

# Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad

*María Teresa Sierra*

En este texto la autora se propone discutir los retos de la política del reconocimiento y los derechos indígenas en México. En especial, le interesa destacar dos aspectos centrales en este debate, que confrontan la diferencia cultural y las políticas de identidad: los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Sostiene que ambos derechos, propios de tradiciones liberales y universalistas, vistos críticamente resultan claves para cuestionar narrativas homogeneizantes y ahistóricas de la cultura y las identidades y ofrecen elementos para pensar alternativas contrahegemónicas y multiculturales emancipadoras.

126 ◀

This article discusses the challenges of the policy of recognition and indigenous rights in Mexico. Two central aspects of this debate, which confront cultural differences and the policies of identity, are outlined: human rights and women's rights. It is argued that both rights, belonging to liberal and universalist traditions, when reviewed critically, are central to question the homogenizing and ahistorical narratives of culture and identity. They also offer elements for thinking of counterhegemonic and emancipatory multicultural alternatives.

---

MARÍA TERESA SIERRA: CIESAS-México.

*Desacatos*, núm. 15-16, otoño-invierno 2004, pp. 126-147.



Foto: Arturo Fuentes.

▶ 127

El reconocimiento de la diversidad cultural constituye uno de los retos centrales que confrontan hoy en día los estados nacionales y el orden internacional para garantizar la convivencia social y la paz mundial. La interacción de sistemas culturales y legales en contextos multiétnicos producto de procesos históricos y económicos trae consigo nuevas formas de relación y de conflicto cultural, hecho que está en juego no solamente en las sociedades poscoloniales sino en el mismo mundo metropolitano. La multiculturalidad se ha convertido en el rasgo principal de las sociedades contemporáneas obligando a los estados nacionales a redefinir sus pactos nacionales. Tal proceso no se ha dado sin problemas y observamos que el conflicto cultural se encuentra en el centro de las nuevas tensiones producidas por la globalización y el renacimiento de las reivindicaciones étnicas y nacionalistas en el mundo entero (Díaz Polanco, 2000). Detrás de dichos conflictos, que algunos autores

han llamado “choque de civilizaciones”<sup>1</sup> y otros “fundamentalismos culturales”,<sup>2</sup> se hallan poderosos intereses que incentivan las diferencias para justificar la exclusión.

<sup>1</sup> Para Huntington (1996) la dimensión más peligrosa de la política global se debe al “choque de civilizaciones” ya que involucra una férrea lucha por las identidades y las culturas. Tal tesis ha sido recientemente retomada por el autor para referirse a “la amenaza” hispana en Estados Unidos, principalmente vinculada a los mexicanos viviendo en ese país, como factor que atenta contra la civilización y la cultura anglosajona protestante en Estados Unidos (Huntington, 2004).

<sup>2</sup> Verena Stolcke (1995) utiliza el término de “fundamentalismo cultural” para referirse a las justificaciones ideológicas que enfatizan la imposibilidad de relación entre grupos sociales cuyas culturas son radicalmente opuestas. Destaca la emergencia de una nueva retórica de la exclusión en los países europeos, desde la década de 1960, que remarca las distinciones de la identidad cultural, las tradiciones y las herencias culturales como aspectos que llevan a la cerrazón de las culturas y a la imposibilidad de una comunicación entre ellas. Tal retórica se encuentra en la base del sentimiento antinmigrante de las sociedades europeas y contribuye a reforzar el nacionalismo y la intolerancia hacia el Otro, especialmente el musulmán, lo cual es aprovechado particularmente por los sectores conservadores.



Mojiganga / Foto: Lilian Stein.

128 ◀

Un hecho evidente es que el conflicto de las identidades se ha acompañado de un aumento de la desigualdad y de una falta de acceso a la justicia social que afecta sobre todo a los grupos etnoculturales o minorías étnicas dentro de los estados nacionales. En el caso de los países latinoamericanos tal situación se ha agravado por las políticas de reestructuración económica y ajuste estructural que han implementado los gobiernos nacionales bajo la presión internacional. Esto ha significado un aumento de la pobreza, una mayor presencia de organizaciones multilaterales en la definición de las políticas estatales, pero también el incremento de la violencia y de las tensiones sociales. Los marcos estructurales son referentes centrales al analizar las políticas estatales de reconocimiento y sus alcances, y claves para comprender el debate sobre el multiculturalismo en los diferentes países latinoamericanos como es el caso de México.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Algunos autores han destacado con atinada claridad lo que pareciera ser una paradoja, el que las políticas de identidad desarrolladas en

El debate que se gestó en torno a la llamada ley indígena en México<sup>4</sup> reveló de manera clara que las políticas de reconocimiento en el caso mexicano se enmarcaron en una visión minimalista y etnocéntrica, y en una retórica que dice reconocer derechos que finalmente limita e impide ejercer. Fue especialmente notorio el temor manifiesto de los ideólogos del régimen para quienes el reconocimiento de las autonomías indígenas y la diferencia cultural traería consigo una vuelta en la historia al permitir la vigencia de prácticas e instituciones atávicas y “salvajes” como parte de costumbres indígenas. De esta manera se abriría la puerta a la violación de los derechos humanos y de manera especial a la legitimación de la subordinación y violencia contra las mujeres, con lo cual se pretendió descalificar de entrada a las sociedades indígenas para no discutir el reto que impone la diversidad cultural. Éste es el discurso liberal clásico para el cual el universalismo de la igualdad occidental es el único rasero para valorar a las sociedades sin importar sus historias y sus contextos, produciendo lo que Said (1979) ha denominado el *orientalismo*, es decir, la construcción del “otro”, en este caso las comunidades indígenas, como entes fuera de la historia con prácticas anacrónicas suspendidas en el tiempo.

Frente a estas posiciones surgen, sin embargo, voces opuestas que en aras de defender la diversidad cultural y los derechos de los pueblos elaboran discursos identitarios y ahistóricos que terminan construyendo visiones holistas y primordialistas de las culturas indígenas, justificando con ello el discurso de las identidades incommensurables y contrapuestas. Tales visiones, impulsadas muchas veces por voces indígenas, suelen ser una respuesta desde una posición dominada para confrontar el colonialismo discursivo a través del cual se ha impuesto una visión hegemónica del mundo que inferioriza a las

diferentes estados latinoamericanos han sido una contraparte de las políticas de ajuste estructural, de descentralización y de participación popular (Assies, 1999; Iturralde, 2000; Sieder, 2002).

<sup>4</sup> El bajo alcance de la reforma en materia indígena aprobada por el Congreso en agosto de 2001, muestra que la clase política mexicana no está dispuesta a ceder espacios de poder que vulneren los intereses económicos de los grandes capitales ni a impulsar un nuevo proyecto de nación diverso e incluyente.

sociedades indígenas.<sup>5</sup> Sin embargo, llevadas a su extremo dichas posiciones no permiten pensar a las sociedades indígenas en su contemporaneidad, en su participación en la historia y en los juegos del poder. Desde estas visiones los derechos humanos suelen verse como imposiciones de Occidente y los derechos de las mujeres como discursos externos que provienen de un feminismo urbano que nada tiene que ver con las culturas indígenas. Se impide de esta manera repensar la cultura y avanzar en propuestas abiertas que alimenten nuevas perspectivas para generar diálogos interculturales y enriquecer las demandas de los pueblos indígenas.

En torno a tales planteamientos surgen una serie de interrogantes que buscan rebasar la polarización de posiciones, universalistas o particularistas, para discutir la política de las identidades en el contexto de la lucha por los derechos indígenas y de una democracia plural: ¿cómo reconocer la diversidad cultural sin reproducir discursos esencialistas de la cultura y la tradición?; ¿cómo discutir con las posiciones que defienden los valores hegemónicos universalistas sin caer en posiciones que reivindican los particularismos culturales? Es decir, ¿cómo contribuir a la construcción de posiciones que apunten a un multiculturalismo crítico que sea capaz de construir puentes y abrir opciones a la pluralidad de voces existentes en las distintas culturas? ¿Cómo desarrollar planteamientos democráticos incluyentes que reivindiquen la tolerancia y el respeto y avancen en la redefinición de las tradiciones y en una apuesta crítica en contra de autoritarismos culturales?

