de regímenes de ciudadanías en relación con la identidad de género, la etnicidad, la edad, la clase social y el sistema de parentesco. En la Asamblea de Mujeres se nombran a las integrantes del comité de salud y el comité de la política asistencial.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en la comunidad habitan 248 mujeres. Sin embargo, no todas participan en los servicios comunitarios y tampoco asisten a la Asamblea de la Comunidad. Los temas abordados en las reuniones permiten producir intereses comunes en beneficio de la comunidad. Es decir, aquellos problemas que necesitan de las decisiones colectivas para mejorar las condiciones materiales, o bien, los conflictos internos derivados de los límites territoriales, el agua, el bosque y las fiestas patronales. Me interesa ocuparme del análisis de la Asamblea de Mujeres. Ésta se realiza dos veces al año. Primero, cuando nombran a las integrantes del comité de salud y el comité de política asistencial; segundo, durante el informe de

labores al finalizar su servicio. Cuando se llevan a cabo reuniones en las Asamblea General Comunitaria y la Asamblea Comunal no se observan a muchas mujeres.

Rosa (2012) explica esta razón:

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

Aproximadamente sesenta mujeres se dieron cita en el auditorio municipal. Afuera del recinto, cerca de diez niños y niñas jugaban en espera de que madres o abuelas terminaran la asamblea. El ruido ocasionado por las intervenciones de las ciudadanas era interrumpido por las risas de los infantes. El murmullo de éstos acompañaba las voces de las mujeres en la asamblea.

La ceremonia de la asamblea inició con la presentación de las mujeres que desempeñaron el cargo durante el periodo 2011-2012. A manera de mostrar respeto a los presentes, las integrantes de la mesa directiva se pusieron de pie; dando paso a la lectura de actividades, gestiones administrativas y gastos. En una de las intervenciones para renovar a las integrantes del comité de política asistencial y el comité de Salud, una de las mujeres ahí presentes solicitó la palabra para expresar que no contaba con el tiempo para desempeñar el cargo al que la habían nombrado. Sin terminar la intervención en la asamblea, se le negó rechazar el cargo que recientemente le habían nombrado bajo el argumento de que “todas tienen la obligación de desempeñar los cargos”.

Las principales intervenciones justificaron que “esos son los cargos que [durante años se realizan] para la comunidad, [requiere] entregar tiempo [y] empeño al servicio comunitario” (intervención 1, 2012); otra mujer subrayó la experiencia difícil de servir a la comunidad dado que se combina con la responsabilidad asumida con el esposo y los hijos, pero lo más importante es que “tenemos un compromiso con la comunidad”. Todas hablaban al mismo tiempo. Una mujer robusta, de pie, señaló: “como ciudadana, sabemos cómo es. Aquí está la experiencia de las señoras de antes, que hasta problemas tenían con sus maridos [...] hay que terminar nuestros cargos [...] cuando mis hijos estaban pequeños, hice mi cargo con esfuerzo”.

A modo de cerrar el debate, una de las mujeres afirmó que las personas nombradas tienen la responsabilidad de servir en la comunidad “como es debido [...] no es la primera persona que tiene uno o más hijos, al perdonar a una, no van a obedecer las demás [...]. El cargo rechazado por la ciudadana en la asamblea fue argumentado por la “falta de tiempo”.

La mujer designada para el cargo es originaria de la Ciudad de México, se le reconoce como ciudadana por adopción debido a la relación parental que estableció con un nacido en la comunidad. Al final aceptó el cargo. De la misma manera que acontece con los hombres, las mujeres que no pueden asumir un cargo solicitan el apoyo de algún familiar para ser sustituida.

### **Ciudadanías múltiples en conflicto. Regímenes de identidades políticas en las relaciones sociales de género, grupo étnico, edad, clase social y sistema de parentesco**

La socialización de la feminidad con el poder masculino permite, en términos prácticos, repensar las ciudadanías desde múltiples espacios de acción política. La Asamblea Comunitaria de Mujeres nos enseña cómo el diálogo, el conflicto y los acuerdos permiten construir ciudadanías desde abajo en relación con el servicio comunitario y con su participación transforman la percepción global en pertenecer al Estado-nación.