Varios autores han buscado dar respuesta a dichas interrogantes rebasando los dualismos culturales para comprender el aspecto dinámico, de cambio y de mutua constitución de las identidades culturales y sociales, y el papel del Estado en su construcción y negociación

(Parekh, 2000; Young, 2001). Ponen el acento en la porosidad de las culturas y en su capacidad creativa para reinterpretar e incorporar nuevos significados que redefinen las identidades y los mundos de vida dentro de ciertos marcos de posibilidad histórica y estructural. Otros autores, en una dirección similar, insisten en que la política de la diferencia tiene que estar vinculada con una política de la redistribución económica como metas estratégicas en la búsqueda de justicia social. En este sentido, Díaz Polanco (en prensa) considera que la igualdad y la diferencia son referentes centrales del proyecto autonómico que demandan los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva crítica de las identidades y de la economía política es que deben pensarse alternativas para definir políticas multiculturales emancipatorias. Un elemento central para avanzar en estas reflexiones es el tema de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres como referentes principales en el debate en torno al pluralismo democrático y la diversidad cultural. Se trata de conceptos ligados al humanismo occidental que han adquirido una gran legitimidad en el escenario político por su potencial contestatario, especialmente cuando son utilizados para cuestionar la opresión y la injusticia social. Reflejan las contradicciones inherentes al discurso liberal decimonónico y las luchas dadas por los grupos excluidos por la ampliación de su significado (Collier, Maurer y Suárez-Navaz, 1995). Así como los derechos humanos y los derechos de las mujeres han sido usados para cuestionar las políticas de reconocimiento a la diversidad —como se ha visto en el caso de México— se han convertido también en referentes claves de un discurso contrahegemónico para pensar las reivindicaciones identitarias de los pueblos indígenas. El lenguaje de los derechos tiene un gran poder retórico y movilizador ya que recuerda a “la gente que tiene reclamos justificados y urgentes; que los derechos confieren agencia” (Molyneux y Razavi, 2002: 13), pero también porque permite imaginar nuevos horizontes jurídicos para reivindicar los derechos colectivos de los pueblos.

Me interesa retomar ambos discursos sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres, dado que dan la posibilidad de observar y discutir la manera en que las políticas de identidad están siendo redefinidas desde un

<sup>5</sup> Retomo el término de *colonialismo discursivo* de Chandra Mohanty quien lo utiliza para referirse a la manera en que la producción académica de Occidente ha normado y homogeneizado las historias y culturas de los Otros, generalmente hombres y mujeres del “Tercer Mundo”. Mohanty desarrolla el concepto para referirse especialmente a las estrategias textuales utilizadas por las feministas de Occidente acerca de las mujeres del Tercer Mundo, como una expresión del universalismo etnocéntrico (Mohanty, 1988).

punto de vista indígena así como las contradicciones que involucran, ofreciendo una alternativa ante las posiciones universalistas que niegan la diversidad y las primordialistas que apuestan a un atrincheramiento de las identidades. Ambas categorías de derechos revelan condiciones estructurales similares respecto a su impacto en las políticas del reconocimiento y en el debate de las identidades, ya que permiten cuestionar visiones homogéneas de la cultura y la necesidad de contextualizar el análisis de las sociedades y de las prácticas culturales. De manera especial, las demandas de las mujeres indígenas han venido a enriquecer sensiblemente el debate de los derechos indígenas, si bien aún falta mucho para que estas demandas arraiguen en las sociedades y organizaciones indígenas. En esto intervienen sensiblemente las condiciones socioeconómicas y las dinámicas de cambio social que marcan actualmente a las regiones indígenas, y que dificultan la consolidación de proyectos alternativos y hasta la sobrevivencia misma de las comunidades indígenas.<sup>6</sup>

130 ◀

Las reflexiones que presento a continuación recogen mi experiencia de investigación en el tema de la justicia y los derechos en regiones indígenas de México, especialmente estudios recientes realizados en la región nahua de la Sierra Norte de Puebla durante trabajos de colaboración con organizaciones de derechos humanos y de mujeres. Se nutren, asimismo, de mi participación en diferentes foros y escenarios en distintas regiones del país en donde he podido conocer otras experiencias de reivindicación de derechos humanos y de derechos indígenas, así como en torno a los derechos de las mujeres indígenas.

### ¿HACIA CONCEPCIONES MULTICULTURALES DE LOS DERECHOS HUMANOS?

En un texto muy sugerente, Boaventura de Souza Santos (1998) se pregunta por la posibilidad de construir propuestas multiculturales para pensar los derechos humanos, vistos éstos en su potencial emancipatorio para las

distintas sociedades y en su fuerza contrahegemónica. No se trata de negar la importancia que ha tenido la doctrina y el discurso de los derechos humanos en el desarrollo de Occidente y sus aportes a la humanidad en su conjunto, se busca más bien avanzar en reflexiones que vayan más allá del debate entre universalismo y relativismo, que permitan discutir alternativas para reconocer y defender los postulados básicos de la dignidad humana, sin dejar de lado los contextos culturales que la han definido de acuerdo con las distintas sociedades, como ha insistido Taylor (1994).

Surge así el interés de avanzar en planteamientos que al mismo tiempo que recogen el discurso de los derechos humanos y, por tanto, reivindican un cierto margen de universalidad, se abran a discutir los conceptos de dignidad de las distintas sociedades, sin que esto signifique aceptar posiciones radicales de un relativismo cultural. El discurso de los derechos humanos resulta en consecuencia central para discutir los límites de las políticas de reconocimiento.<sup>7</sup>

El debate de las identidades invita a pensar los derechos humanos en el marco de sociedades multiculturales, sean éstas sociedades de inmigración o sociedades que han vivido la colonización. En ambos casos tenemos que los miembros de las minorías étnicas o de los pueblos indígenas ven violados sus derechos humanos cuando no se reconocen sus derechos colectivos, lo que provoca que muchas veces sus prácticas culturales sean penalizadas. El problema no es solamente si como individuos los miembros de grupos socioculturales subordinados ven afectados sus derechos de ciudadanía, al no reconocerles sus derechos culturales, como analiza W. Kymlicka para el caso canadiense (Kymlicka, 2003), sino que el reconocimiento de los derechos colectivos resulta

<sup>6</sup> No desarrollo en este texto los aspectos estructurales e históricos que han marcado la reivindicación indígena de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, lo que sigue siendo un reto de investigación.

<sup>7</sup> Debates muy importantes en torno a estos temas se encuentran en Kymlicka (2003) y Taylor (1994), quienes desde posiciones opuestas discuten los retos de las políticas de reconocimiento para las minorías nacionales y los grupos étnicos. Planteamientos más avanzados, desde mi perspectiva, son los que defienden Parekh (2000) y Young (2001), quienes insisten en pensar la multiculturalidad desde la perspectiva de la diversidad y de su transversalidad en la sociedad en su conjunto para lo cual resulta central fomentar diálogos interculturales que permitan la expresión interna y externa de la diferencia.

ser una condición indispensable para su existencia como entes políticos, como es el caso de los pueblos indígenas. Se entiende por eso que las demandas de jurisdicción, autonomía y territorio resulten claves para ellos y no puedan reducirse a un asunto de ciudadanía multicultural. En el nivel internacional se han dado avances centrales para reconocer la diversidad cultural y el derecho de autonomía de los pueblos indígenas, como puede verse en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y en los espacios abiertos en la ONU para discutir las demandas indígenas, si bien tales acciones sean aún insuficientes.<sup>8</sup> También se observa que en los últimos 15 años los Estados en América Latina han hecho importantes cambios en sus constituciones para abrirse al reconocimiento de los derechos colectivos y la diversidad cultural.<sup>9</sup> Sin embargo, las experiencias nacionales son diferentes y sus alcances también. El caso mexicano es un ejemplo de cómo un texto constitucional reformado, que se abre declarativamente a reconocer la condición pluricultural de la nación, el carácter originario de los pueblos indígenas y su derecho a la autonomía, impone una serie de candados jurídicos que impiden el ejercicio de los derechos que dice reconocer (Gómez, en prensa).

Es indudable que la declaración universal de los derechos humanos constituye una conquista de la humanidad y su planteamiento se ha ido enriqueciendo históricamente para incluir los derechos económicos, sociales, políticos y culturales, incluidos los derechos de las minorías y de los pueblos indígenas (véase Stavenhagen, 2000), y de esto se ha beneficiado el ser humano en su conjunto. El problema surge cuando se busca aplicar la doctrina de los derechos humanos sin considerar los contextos culturales. El campo de la justicia, tal como se aplica en regiones indígenas constituye un ámbito privilegiado para dar cuenta de los alcances y límites de la práctica de los derechos humanos y las contradicciones culturales que

<sup>8</sup> El reconocimiento internacional de los derechos indígenas ha dado lugar a una serie de convenios y declaraciones que constituyen un cuerpo legislativo importante para legitimar los derechos colectivos de los pueblos indígenas y otras minorías etnoculturales (véase Stavenhagen, 2000).

<sup>9</sup> Para una revisión de las reformas constitucionales en América Latina véase González (1999).



Foto: Arturo Fuentes.

conlleva. En este sentido, destaco a continuación tres aspectos centrales para la discusión:

1. La importancia de los derechos humanos para defender los derechos de los pueblos indígenas.
2. Los usos políticos que el Estado hace del discurso de los derechos humanos para descalificar prácticas autonómicas.
3. La apropiación que las organizaciones indígenas están haciendo del concepto de derechos humanos para enriquecer su propia defensa cultural y política.