El caso de la comunidad zapoteca nos propone nuevas formas de nombrar las ciudadanías desde la multiplicidad del poder. La identidad provoca “posiciones múltiples y variables, que están disponibles en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetiva y discursivamente en la forma de una conciencia política” (De Laureti; en Cangiano y DuBois, 1993: 10). Podemos afirmar que la ciudadanía posee un contenido fuerte de identidad. Esto lo muestra la formación ciudadana de las mujeres que se mueven en diferentes espacios de acción social en la comunidad y en relación con el Estado-capital. Con la expansión de la economía global se impone un pensamiento colonial, individualista y consumista. Tomar todos estos factores de carácter global, me permite ampliar la construcción de la ciudadanía a favor de la resistencia y la multiplicidad de dominaciones basadas en diferenciaciones identitarias de género, edad, etnicidad, clase social y sistema de parentesco: opresiones multidimensionales y verticales.

Las aportaciones de la antropología de la ciudadanía de Xochilt Leyva (2007) y Guillermo de la Peña (1995) sitúa en el escenario de la economía global a estas tensiones con la configuración del Estado en su carácter pluricultural. La ciudadanía se redefinió con las acciones colectivas de los movimientos sociales populares para definir “las reglas de participación social y política étnica, es

decir, la configuración de los espacios públicos” (De la Peña, 1995: 118; Leyva, 2007). Estos espacios públicos adquieren otro significado en los pueblos indígenas para repensar su relación históricamente desigual con el Estado colonial, iniciando un proceso de descolonización radical, que fue producto del trauma colonial y el vacío económico para garantizar la aplicación de la ciudadanía liberal.

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

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

Cuando abordamos la ciudadanía neoliberal nos referimos a la integración económica de la comunidad de origen zapoteca a las normas del pluralismo jurídico-electoral. Es un testimonio ciudadano apegado al modelo capitalista. El conjunto de derechos políticos, económicos y sociales se establecen como contrato cultural con la comunidad política institucional. El sistema de partidos políticos como controlador, regulador y condicionante de las normas jurídicas que dotan de contenido a la autonomía indígena. Esta ciudadanía neoliberal nace del discurso de la igualdad de derechos ciudadanos del Estado y el capital para dotar de obligaciones y deberes al acceso simbólico del voto y elegir diputados, senadores, gobernador y presidentes de la república. Esta ciudadanía neoliberal tiene como cuerpo de acción social y jurídica la disputa del poder institucional en un margen

local/comunitario en el cual se trazan relaciones clientelares, compadrazgos políticos y formas de cooptación económica con actores externos (sistema de partidos político-empresa-ONG) para formar una red de ciudadanía corporativa autoritaria. Esta ciudadanía neoliberal en el terreno comunitario se metamorfosea en ciudadanía autoritaria, corporativa, clientelar y corrupta. Los partidos políticos coexisten permanentemente en el imaginario de la población, lo que dibuja un mapa diferenciador cuando se trata de elecciones de Estado. El acceso a recursos económicos federales es parte de las características de esta ciudadanía corporativa neoliberal porque pone en evidencia las estrategias esencialistas institucionales para poner en práctica el derecho colectivo de los pueblos indígenas. Los ramos federales 28 y 33 de la Ley de Egresos son los presupuestos municipales que condicionan la autonomía indígena.

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

Frente a los testimonios de las ciudadanías de la mujer, ante la ciudadanía neoliberal corporativa y étnica, me surgen las siguientes interrogantes: ¿Qué características adquiere el Estado limitado cuando pierde el control en la gestión de las identidades políticas frente al desplazamiento de la movilidad del capital y las migraciones de los pueblos y mujeres de origen zapoteca? ¿La ciudadanía por adopción y la ciudadanía transcomunal representan socialmente, y no jurídicamente, la ruptura encarnada del discurso igualitario impuesto por el contrato entre el Estado, el capital y los sujetos colonizados?