### La práctica de los derechos humanos para la defensa judicial. Garantía de acceso a la justicia

El discurso de los derechos humanos se ha convertido en un arma eficaz para reivindicar derechos en el marco de la legalidad estatal e internacional. El campo de la justicia resulta ser revelador de los alcances y límites del discurso de los derechos humanos cuando es usado por organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales. La proliferación de organizaciones no gubernamentales de derechos humanos a nivel nacional y regional da cuenta de este proceso y su impacto para confrontar injusticias y acceder al estado de derecho. El hecho mismo de que los indígenas, como todo ciudadano, puedan defenderse de torturas, discriminación, abusos físicos y exigir un debido proceso revela en sí la importancia que ha

tenido ese discurso en las regiones indígenas del país. El seguimiento de casos ante autoridades judiciales apoyadas por abogados, defensores o gestores de derechos humanos, como hemos podido documentar en Zacapoaxtla y Cuetzalan, Puebla, pero también en otras zonas indígenas del país revela el hecho evidente de que es diferente enfrentarse a la justicia exigiendo la aplicación de la ley, que confrontarse a ella legalmente desprotegidos (Morales, 2004; Sierra, en prensa). También es cierto que una mayoría de indígenas que acuden a la justicia quedan fuera de estos beneficios, y el hecho documentado de que la falta de reconocimiento de la diferencia cultural es un elemento más que contribuye a que a muchos indígenas, por no manejar la lengua ni conocer el discurso legal, les sean violados sus derechos humanos (Stavenhagen, 1988). A pesar de sus alcances limitados, la práctica de los derechos humanos para exigir que se aplique la ley ante casos que involucran a indígenas resulta en sí misma significativa, y es sin duda una de las prácticas que han conseguido extenderse en las diferentes regiones del país; lo cual, por cierto, ha sido propiciado por el Estado y las mismas agencias financieras multilaterales.<sup>10</sup> Por lo mismo, abogar por los derechos colectivos no significa desdeñar la importancia de los derechos individuales sino situarlos en otra dimensión, como bien lo saben los pueblos indígenas. Sin duda, la violación de los derechos humanos está acompañada de situaciones de pobreza, exclusión y violencia, característica generalmente de las regiones indígenas, por lo cual la lucha por los derechos humanos implica también la lucha por mejores condiciones de vida y contra la desigualdad.



Foto: Arturo Fuentes.

<sup>10</sup> Tal es, por ejemplo, el caso de los convenios de justicia que apoya la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, antes Instituto Nacional Indigenista, INI) desde hace varios años, con el fin de que organizaciones de derechos humanos se ocupen de la defensa judicial de indígenas, ante el hecho que la misma CDI dejó de realizar las labores de defensa. Hay que apuntar, sin embargo, que cada vez se han reducido más los apoyos a estas organizaciones, acortando el financiamiento y los periodos temporales en que se reciben, lo que ha afectado sensiblemente a dichos programas y especialmente a sus destinatarios, dejando a muchos indígenas indefensos. Por lo mismo, agencias financiadoras internacionales que impulsan los derechos humanos se han convertido en un referente importante para la sobrevivencia de las ONG de derechos humanos en las regiones indígenas.

### Los usos políticos de los derechos humanos

Como lo demuestran situaciones recientes a nivel internacional, el discurso de los derechos humanos ha sido usado por los poderosos para descalificar por sus atributos culturales al “Otro”, el cual es considerado “terrorista”, “no civilizado”, etc., justificando con ello la intervención y la guerra misma contra un pueblo. El caso de Irak es una muestra de hasta dónde el discurso de los derechos humanos puede tener un efecto perverso y ser usado políticamente para encubrir otros fines, generalmente colonialistas, sin que se aplique el mismo rasero de los derechos humanos para mirar a la propia sociedad.<sup>11</sup> Pero esta práctica de usar los derechos humanos para fines del poder no es solamente un asunto de los poderosos del mundo, sino también una práctica recurrente en otros contextos, lo que obliga a mirar de manera crítica el recurso a dicho discurso. Es lo que ha sucedido en regiones indígenas de México cuando las autoridades estatales recurren al discurso de los derechos humanos para descalificar las prácticas autonómicas y de jurisdicción de las comunidades indígenas. Experiencias de este tipo han sido documentadas en Chiapas, por Shannon Speed y Jane Collier (2001), refiriéndose a los ayuntamientos autónomos zapatistas que fueron desmantelados por el gobierno estatal ante la acusación de violar derechos humanos individuales y cometer abuso de autoridad por hacer justicia y aplicar su derecho, cuando en otros casos prácticas similares, propias del derecho consuetudinario indígena no parecen ser problemáticas. Es obvio que lo que produce la respuesta del Estado no es la preocupación por los derechos humanos sino el hecho de que dichas prácticas de gobierno indígena son impulsadas por organizaciones indígenas que lo confrontan. Un caso similar es la presión que sufre actualmente la policía comunitaria de Guerrero por ejercer prácticas de seguridad pública y

<sup>11</sup> Tal como ha sucedido recientemente con las políticas desarrolladas por el gobierno estadounidense, la llamada Acta Patriótica para controlar la protesta interna contra sus políticas de guerra, ellas mismas terroristas, o las recientes prácticas de tortura contra prisioneros de guerra que han evidenciado la absoluta violación a los derechos humanos de los prisioneros de guerra iraquíes por parte del ejército del país más poderoso del mundo.

de justicia para atender a la situación de violencia, impunidad y “falta de estado de derecho” que privó por muchos años en la región de la Montaña y costa de Guerrero. Con sus prácticas de vigilancia y justicia, la policía ha realizado lo que nunca antes se había conseguido en la región, reducir la criminalidad, los asaltos, las violaciones y los robos en 90%, y que la gente de las comunidades viva con tranquilidad y sin temor de ser la próxima víctima. Estos enormes esfuerzos realizados por las autoridades y vecinos organizados de más de cinco municipios durante ya nueve años no han sido suficientes para que la policía sea respetada y reconocida por el Estado. Al contrario, se los presiona y amenaza por parte del gobierno estatal y de los militares, bajo el argumento de que cuestionan el orden jurídico instituido y atentan contra los derechos humanos.<sup>12</sup>

Si bien habría que contextualizar cada caso en su especificidad, lo que no es posible realizar en este espacio, lo cierto es que tales ejemplos revelan una constante: una mayor vigilancia y una continua amenaza dirigida a las autoridades indígenas, que confrontan la hegemonía del Estado y resultan peligrosas al ejercer sus formas de jurisdicción y autonomía. Esta misma vigilancia no se aplica de igual forma a otros casos en donde la violación a los derechos humanos resulta ser recurrente, como ha sucedido con caciques vinculados al poder local y regional, que

► 133

<sup>12</sup> En el momento actual, junio de 2004, la policía comunitaria ha recibido nuevas advertencias de parte del gobierno de Guerrero con el fin último de desarticular dicha experiencia. Con base en un discurso de aparente defensa de la legalidad, funcionarios gubernamentales proponen legalizar a la policía insertándola en la estructura municipal, con lo cual se quebraría la propuesta de justicia y vigilancia comunitaria y regional que se ha conseguido construir a lo largo de los nueve años transcurridos desde la creación de la organización. La estructura municipal resulta insuficiente para responder a las necesidades de coordinación que lleva a cabo la Coordinadora de Autoridades en conjunto con los policías para controlar la delincuencia e impartir justicia. Tal propuesta pasa por alto el legítimo derecho de los pueblos indígenas de impulsar sus formas de gobierno de acuerdo con sus propios sistemas normativos, como la misma ley reformada del artículo segundo lo establece y como lo señala también el artículo 169 de la OIT, firmado por México desde 1991 (véase la carta “Sobre el emplazamiento que el gobierno guerrerense ha hecho nuevamente al sistema comunitario de seguridad e impartición de justicia para su legalización”, del 2 de julio de 2004, firmada por la Coordinadora Regional de Autoridades de la Montaña y Costa Chica de Guerrero y el Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, transmitida por internet).

han llegado incluso a recurrir a los paramilitares o a guardias blancas, como ha sido documentado ampliamente para el caso de Chiapas.<sup>13</sup> Por eso también, personajes como Mary Robinson, quien fuera Alta Comisionada de los Derechos Humanos en la ONU, advirtió en varios foros sobre las implicaciones de los usos colonialistas de los derechos humanos a nivel mundial, especialmente por parte de los poderosos, quienes se abrogan el derecho de definir el sentido de las violaciones.<sup>14</sup>

**Los derechos humanos como prácticas interculturales. Hacia concepciones dialógicas de los derechos humanos**

El discurso de los derechos humanos no solamente resulta ser un eficaz instrumento de defensa ante el Estado o ha sido utilizado como arma para someter o controlar a los opositores, ha generado asimismo procesos de cambio en el interior mismo de las comunidades y organizaciones indígenas. Es posible distinguir dos impactos en esta dirección:

1. Una reacción adversa por parte de autoridades indígenas que en ocasiones se sienten vigiladas “por los derechos humanos”, cuando defensores de derechos humanos aplican mecánicamente las garantías individuales para descalificar las decisiones que toman las autoridades sin considerar el contexto ni el sentido de tales decisiones.
2. El hecho de que el discurso de los derechos humanos abre opciones para discutir prácticas autoritarias en el interior de las comunidades indígenas así como el silenciamiento y la exclusión de ciertos grupos o individuos.

<sup>13</sup> Véanse informes producidos por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

<sup>14</sup> Mary Robinson, quien fuera la Alta Comisionada de los Derechos Humanos de la ONU, elabora esta posición durante una conferencia magistral en el Congreso de Antropólogos Americanos de noviembre de 2002 (véase *Newsletter*, American Anthropological Association (AAA), vol. 44, febrero de 2002).

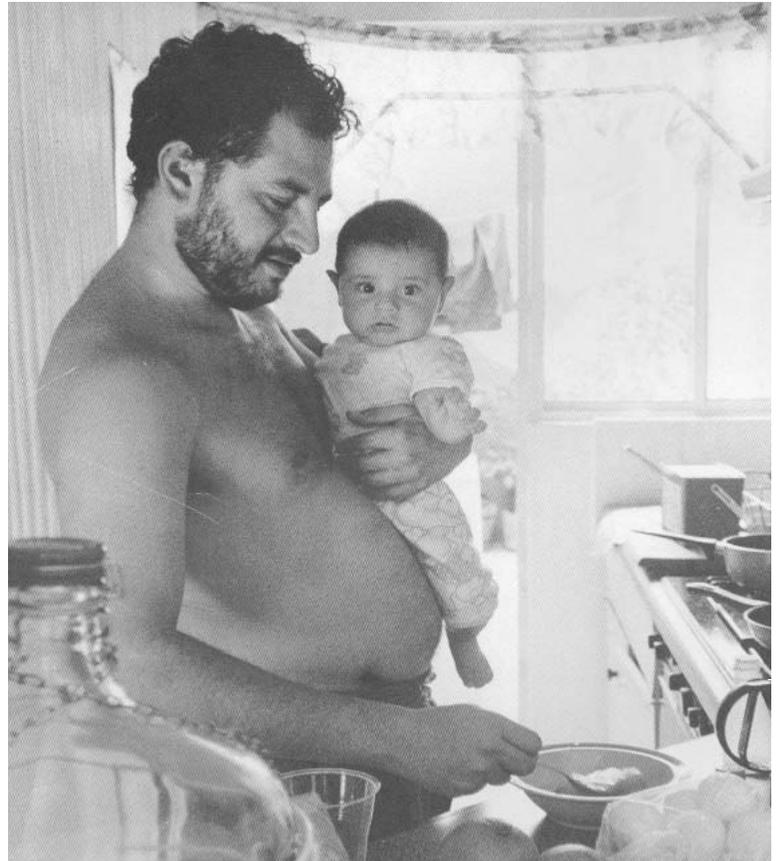
Ambos aspectos revelan el dilema de utilizar el discurso de los derechos humanos sin que medie una reflexión crítica que contemple el sentido cultural de ciertas prácticas y modos de ejercer la autoridad.

Así como no se pueden imponer los lentes de las garantías individuales para comprender el sentido de prácticas colectivas que implican obligaciones y compromisos, tampoco se justifica que determinadas costumbres dañen la dignidad de las personas, como suelen señalar las mujeres indígenas y otras voces dentro de las comunidades. Ha sido esta contradicción la que ha provocado que las mismas organizaciones de derechos humanos, muchas de ellas indígenas, se interroguen sobre su quehacer para buscar alternativas que permitan pensar su práctica de defensa en el espacio mismo de las comunidades, contemplando el sentido de la diferencia cultural. En diferentes regiones del país se observan ejemplos novedosos por parte de organizaciones que están impulsando planteamientos alternativos para discutir, desde los derechos humanos, ciertos límites al ejercicio de la autoridad, especialmente en lo que respecta al tipo de sanciones que tradicionalmente han sido justificadas con base en las costumbres. Tal es, por ejemplo, la experiencia que ha tenido la Comisión de Derechos Humanos Takachihualis en Cuetzalan, Puebla, integrada en su mayoría por defensores y gestores indígenas, al involucrar a las autoridades indígenas pasadas, para discutir y reflexionar sobre los sistemas normativos y sobre las prácticas de justicia tradicionales. El estudio permitió reflexionar críticamente sobre aquellas prácticas que a los ojos de los derechos humanos habría que cambiar, como es el caso de los castigos físicos o las detenciones en la cárcel por más tiempo de lo previsto, o los abusos y violencia hacia las mujeres (Rivadeneira, 2000). De esta manera, Takachihualis y las autoridades de San Miguel Tzinacapan, en Cuetzalan, han discutido sus tradiciones al mismo tiempo que las renuevan y las actualizan. Todos los procesos tienen sus propias contradicciones y no ha sido fácil que las propuestas arraiguen y sean aceptadas por todas las autoridades y miembros de las comunidades. El trabajo es resultado de un proceso y como tal debe valorarse. No obstante, tales experiencias han repercutido de manera creativa en el recién instalado Juzgado Indígena municipal en Cuetzalan,

instancia que ha abierto nuevas opciones para una práctica de justicia indígena sensible a respetar los derechos humanos en lo cual sin duda han sido claves las organizaciones indígenas de derechos humanos y de mujeres presentes en la Sierra Norte de Puebla.

Pero también observamos que son las mismas autoridades indígenas las que buscan adecuar sus prácticas de gobierno recurriendo al apoyo de organizaciones de derechos humanos establecidas en diferentes regiones con el fin de introducir una vigilancia más estricta y específica en su práctica de justicia alternativa para garantizar el ejercicio y respeto de los derechos humanos. Tal ha sido la solicitud hecha por autoridades de la policía comunitaria de Guerrero a la Comisión de Derechos Humanos Tlachinollan, localizada en Tlapa, Guerrero, con el fin de evitar abusos de autoridad hacia los detenidos por parte de la propia policía. De esta manera las autoridades y miembros de la policía comunitaria intentan construir una justicia “más justa”, que no repita los vicios y estilos de la justicia estatal, a la que descalifican por ser corrupta, impune y proclive a violar los derechos humanos.<sup>15</sup> Habría que analizar cuál ha sido el impacto de tal intervención y en qué medida las prácticas de la justicia comunitaria autónoma están respetando efectivamente los derechos humanos, más allá del hecho de que para el Estado la policía comunitaria, al no tener un reconocimiento legal, está usurpando funciones judiciales y, por lo tanto, comete abuso de autoridad y viola los derechos humanos. La experiencia de los defensores populares en Chiapas, asociación integrada por indígenas de diferentes comunidades de regiones autónomas, es otro ejemplo más que revela que el discurso y la práctica de los derechos humanos no es algo ajeno a las comunidades y que, por el contrario, se observa un fuerte compromiso por avanzar en prácticas

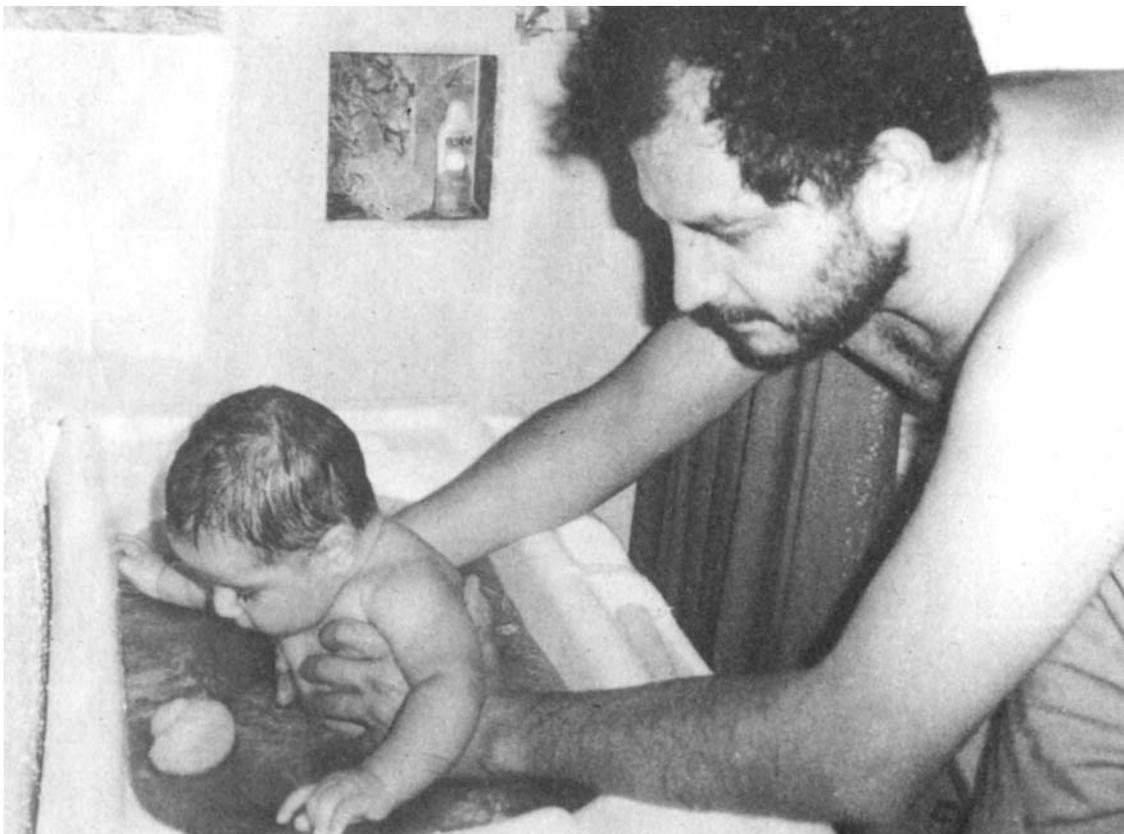
<sup>15</sup> La falta de estado de derecho en el estado de Guerrero provocó, en gran medida, el aumento exponencial de la violencia y el descrédito en las instituciones judiciales. De ahí que sean significativas experiencias como la de la policía comunitaria de Guerrero que en su corto tiempo de existencia ha conseguido erigirse como una real alternativa para hacer frente a la violencia y mantener un orden social: experiencia que cuenta con gran legitimidad de parte de los vecinos de los municipios y comunidades donde actúa, evitando al mismo tiempo que proliferen las prácticas de justicia a mano propia.