La ciudadanía transcomunal apela a una autonomía transnacional producto de las migraciones económicas. Esta ciudadanía se acuerda entre el ciudadano que habita en la zona urbana y mantiene una relación de servicio y compromiso con la comunidad. No sólo se limita en el espacio nacional, incluye el espacio internacional. Las visitas de los migrantes realizadas en las fiestas patronales son

aprovechadas para reunirse con las autoridades municipales. Así conocen las necesidades de la comunidad y contribuyen económicamente al mejoramiento de la infraestructura. Asimismo, se les puede observar asistiendo a la Asamblea General Comunitaria para renovar autoridad municipal, o en la Asamblea Comunal. Es así como se construye la ciudadanía transcomunal: en una relación afectiva-comunal, en la cual intervienen socialmente la familia, el territorio y el servicio comunitario. Durante la administración de Olivia, al menos cinco personas tuvieron que regresar a la comunidad para desempeñar su cargo: ¡son los usos y costumbres!

Cuando los habitantes migran, en el espacio urbano de recepción, buscan a sus “paisanos” para organizarse alrededor de la fundación de agrupaciones civiles, donde gestionan proyectos productivos en beneficio de la comunidad. Por ejemplo, los habitantes de la comunidad radicados en la Ciudad de México integraron una organización de cincuenta personas para coordinar actividades culturales y políticas para recaudar fondos económicos, éstos se donan para el mejoramiento de la infraestructura comunal: una práctica transcomunal de servir a la comunidad. La ciudadanía transcomunal redefine la noción de ciudadanía étnica o la liberal dado que no es reconocida legalmente. Para los inmigrantes que viven en Estados Unidos y tienen la doble nacionalidad, explican que el sentido de pertenencia no sólo se basa en normas legales, sino en la relación afectiva-comunal que los vincula con la comunidad de origen.

Las migraciones y la movilidad del capital transforman las relaciones parentales integrándose nuevos sujetos a la familia comunitaria. A esta forma de relacionarse con la comunidad se le llama ciudadanía por adopción. Una mujer originaria del Distrito Federal, una mujer de origen guatemalteco, los maestros de la primaria representan esta nueva dinámica de pertenencia construida bajo otras formas de vinculación afectiva-comunal. El matrimonio es la institución civil que produce esta práctica ciudadana por adopción. La sociabilidad de quien se casa con el o la originaria/o de la comunidad resulta de importancia porque permite a la persona ser reconocida en los eventos organizados en la comunidad: fiestas patronales, fiestas familiares y eventos cívicos.

Las personas ajenas a la comunidad se ven en la obligación en aprender a respetar las normas culturales internas, así como a la organización política. Aprenden los ritos y ceremonias en comunidad. Acompañados por el esposo o esposa descubren la convivencia de la vida comunitaria. La ciudadanía por adopción tiene como punto de partida las ritualizaciones políticas que obligan a la socialización. El matrimonio y la familia son los medios de iniciación en esta ritualización social para construir un reconocimiento comunitario.

En resumen, el concepto de ciudadanía múltiple en poder de la resistencia cuestiona y contradice la mirada eurocéntrica y nacionalista de la ciudadanía igualitaria. Al mismo tiempo, amplía el marco de análisis en torno a la ciudadanía étnica al incorporar las voces de otros sujetos que reivindican sus derechos en el interior de la comunidad transnacional, sin que necesariamente obligue en romper con las prácticas normativas de origen. Estas nuevas formas de producir identidades en articulación a las ciudadanía múltiple en poder de la resistencia contribuyen y enriquecen el debate sobre el proceso histórico y cultural de la pertenencia, el sentido social y jurídico del reconocimiento, el igualitarismo reformista y la democracia neoliberal corporativa. La resistencia entra en conflicto cuando el Estado justifica su intervención mediante el orden jurídico y no sabe coexistir con estas otras prácticas ciudadanas edificadas bajo valores sociales de afectos y cuidados en la familia comunitaria. En estas tensiones socio-jurídicas, la ciudadanía flexible nos permite situar los espacios descoloniales, los desplazamientos de los sujetos en las zonas fronterizas, las estrategias del Estado y viejas prácticas de cooptación del capital a través de la mercantilización de las identidades políticas. Con las ciudadanía flexibles se crean autonomías transnacionales al margen del discurso del pluralismo jurídico del Estado pluricultural.