Calendario Coriac 1998 / Foto: Héliida Cova Sánchez. Cortesía de Coriac.

de justicia y de defensa legal que respeten los derechos humanos individuales y colectivos (Speed y Reyes, 2002). En este sentido, los derechos humanos pueden convertirse en una verdadera arma para confrontar las injusticias, recuperando su sentido emancipador.

De esta manera, podemos constatar que más que oponerse a los derechos humanos, las mismas comunidades y organizaciones indígenas están buscando alternativas para discutir y pensar con el fin de adaptarlos a sus propias realidades y para enriquecer el ejercicio de su autoridad, lo que sin duda significa también cuestionar ciertas prácticas y tradiciones arraigadas que justifican la violación de los derechos. Desde esta perspectiva, no se trata, como han temido algunos dirigentes indígenas, de que el discurso de los derechos humanos al imponerse como



Calendario Coriac 1998 / Foto: Héliida Cova Sánchez. Cortesía de Coriac.

referente de valoración de las prácticas tradicionales cuestiona en su conjunto al derecho indígena y sea una amenaza para el ejercicio de la autonomía de los pueblos. Esa amenaza no está en el discurso de los derechos humanos, sino en la manera selectiva con la cual suele ser usado por el Estado, sobre todo cuando se impone como restricción a las prácticas autonómicas. Lo que se ha visto es que la apropiación del discurso de los derechos humanos por parte de las organizaciones y autoridades indígenas, y su discusión, abre nuevas opciones para enriquecer las prácticas jurídicas locales en el ámbito mismo de las comunidades indígenas, pues permite que los sectores subordinados o disidentes se expresen, como es el caso de las mujeres. Al mismo tiempo, el discurso de los derechos humanos sigue siendo un arma eficaz para confrontar los abusos cometidos por parte del Estado.

En suma, considero que las experiencias que se están construyendo en diferentes regiones indígenas de México, como sucede en otras partes del mundo, están contribuyendo a pensar en alternativas dialógicas e interculturales para avanzar en la definición de los derechos humanos. Tales apuestas llevan a imaginar nuevas maneras para definir los derechos humanos tomando en consideración los contextos culturales de su producción y las relaciones de poder que atraviesan a las comunidades, lo que implica criticar la visión universalista liberal de los derechos humanos como único referente de su legitimidad. Todas las sociedades definen sentidos de dignidad humana y respeto, y es a partir de ellos que deben construirse diálogos interculturales para cuestionar y transformar aquellos sentidos que resultan opresivos, lo cual debe realizarse con la participación de los mismos

involucrados, hombres y mujeres. De esta manera, los derechos humanos, como apunta Souza Santos (*op. cit.*) servirán para fines de emancipación y no de opresión.

### LA DISPUTA DE LAS TRADICIONES: GÉNERO Y DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS

El tema de las mujeres indígenas y de su papel en la construcción de una propuesta indígena que contemple la especificidad de sus demandas constituye uno de los referentes más novedosos para pensar de manera crítica la multiculturalidad y los derechos humanos. El cuestionamiento a una visión homogénea y esencialista del derecho indígena y los intentos por transformar aquellas costumbres que afectan la dignidad de las mujeres para construir relaciones de mayor respeto y equidad han enriquecido el debate sobre los derechos indígenas al propiciar que se discutan desde adentro, desde las propias organizaciones, ciertas prácticas consideradas como inamovibles y que además las mujeres elaboren propuestas propias para definir los sentidos de su participación en la disputa por los derechos de sus pueblos. Pero, la visión crítica elaborada por las mujeres se confronta con dos principales problemas: por un lado, las demandas de las mujeres suelen ser catalogadas como discursos impuestos desde el exterior, por feministas urbanas, y descalificadas como discursos que cuestionan la legitimidad de las costumbres indígenas e incluso debilitan la demanda de autonomía; por otro lado, esas mismas demandas han sido utilizadas por los detractores de los derechos indígenas para descalificar las demandas indígenas, al considerar que el dar cabida al reconocimiento del derecho indígena sería legitimar la violencia hacia las mujeres.

Tales retos dan cuenta de las posiciones extremas en las que se ha situado el debate: por un lado, posiciones que desde un relativismo cultural han tendido a construir a las comunidades indígenas como entes armónicos e inmunes a los cambios externos. Por otra parte, en oposición a esto, se encuentran quienes, defendiendo posiciones liberales universalistas, consideran que el reconocimiento de la diferencia afecta a las mujeres. Ambas posiciones, si bien desde polos opuestos, tienden a coincidir en un

punto: al construir visiones homogéneas y ahistóricas de las sociedades y de la cultura indígena se niega con ello su posibilidad de transformación y renovación; y es esto, justamente, lo que plantean las mujeres indígenas al defender el cambio de tradiciones y costumbres que las afectan, sin por ello negar su involucramiento en la lucha de sus pueblos y la defensa de su autonomía.<sup>16</sup>

Los retos que confrontan las mujeres indígenas revelan una discusión más general para comprender las políticas de reconocimiento en sociedades multiculturales y el papel en ellas de los derechos de las mujeres, como expresión de los derechos humanos. Para caracterizar la particularidad de las demandas de género y sus efectos políticos es necesario considerar dos aspectos: a) la construcción cultural y social del género y b) los reclamos de las mujeres indígenas.

### La construcción cultural y social del género y las críticas al universalismo

Los estudios feministas han mostrado que el género es una categoría analítica de gran potencial crítico para cuestionar postulados arraigados en las sociedades sobre la relación entre los sexos y para develar las estructuras de la desigualdad que sustentan dicha relación (Stolcke, 1993; Collier y Yanagisako, 1987). Dichos estudios cuestionan que la diferencia entre lo masculino y lo femenino sea un hecho natural y consideran que lo que hay que investigar son los procesos culturales y sociales que hacen que los hombres y las mujeres se construyan de manera diferente en las distintas sociedades.<sup>17</sup> De esta manera, deben documentarse los significados culturales que las distintas sociedades atribuyen a la diferencia sexual y a la relación entre los sexos. Se ha señalado, asimis-

► 137

<sup>16</sup> Véanse en este sentido los planteamientos de mujeres indígenas desarrollados en diferentes foros y encuentros recogidos por M. Gutiérrez y N. Palomo (1999), así como los documentos preparatorios de la Primera Cumbre de las Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en la ciudad de Oaxaca, en el año 2002, entre otros documentos.

<sup>17</sup> "Aunque no negamos las diferencias biológicas entre hombres y mujeres [...] nuestra estrategia analítica es cuestionar que tales diferencias sean bases universales para las categorías de hombre y mujer" (Collier y Yanagisako, *op. cit.*, p. 15).

mo, que los roles de género se gestan sobre relaciones de poder inscritas en la misma base material de las diferencias sexuales. De forma distintiva, en las sociedades de clase la estructura de la desigualdad que ha marcado las relaciones de género ha tendido a ser considerada como un hecho biológico, natural (Stolcke, *op. cit.*), lo cual ha justificado la subordinación de las mujeres y su confinación al espacio doméstico, familiar. Tal desigualdad y su justificación ideológica han estado en el foco de la discusión sobre el lugar que se le atribuye a la mujer en las distintas sociedades y el papel en ello de sistemas e ideologías sexo-genéricas.