**“No vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar”. Entre la flexibilidad y la negociación de la autonomía ciudadana con la globalización económica**

El primero de enero de 2010, Olivia Basilia Pérez Hernández asume la presidencia municipal. Un hecho histórico que marca las transformaciones en los imaginarios políticos del poder masculino municipal. La trayectoria y experiencia de vida de Olivia tiene la particularidad de encarnar el archivo histórico de las políticas públicas indigenistas, la emergencia de subjetividades del indianismo neoliberal de la década de los ochenta y el cuestionamiento a las nuevas prácticas políticas del derecho al reconocimiento étnico en su sesgo económico pluricultural. Su nombramiento por la Asamblea General Comunitaria significa ejercer su derecho liberal al ser parte de las estructuras de la comunidad política; en tanto que el derecho colectivo le permite establecer un vínculo de pertenencia con la autonomía condicionada del lugar de origen.

Dentro de esta autonomía condicionada, se trazan en su cuerpo el diálogo, el conflicto y los acuerdos de las ciudadanía múltiple. En el ejercicio de mi propuesta conceptual de ciudadanía múltiple en conflicto y en negociación está el significado del poder femenino transcomunal. Es decir, la gubernamentalidad de la comunidad y el proceso de descolonización de las formas ciudadanas del



Estado pluricultural neoliberal. Los espacios ocupados por Olivia son lugares silenciados históricamente y dotados de desvalorización producto del trauma colonial al cual han estado sujetos los pueblos indígenas. La reapropiación de estos espacios descoloniales evidencia el sexismo, el racismo internalizado, el clasismo y la triple violencia patriarcal producida por el tradicionalismo indígena, reproducida por el conservadurismo del Estado y explotada por la misoginia de la ideología económica neoliberal. Sus palabras y representación en lo público-comunitario expresan el colonialismo mental/psicológico (Marcos y Waller, 2004) de la sociedad de origen indígena en proceso de redefinir sus espacios descolonizadores y dotarle de sentido a otras formas de revalorar sus prácticas ciudadanas desde abajo.

Olivia Basilia Pérez Hernández se suma al número de habitantes de la comunidad en emigrar a la Ciudad de México para trabajar y estudiar en la década de los años ochenta. Ella encarna los límites de las políticas de integración del Estado moderno; es una muestra de quienes fueron víctimas del trauma colonial al imponerse el español como lengua oficial de identidad nacional, interiorizándose un racismo y desvalorización hacia aquellas marcas de *lo indígena*; el estigma rural de la mujer que migra a zonas urbanas, la transformación subjetiva descolonizadora y un perfil de capital simbólico, material, profesional e intelectual en su trayecto de retorno a las comunidades indígenas de Oaxaca. Estas virtudes sociales permitieron que viviera el sexismo, el clasismo y el racismo en su trayectoria de vida, y dotara de significado a su experiencia profesional para transitar de “trabajadora doméstica” a ciudadana comunal dispuesta a “servir a la comunidad”.