Algunos estudios, realizados desde el feminismo hegemónico que defiende la visión liberal universalista sobre el género, han enfatizado el papel subordinado y de victimización de la mujer como la característica recurrente que marca las relaciones de género, sin considerar los contextos culturales e históricos que construyen dicha subordinación (Moller Okin, 1999). Se tiende así a extrapolar modelos sexo-genéricos homogéneos a las distintas sociedades, pasando por alto las maneras particulares en que se vive el ser hombre y el ser mujer y las formas que adquiere la desigualdad de género de acuerdo con la condición étnica y de clase. Tales apreciaciones no sólo significan la imposición de visiones del mundo desde una posición homogénea y universalista, sino que pueden tener efectos desmovilizadores en las propias mujeres. Mujeres pertenecientes a minorías raciales en Estados Unidos pusieron en la mesa de discusión el papel del racismo y la pertenencia cultural en la definición y las vivencias de género, lo cual significó cuestionar al feminismo hegemónico blanco su definición del ser mujer. Así, feministas negras y latinas desempeñaron un papel central a fines de la década de 1980, al pluralizar el feminismo y luchar por la visibilidad de sus demandas como mujeres pertenecientes a grupos etnoraciales subordinados (Anzaldúa, 1990; Hooks, 1993). Debates similares alimentan las demandas identitarias de las mujeres indígenas en México y América Latina y obligan a discutir la categoría de género en el marco de las propias sociedades indígenas.<sup>18</sup> Al igual que las mujeres afroamericanas en Es-

tados Unidos, las mujeres indígenas viven el racismo de la sociedad dominante, la dominación de la sociedad de clase y el sexismo en la relación con sus hombres. Comprender la manera particular en que las relaciones sociales construyen el género en las sociedades indígenas es por tanto, tarea de investigación y no hecho pre-determinado.

Muy mecánicamente se ha tendido a identificar género con violencia o a reducir a esto la relación hombre-mujer, construyendo la imagen de que los hombres son por definición agresivos y las mujeres las víctimas, lo cual suele generar la reacción inmediata de los hombres a estas conceptualizaciones. Tales planteamientos no consideran los logros sociales de las mujeres ni tampoco las condiciones estructurales, sociales y raciales que propician la desigualdad de género y la misma dominación. Por esta razón, resulta fundamental documentar cómo las sociedades han construido esta relación, cuáles son las ideologías sexo-genéricas y las concepciones culturales que las sustentan y el peso concreto que conlleva el ejercicio del poder y la autoridad, especialmente en contextos inter e intra-étnicos (Sierra, 2004). Pero sin duda, también resulta importante comprender cuál ha sido el contexto estructural de la desigualdad social en el que se ha dado esta relación para dar cuenta de las posibilidades y límites que enmarcan las relaciones sexo-genéricas y que agravan las situaciones mismas de la opresión, permitiendo o limitando su transformación.

En suma, lo importante es enfatizar que el género es una dimensión central de las relaciones sociales, que da cuenta de la manera en que las distintas sociedades han construido la diferencia y la subordinación entre los sexos. Dichas relaciones son históricas y dinámicas, lo que significa que se han ido transformando, por lo cual no podemos pensar que la relación de género siempre ha sido la misma. Este aspecto dinámico de la categoría de género cuestiona las concepciones que naturalizan la su-

cimiento desde una perspectiva de género se encuentra en R. Aída Hernández, quien ha sido de las precursoras en retomar en México el debate de los feminismos elaborados por las mujeres del "Tercer Mundo" para discutir con el feminismo liberal hegemónico (Hernández, 2001 y 2003).

<sup>18</sup> Un desarrollo crítico sobre cómo repensar las políticas de recono-



Década de 1960. Calendario Coriac 2000 / Cortesía de Coriac.

bordinación de las mujeres, concebida como algo dado, que va de sí y no puede cambiarse, cuando justamente la historia nos muestra lo contrario.

Los debates en torno al género y al multiculturalismo han proliferado en los últimos tiempos en diferentes contextos. Son particularmente interesantes para pensar la situación de las mujeres indígenas aquellos producidos por mujeres provenientes de sociedades poscoloniales, especialmente de mujeres de la India y mujeres del oriente y del sudeste africano. Dichos estudios muestran la importancia de mirar las experiencias concretas en sus contextos históricos y culturales específicos para entender cómo las mujeres, al mismo tiempo que usan el lenguaje de los derechos y disputan por la democracia, están cons trayendo sus propios caminos para pensar sus demandas

como mujeres desde sus referentes culturales.<sup>19</sup> Se apuesta así a cambiar la cultura desde adentro, siempre que esos cambios se sitúen en el marco de contextos estructurales, políticos y económicos de las sociedades particulares y consideren las relaciones de poder en juego (véase Molyneux y Razavi, 2002). En todos estos casos, al igual que sucede con las mujeres indígenas, el sentido del de-

<sup>19</sup> Así llaman la atención casos de mujeres musulmanas en Irán para quienes el velo en algunos momentos se convirtió en un símbolo de resistencia (Honig, 1999), o el que mujeres musulmanas se den a la tarea de releer el Corán para buscar interpretaciones menos opresivas en torno a la relación entre los sexos (Mir-Hosseini, 1999), o bien mujeres africanas en Uganda que han hecho un importante esfuerzo para transformar los rituales de la adolescencia y evitar que éstos se basen en la clitorización (Tripp, 2002).



Década de 1900. Fototeca "Romualdo García", Museo Alhóndiga de Granaditas. Calendario Coriac 2000 / Cortesía de Coriac.

140 ◀

bate está en pensar cómo construir relaciones en donde los roles de género no justifiquen la opresión ni afecten la dignidad de las mujeres. Lo más importante es que de las mismas sociedades provienen las voces críticas de mujeres que apuntan en esta dirección, con lo cual han impactado el discurso global de los derechos de las mujeres y de los derechos humanos. Algunas autoras, en otros contextos culturales, han mostrado que detrás de la defensa de algunas tradiciones consideradas como imposibles de cambiar se encuentran poderosos intereses que benefician a algunos miembros en detrimento de otros. Por ello, "aquellos que defienden prácticas dañinas para las mujeres en nombre de la preservación de identidades culturales, religiosas o étnicas buscan a menudo proteger determinados intereses económicos y políticos", señala Aili

Mary Tripp (2002) al analizar ciertas tradiciones y rituales en torno a la sexualidad y el género en Uganda. Trabajos como éste destacan los contextos históricos y culturales en los cuales se han construido determinadas prácticas, por lo cual no es posible calificarlas únicamente desde miradas externas, generalmente occidentales, para comprender su significación. Son las propias mujeres quienes buscan discutir aquellas prácticas y rituales que dañan su dignidad como personas con el fin de transformarlas desde sus propios horizontes culturales.<sup>20</sup>

De la misma manera, podemos decir que las "costumbres", o lo que suele ser visto como rasgos distintivos de la "cultura" en el caso de las comunidades indígenas, condensan relaciones de poder que muchas veces se fundan sobre la subordinación de la mujer. En este sentido, el dilema no está en aceptar dichas prácticas culturales como intocables, sino en poder discutir las con el fin de revisarlas y, en su caso, transformarlas. La mayor parte de las propuestas elaboradas por las mujeres indígenas insisten en construir una mirada crítica dentro de la propia cultura para cambiar y discutir lo que consideran "malas costumbres" y, en ese sentido, se oponen a aquellas voces que buscan copiar las demandas del feminismo urbano occidental. Confluyen en esta dirección las voces de 400 mujeres indígenas provenientes de diferentes partes de América Latina que participaron en la Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas que se llevó a cabo en la ciudad de Oaxaca, México (octubre de 2002). Las mujeres dejaron asentado en los documentos preparatorios y en la declaración final de la Cumbre que buscan efectivamente participar en la lucha de sus pueblos y, a la par, avanzar en la redefinición de las relaciones de género en el interior de sus comunidades y organizaciones. En esta medida, las mujeres indígenas están ante el reto de construir propuestas alternativas para enriquecer las reivindicaciones indígenas que las contemple en

<sup>20</sup> Mohanty, en un artículo reciente insiste en señalar la dimensión política y cultural del feminismo, y en la necesidad de nuevos diálogos que impidan congelar las construcciones diferenciadas del ser mujer. Apunta a ir más allá de la crítica al colonialismo discursivo del feminismo occidental para situar el lugar de las nuevas luchas feministas en el contexto de las luchas antiglobalizadoras mundiales (Mohanty, 2003).

su especificidad como mujeres, al mismo tiempo que están generando estrategias cotidianas para cambiar sus relaciones de subordinación y opresión en los ámbitos doméstico y comunitario. Es esto lo que observamos en la experiencia de diferentes organizaciones de mujeres indígenas en distintas regiones del país.