Durante su experiencia migratoria en la Ciudad de México estudió como enfermera y se empleó en el trabajo doméstico para cubrir sus gastos de acceso y permanencia en la escuela. El derecho de acceso a la educación de los indígenas se observa limitado en los derechos económicos y los derechos sociales para finalizar sus estudios y garantizar el derecho a un trabajo digno libre de violencia, discriminación étnica, sexual e igualdad económica. Cuando se integró a la fuerza de trabajo, en tanto que enfermera y sirvió a las comunidades indígenas, estableció un diálogo intercultural desde la revaloración de la medicina tradicional en convergencia con la medicina alópata. De esta forma, se fue formando un liderazgo comunitario a partir de su experiencia profesional y el reconocimiento institucional.

De regreso a la comunidad de origen para trabajar como enfermera en la Clínica de Salud retoma el contacto con las ciudadanas de la comunidad quienes le enseñan las dinámicas de organización y participación del sistema comunitario. Desde estos espacios de participación inicia un proceso descolonizador del poder institucional retomando las ceremonias religiosas y políticas que

legitiman el poder de la comunidad. En este sentido, se dismantela la ciudadanía liberal frente a un proceso de normar el poder de la ciudadanía colectiva. Es decir, la recuperación de prácticas ceremoniales y rituales de los ancestros como práctica descolonizadora: Hay un proceso de reaprendizaje en los espacios de lo común en este regreso a la vida comunitaria.

Uno de los problemas que identificó Olivia cuando se integró a la reproducción social de lo comunal es el consumo excesivo de alcohol por parte de los hombres, por eso cuando organizó a las mujeres para limitar su acceso, fue deslegitimada por el grupo de varones. Igualmente, otro de los obstáculos que enfrentó fue la cuestión de la autonomía territorial compartida con dos comunidades de origen indígena en la modalidad jurídica de “pueblo mancomunado”. Es decir, la organización y la administración de los recursos naturales. Cuando los taladores de monte invadieron el territorio cortando árboles, la comunidad de Olivia se organizó para impedir la tala de árboles. En su testimonio, aparece el significado de ciudadanía con relación al compromiso, apoyo, el cuidado y vigilancia en este espacio territorial que dota de identidad a la comunidad: la ciudadanía ecológica. La cuestión de la ciudadanía en sus diferentes expresiones aparece en palabras de Olivia, incluso, al enfrentar uno de los problemas más oscuros de su administración municipal.

Durante los primeros meses en asumir el cargo comunitario como presidenta municipal fue víctima de la violencia simbólica por uno de sus concejales. Una disputa social que terminó con el encarcelamiento de éste y la demanda a la presidenta Olivia en la Defensoría de los Derechos Humanos de Oaxaca por violentar los derechos ciudadanos de su concejal. Este caso, contextualiza uno de los grandes debates de la antropología del pluralismo jurídico en términos de la convivencia de los derechos individuales en paralelo a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Hernández, 2017: 81-100). Originalmente son las mujeres indígenas quienes denuncian los abusos del tradicionalismo comunitario. En este caso, la mujer es el sujeto denunciado por el hombre. Una forma de situar los espacios descolonizadores del discurso jurídico del liberalismo individualista y el discurso jurídico por los derechos colectivos en beneficio de la reparación social de los derechos humanos está en la forma en que se construye la ciudadanía desde abajo. Esta ciudadanía múltiple en conflicto y en negociación se caracteriza por producir espacios descoloniales de acuerdos comunes reconocidos por la legitimidad de la comunidad política indígena. Para lo cual, la construcción del poder de la autonomía posee un sentido comunal importante en los pueblos indígenas.

De acuerdo con Olivia, la autonomía ciudadana es aquella práctica de acuerdos en donde la comunidad toma importancia en el sujeto persona: “una de las cosas importantes que hay en la comunidad, es que se olvida toda persona que está sirviendo de la profesión que tenga, porque aquí

es un ciudadano común y corriente y que tiene obligaciones” (testimonio, Olivia, 2011) a respetar, desarrollar y ejercer el poder comunitario. Entonces, asumir un cargo comunitario gratuito, se diferencia de la figura burocrática del funcionario público del sistema de partidos políticos en esta concepción de “ciudadanía común y corriente”, a la que hace referencia la experiencia de vida de Olivia.