### Participación política de las mujeres: crítica de las costumbres y la defensa de sus derechos

En los últimos años, desde la década de 1990, asistimos en México a un incremento en el número de organizaciones de mujeres indígenas trabajando a niveles local, regional y nacional, e incluso internacional. Muchas de estas organizaciones emergieron de una participación en las luchas de sus pueblos por la tierra y sus recursos, otras surgieron de procesos promovidos por las políticas estatales generalmente dirigidas a actividades productivas y de comercialización, para posteriormente convertirse en asociaciones independientes que plantean demandas específicas como mujeres indígenas. Tal es el caso de organizaciones como la Maseualsuiamej Monseyolchicauanij, integrada por más de 200 mujeres nahuas artesanas del municipio de Cuetzalan, en Puebla, que de ser una cooperativa artesanal se ha convertido en la más importante organización de mujeres a nivel regional, impulsando proyectos ecológicos de autosustento y privilegiando un trabajo de capacitación sobre derechos de las mujeres (véase Mejía, Villa y De Oyarzábal, 2003). Estas mujeres han apoyado el surgimiento de otras organizaciones de mujeres en la Sierra Norte de Puebla y han construido una red de organizaciones cuyo impacto se deja ver en campos como la justicia, la política, la salud y el desarrollo municipal.<sup>21</sup> Como ellas, muchas otras organizacio-

<sup>21</sup> En los últimos años el trabajo de la "Maseual", como ellas se llaman, ha dado sus frutos. Aprovechando programas gubernamentales —como la construcción de casas de salud en regiones indígenas, promovidas por la CDI, la operación de centros de apoyo a la violencia doméstica, con el apoyo del CADEM (Centro de Asesoría y Apoyo entre Mujeres, ONG que asesora a organizaciones de mujeres indígenas), así como la reciente instalación del juzgado municipal indígena en Cuetzalan— las mujeres indígenas están incidiendo de manera significativa en las políticas públicas que se implementan en la región, promoviendo los derechos de las mujeres y la equidad de género.

nes en diferentes regiones del país han podido avanzar en propuestas novedosas que contemplan su especificidad como mujeres indígenas (véase Bonfil y Martínez, 2003). Pero, sin duda, fue el zapatismo y específicamente la voz de las comandantes zapatistas (a partir de la aparición de la Ley Revolucionaria de las Mujeres en enero de 1994) lo que en buena medida legitimó las demandas de las mujeres indígenas ante las propias organizaciones y sus comunidades, al mismo tiempo que motivó el surgimiento de nuevas organizaciones en Chiapas y en otras regiones del país (Millán, 1996).<sup>22</sup> En especial llama la atención los intentos por construir coordinadoras nacionales y estatales de mujeres indígenas, como la Coordinadora Estatal de Mujeres Indígenas de Oaxaca o la Coordinadora Estatal de Mujeres Indígenas de Guerrero, que se han integrado a su vez a redes internacionales, como es el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, una de cuyas últimas reuniones se realizó recientemente en Lima, Perú (marzo de 2004).<sup>23</sup>

A pesar de los obstáculos que han debido confrontar, las mujeres indígenas han conseguido logros importantes que hacen que hoy en día sean referentes centrales en el debate sobre los derechos indígenas a nivel nacional. Todas ellas coinciden en un punto fundamental: la defensa de los derechos de las mujeres y la búsqueda de nuevos lenguajes para pensar el papel de las mujeres indígenas dentro de sus sociedades, como parte de la lucha de sus pueblos. No pretendo en este espacio referirme a este proceso organizativo para lo cual remito al lector a otros trabajos,<sup>24</sup> me interesa sobre todo enfatizar la significación de este proceso para las propias mujeres y para el conjunto del movimiento indígena.

<sup>22</sup> Recientemente, el 4 de junio de 2004, la publicación del libro *¡Viva nuestra historia!* ha sacado a la luz pública el trabajo que las mujeres zapatistas están haciendo en el ámbito de los "Caracoles zapatistas", especialmente en el Caracol "Torbellino de la Esperanza", más allá del hecho de que por mucho tiempo la voz particular de las mujeres zapatistas no se había escuchado (véase *La Jornada*, 4 de junio de 2004).

<sup>23</sup> Dichas coordinadoras surgen en determinadas coyunturas, si bien no siempre ha sido posible mantenerlas activas; de ahí que haya momentos en que parecieran tener un perfil muy bajo. Son, sin embargo, referentes que aglutinan a mujeres organizadas y que en determinadas circunstancias suelen activarse.

<sup>24</sup> Rosalva Aída Hernández (2001, 2003); Consuelo Sánchez (2002); Rosa Rojas (1999); Patricia Artía (2001).

### Confrontando obstáculos

La participación de las mujeres indígenas en espacios que tradicionalmente no les estaban asignados no se ha dado sin tropiezos, y más bien observamos que siguen existiendo bastantes resistencias de parte de las mismas comunidades y de las propias familias para aceptar este nuevo papel que las mujeres están asumiendo, sobre todo en lo que respecta a la dimensión política de la participación, como lo revelan testimonios de mujeres indígenas en distintos escenarios.<sup>25</sup> Los diferentes intentos organizativos a nivel local, regional y nacional han implicado grandes retos y obstáculos para las mujeres. La participación en reuniones, asambleas, comisiones ha significado para muchas de ellas fuertes críticas por parte de sus esposos, vecinos y familiares, incluyendo situaciones de violencia doméstica; algunas han abandonado el camino de la organización, pero otras más siguieron, se han fortalecido y lograron participar en otros espacios. Tal es el caso de mujeres que han accedido a ámbitos de poder local, participando como regidoras en los municipios, al frente de mayordomías religiosas e incluso como presidentas municipales.<sup>26</sup> Si bien en algunos casos la participación de la mujer en papeles no tradicionales para su género se ha debido al impacto mismo de la migración, al hecho de que no hay hombres suficientes para asumir los cargos, en otras ocasiones las mujeres han asumido el cargo con la decisión firme de participar, teniendo que afrontar varios obstáculos, como lo documenta Cristina Velásquez (2003) para el caso de las mujeres regidoras en municipios indígenas oaxaqueños.

Sin embargo, la participación de las mujeres no garantiza el cambio inmediato de las ideologías de género y de ciertas prácticas y costumbres que violentan su dignidad, lo que necesariamente es parte de un trabajo a largo

plazo.<sup>27</sup> Lo que sí es evidente es que las mujeres tienen claro por dónde desean transformar sus relaciones, como puede comprobarse en los innumerables encuentros, seminarios y talleres en los que participan.<sup>28</sup>

Las mujeres dan a entender a sus compañeros su deseo de participar en las decisiones de sus comunidades y organizaciones, reclaman el acceso a la tierra y a la herencia, se oponen a los matrimonios concertados y están en contra de costumbres que justifican la violencia contra ellas y que las excluyen de las decisiones. Se entiende, entonces, que las mujeres indígenas desarrollen críticas a costumbres que las oprimen y busquen transformarlas, tal como lo expresa el siguiente testimonio:<sup>29</sup>

Pues yo creo que en cuanto a los usos y costumbres de cada cultura pues cada uno de los grupos tiene derecho de decidir hasta dónde ese uso y esa costumbre la puede uno seguir. A partir de ora que yo he visto que muchas compañeras están en puestos de decisión pues mi participación en eso va a tener mucha importancia en cuanto a decidir sus reglamentos municipales o como le llamen en su comunidad para nombrar esas costumbres que ya no se deben tener [...] Y qué bueno también que las que estamos aquí han sido rebeldes en cuanto ya no seguir con las prácticas y costumbres que se tienen y muchas veces que somos criticadas por no seguir nuestra tradición y que estamos en contra de nuestra propia cultura y más cuando estamos queriendo equilibrar las fuerzas o las oportunidades que tenemos como mujeres dentro de nuestra propia comunidad (palabras de una regidora de hacienda de un municipio indígena de Oaxaca).

<sup>25</sup> Tales fueron los testimonios dados en el "Taller para mujeres indígenas líderes" realizado en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB), pero también los relatos vertidos por mujeres indígenas nahuas de Cuetzalan en diferentes foros y talleres.

<sup>26</sup> El video *Adelina presidenta*, elaborado por Margarita Dalton, da cuenta de los conflictos confrontados por una de las pocas presidentas municipales que consiguió cumplir con su cargo en el Istmo de Tehuantepec (véase Dalton, 2004).

<sup>27</sup> Un estudio realizado en la región de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, revela la alta conflictividad existente en las relaciones entre hombres y mujeres nahuas, así como las ideologías sexo-genéricas que justifican el papel predominante del hombre sobre la mujer. Estas mismas ideologías son las que se ponen en juego en el momento de dirimir las disputas, lo que lleva a que las conciliaciones o juicios tiendan a regañar al hombre por su mal comportamiento sin cuestionar sus prerrogativas de corregir a su mujer (véase Sierra, 2004 y en prensa; Vallejo, en prensa).

<sup>28</sup> Tal es, por ejemplo, lo que sucedió durante los talleres para mujeres indígenas dirigentes provenientes de 14 estados de la República Mexicana, que realizamos en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB) en colaboración con el CIESAS y el CRIM (Centro de Investigaciones Regionales de Morelos)-UNAM, en noviembre y diciembre de 2003.

<sup>29</sup> Dicha intervención se realizó en el marco del "Taller de regidoras indígenas", organizado por el ILSB, en febrero de 2004.

Pero las mujeres no solamente tienen un discurso crítico, sino que están proponiendo alternativas para construir nuevas relaciones con sus hombres, y para esto apelan al discurso comunitario de la “complementariedad” entre los sexos, con el fin de darle un nuevo sentido a la relación entre ellos.<sup>30</sup> Sobre todo, las mujeres también están luchando por las demandas principales de los pueblos indígenas ante la sociedad nacional. Las palabras de una dirigente indígena pronunciadas en el Congreso Nacional Indígena en Nurio, Michoacán, durante la Caravana Zapatista, en marzo de 2001, dan cuenta de esta situación:

Nosotros como pueblos indígenas necesitamos garantizar el respeto a la integridad y dignidad de las mujeres. Dado que el principio de dualidad y complementariedad caracteriza a nuestra cultura, es totalmente justo y necesario que las mujeres participen en todas las decisiones de la comunidad, en el nivel local y regional. Demandamos la participación total de las mujeres, es la única manera para que nuestras comunidades crezcan en justicia y equidad [...] por esto apoyamos la implementación del Convenio 169 de la OIT. Basado en esta Convención, las mujeres indígenas están analizando algunas tradiciones comunitarias, principalmente aquellas que segregan a las mujeres y limitan su participación en la esfera pública, dentro y fuera de las comunidades. Porque la Iniciativa de la Cocopa enfatiza en el respeto a la dignidad e integridad de las mujeres indígenas, apoyamos totalmente dicha iniciativa legal. Finalmente el reconocimiento que buscamos debe impactar no sólo dentro de nuestras comunidades sino también fuera de ellas donde se han dado violaciones a los derechos humanos (palabras de una mujer purépecha).