El desgaste de la economía emocional y material oscurecieron el servicio comunitario gratuito de Olivia, y evidenciaron la aplicación de las diversas prácticas ciudadanas existentes en el modelo de Estado pluricultural. También, el acceso a los programas gubernamentales de reafirmación positiva de las políticas públicas étnicas para revalorizar la lengua zapoteca. Esta forma de acceso a los recursos económicos a través del esencialismo institucional estratégico por parte de las autoridades comunitarias regidas por el sistema normativo indígena visibiliza un proceso del sujeto descolonizador desde la propia reapropiación de la identidad étnica:

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

Este testimonio, cuestiona cómo la ciudadanía se metamorfosea con las políticas étnicas provenientes desde el Estado pluricultural. Incluso, como estrategia desmovilizadora frente a la violencia extrema a la que permanentemente están sujetos las mujeres y pueblos indígenas: el riesgo de producir la “folclorización” de las comunidades indígenas para quitarle la obligación al Estado y garantizar una ciudadanía activa. Olivia representa un ejemplo de formación intelectual comunitaria que conoce la opresión ejercida por el Estado y la dominación expresada en la comunidad. Ella cuenta con una ventaja al dominar el discurso técnico y el construido en el poder de la comunidad, “comprende tanto la hegemonía eurocéntrica como la resistencia a ella” (Lugones, 2005: 72).

### **Reflexiones finales.**

Este artículo expuso cómo se practica la colonialidad del poder jurídico cuando se trata de aplicar el derecho individual de la ciudadanía liberal y el derecho colectivo reivindicado por los pueblos indígenas. Frente al proceso colonizador del discurso jurídico, los sujetos de origen indígena apelan

a los derechos humanos. No obstante, los espacios descoloniales descritos en este artículo dan cuenta de la existencia de múltiples prácticas ciudadanas en permanente transformación frente al conflicto y la negociación de las identidades políticas en una sociedad multicultural. La expansión de la economía global produce cartografías de poder y política en contextos migratorios. Por tanto, las transformaciones en las relaciones sociales de poder entre hombres y mujeres. En ambos polos, la identidad de género contiene las múltiples consciencias ciudadanas.

La presencia de las mujeres en los espacios descoloniales del servicio comunitario transforma los imaginarios políticos del poder femenino y el sentido de jerarquía por razones económicas. El movimiento de las mujeres indígenas no se puede entender si se le separa del movimiento feminista internacional.

En fin, observamos la existencia de márgenes espaciales en procesos de descolonizar la práctica ciudadana a partir de acuerdos comunes y prácticas culturales desde los pueblos indígenas: asistimos a la radicalidad de la práctica ciudadana “común y corriente” en decisión del poder comunitario. La ciudadanía múltiple en conflicto y negociación transforma la definición de comunidad política al elevarlo a un nivel de pertenencia en la autonomía transnacional. Por tanto, las mujeres de origen indígena apelando a estas ciudadanías múltiples construyen comunidades políticas transnacionales que luchan contra la ambigüedad del poder de la autonomía ciudadana en sus diversas posiciones descoloniales.

En cuanto a conclusiones, este artículo enfrenta un doble desafío en su registro etnográfico: primero, dentro de la Asamblea Comunitaria de Mujeres; y, segundo, en los movimientos sociales globales donde participan activamente las mujeres indígenas para redefinir el sentido de ciudadanía en sus múltiples expresiones. Nuestra lente feminista confirma la permanente desventaja y desigualdad a la que están expuestas las mujeres indígenas durante el proceso de construir autonomía ciudadana. En este contexto se muestra el condicionamiento de la autonomía ciudadana como cuerpo social donde se expresa el sexismo, el racismo y el clasismo en el régimen patriarcal. El sistema económico neoliberal muestra esta base, donde nace la violencia simbólica y material hacia el cuerpo condicionado de la autonomía ciudadana.

**Bibliografía**

- Abeles, M. (2008), *Anthropologie de la globalisation*. París, Francia, Payot.
- Abu-Lughod, L. (1990), “Can there Be a Feminist Ethnography?” en *Women & Performance: a Journal of Feminist theory*. año 5, núm. 1, pp. 7-27.
- Bailón, C. M. J. (2007), “La medusa y el caracol. Derechos electorales y derechos indígenas en el siglo XIX. Los orígenes del sistema político oaxaqueño”, en Hernández, D. J. (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres*. Madrid, España, Siglo XXI.
- Benhabib, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Argentina, Katz.
- Cabnal, L. (2010), “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, Ministerio de Igualdad, pp. 11-33.
- Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca* (CIPPEO). Ciudad de Oaxaca, febrero de 1992.
- Cixous, H. (1995), *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*. Madrid, España, Anthropos.
- Dalton, M. (2012), *Democracia e igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca, México*. México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-CIESAS.
- De la Peña, G. (1995), “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*. núm. 6, pp. 116-140.
- De Laureti, T. (1993), “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”, en Cangiano M. C. y DuBois L. (coords.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113.
- Espinosa, M. Y. (2007), *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima, Violeta Barrientos Silva.
- Gómez, M. (2004), “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte”, en Hernández A. Paz S. y Sierra, M. T. (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, CIESAS, Porrúa, pp. 175-205.
- Hernández, C. A. R. (2017), “L'activisme et l'anthropologie juridique féministe au Mexique”, en *Recherches féministes*. vol. 30, núm. 1, pp. 81-100.

- Hernández, J. (2007), “Dilemas en la construcción de las ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural. El caso de Oaxaca”, en Hernández, J. D., *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres*. Madrid, España, Siglo XXI, pp. 35-86.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*. Paidós, pp. 25-77.
- Leyva, S. X. (2007), “¿Antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina”, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año/vol. V, núm. 1, enero-junio, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México, pp. 35-59.
- Lugones, M. (2005), “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 25, pp. 61-76.
- Macleod, M. (2011), “Apropiaciones y silencios significativos: Ciudadanía, derechos y mujeres indígenas”, en Cejas Mónica y Jaiven, Ana Lau (coords.), *En la encrucijada de género y ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*. México, Ítaca, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco, pp. 131-166.
- Marcos, S. (2003), “Identidades en transformación: las prácticas feministas en el movimiento de mujeres indígenas”, en Bonfil, Paloma y Martíes, E. R. (coords.) *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. México: CDI, pp. 253-298.
- Marcos S. y Waller M. (2004), *Diálogo y diferencia. Los feminismos desafían a la globalización*. México, ECF.
- Mouffe, C. (1992), “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. Judith Butler y Scott, J. W. (eds.), *Feminists Theorize the Political*. Routledge, pp. 1-14.
- Paredes, J. (2008), “Hilando fino. Desde el feminismo comunitario”, en *Lesbianas Independientes Feministas Socialistas*. Bolivia, Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC.
- Roldan D. G. (1996), *México: Pasado, presente y futuro en el mercado laboral México-Estados Unidos*. México, Siglo XXI, IIEC/UNAM.
- Rosaldo, M. (2000), “La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos*, núm. 3, primavera, CIESAS, México, pp. 1-13
- Stacey, J. (1988), “Can There be a Feminist Ethnography?”, en *Women Studies*. Año 11, núm. 1, pp. 21-27.
- Taylor, C. (1993), *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez, García. V. (2011), *Usos y Costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca. 1996-2010*. México, Colegio de Postgrado.

- Visweswaran, K. (1997). "Histories of Feminist Ethnography", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 26, pp. 591-621.
- Wieviorka, M. (2009), "¿Hacia dónde va el debate sobre los nuevos movimientos sociales?", en Mestries, Pleyers & Zermeño (coord.), *Los movimientos sociales. De lo local a lo global*. México, Anthropos/UAM.