Discursos de este tipo muestran el sentido crítico y constructivo hacia el que apuntan las demandas de las mujeres indígenas organizadas. La claridad de sus reivindicaciones, sin embargo, no ha sido suficiente para que sus compañeros asuman en los hechos sus demandas, lo cual

<sup>30</sup> Elaboraciones en torno al discurso de la “complementariedad” entre los sexos, que tienden a apelar a una ideología mítica sobre la relación entre los hombres y las mujeres basada en la metáfora de la naturaleza, como el sol y la luna, han sido retomados por las organizaciones de mujeres indígenas para redefinir críticamente el sentido mismo de la complementariedad, tal como se ve en los documentos preparatorios de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, en la ciudad de Oaxaca (diciembre de 2002).



Década de 1900. Fototeca “Romualdo García”, Museo Alhóndiga de Granaditas. Calendario Coriac 2000 / Cortesía de Coriac.

parece ser uno de los mayores retos que confrontan las mujeres indígenas en el ámbito de sus organizaciones y comunidades. Tal situación se ha hecho explícita en diferentes foros y encuentros de organizaciones indígenas, en donde las mujeres han debido pelear por espacios propios ante la oposición de muchos de sus compañeros. Lo mismo se ha visto en el momento de definir los reclamos legales; las demandas de las mujeres suelen quedar subordinadas ante el temor de que tales demandas afecten la reivindicación indígena de autonomía. El siguiente testimonio da cuenta de esta preocupación:

En el Congreso de Pueblos Indígenas [Congreso de Nurío, Michoacán, febrero de 2001] las mujeres indígenas pudimos defender nuestro espacio porque vimos que era necesario tener una mesa de mujeres no sólo para hablar de mujeres [...] sino para analizar los temas del Congreso que eran: territorio, reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas de México y los compañeros no nos creían. Tenían la resistencia porque pensaban que no éramos capaces de abordar esos temas en la mesa de mujeres, nosotras argumentábamos que queríamos la mesa de mujeres porque teníamos otro proceso, más lento, eran muchos años de silencio de las mujeres [...] Se logró la mesa de mujeres, se puede decir que las mujeres estábamos insertadas en esas luchas, de nuestros derechos como pueblos pero también en momentos especiales tenemos el derecho y espacio donde hablamos de nuestra situación como mujer (mujer indígena de Oaxaca, tomado del *Documento Preparatorio de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, diciembre de 2002).<sup>31</sup>

144 ◀

A pesar de las dificultades y de que los cambios suelen verse más a nivel de los discursos que en la práctica es un hecho que los reclamos de las mujeres indígenas están abriendo importantes cauces para repensar las demandas indígenas desde una perspectiva crítica que apunte al reconocimiento de derechos colectivos al mismo tiempo que reclame la diferencia en el interior mismo de las comunidades y de la cultura indígena. Por ello, resultó una sorpresa que haya sido una mujer indígena maya, la comandante Esther, quien dio el discurso político principal del EZLN ante el Congreso de la Unión y que haya sido justamente el famoso discurso de apertura el que logró legitimar con más fuerza que otros las demandas del movimiento indígena ante la sociedad nacional. Con sus palabras claras y pausadas, la comandante Esther consiguió legitimar las demandas de las mujeres indígenas como demandas de género ante sus propias comunida-

<sup>31</sup> Testimonio tomado de la *Primera Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas de las Américas*, realizado en la ciudad de Oaxaca, en diciembre de 2002. Llama la atención el discurso pronunciado por una mujer inuit durante este mismo evento que sintetiza el dilema vivido por muchas mujeres indígenas: "Hay hombres que piensan que nuestra organización trata de quitarles sus derechos, yo sólo puedo decir que la equidad no disminuye a nadie. Nosotras no buscamos el poder sobre el hombre, sino equidad con el hombre, respeto, justicia y apertura. Nosotras sólo queremos que nuestras hijas crezcan sabiendo que son miembros importantes de nuestras familias y comunidades."

des y ante el Estado, y vincularlas al discurso por la autonomía y el derecho de los pueblos indios a defender y a decidir cómo cambiar y vivir su cultura.<sup>32</sup>

De esta manera, en las palabras de Esther quedaron sentadas las bases para pensar en alternativas críticas y liberadoras sobre los derechos de las mujeres y los derechos indígenas. La voz de la comandante zapatista ha alcanzado una gran resonancia en muchas mujeres indígenas que vieron traducidas sus demandas y esperanzas en un discurso político de impacto nacional, pero también en quienes como académicas buscamos alternativas críticas que promuevan el reconocimiento de una diversidad plural, no opresiva ni racista que alimente los debates sobre la democracia, el multiculturalismo y el propio feminismo.

#### **DIFERENCIA CULTURAL, DERECHOS HUMANOS Y GÉNERO EN SOCIEDADES MULTICULTURALES**

La discusión en torno a las identidades y al multiculturalismo se ha convertido en uno de los ejes centrales del debate sobre las políticas de reconocimiento en relación con los pueblos indígenas y las minorías etnoculturales en México como en América Latina. En los últimos tiempos vemos que el Estado se ha apropiado del discurso sobre la multiculturalidad como referente de una política oficial que tiende a vaciar de contenido crítico la demanda

<sup>32</sup> "Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista y eso tampoco importa. Soy mujer y soy indígena y eso es lo único que importa ahora [...] Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles malos los usos y costumbres. Malas son pegar y golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza sin que ella quiere, de que no puede participar en asamblea, de que no puede salir en su casa [...] Por eso queremos que se apruebe la Ley de Derechos y Cultura Indígena, es muy importante para nosotras las mujeres indígenas de todo México. Va a servir para que seamos reconocidas y respetadas como mujer e indígenas que somos [...] Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella [...] En esta ley están incluidos nuestros derechos como mujer que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad de cualquier trabajo, igual que los hombres" (discurso pronunciado ante el Congreso de la Unión, ciudad de México, 2 de abril de 2001).

indígena de la diferencia. Afortunadamente, de manera paralela, se observa también la apropiación práctica del multiculturalismo que organizaciones indígenas están haciendo, rebasando en mucho los límites legales impuestos por el Estado. Mi interés en este escrito ha sido el de aportar a dicho debate una reflexión desde la mirada crítica de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres, destacando opciones creativas que se vislumbran en las dinámicas mismas de las organizaciones y comunidades indígenas. Ambos referentes permiten discutir planteamientos arraigados en torno a las sociedades indígenas y las culturas, y obligan a pensar en alternativas para construir sociedades multiculturales en donde los pueblos indígenas, como parte de estas últimas, se beneficien del reconocimiento de sus derechos y de sus identidades.

En el caso mexicano, ambos discursos, los derechos humanos y los derechos de las mujeres, han sido claves durante el pasado debate legislativo para reconocer los derechos indígenas y han funcionado, desde la perspectiva del Estado, para marcar los límites del reconocimiento. Hemos visto así cómo, en aras de defender los derechos humanos, se pretendió descalificar y minimizar las demandas de autonomía de los pueblos indígenas, bajo el argumento de que el reconocimiento del derecho indígena abriría la puerta a la violación de los derechos individuales, especialmente de las mujeres. Pero también desde posiciones opuestas, desde la perspectiva de las organizaciones y comunidades indígenas, dichos discursos han generado otro tipo de reacciones. Se ha argumentado que tanto el discurso de los derechos humanos como el referido a los derechos de las mujeres son discursos ajenos a las tradiciones y culturas indígenas y, por tanto, no deben reivindicarse para pensar el mundo indígena. En ese mismo sentido las demandas de las mujeres han sido silenciadas. Puede entenderse efectivamente que el interés de construir un discurso indígena propio, afirmativo, lleve a algunos a rechazar los planteamientos que se considera provienen de Occidente y no responden a los sentidos de la historia y la cultura de los pueblos. Sin embargo, este tipo de planteamientos corre el riesgo de construir interpretaciones autocontenidas y ahistóricas que no permiten comprender la realidad contemporánea de los pueblos indígenas y sus propias exigencias.

Estamos ante posiciones opuestas, afincadas en el universalismo y el relativismo cultural que, sin embargo, coinciden en un punto importante. Desde ambas perspectivas se termina construyendo a las sociedades indígenas como sociedades homogéneas, suspendidas en el tiempo, sin posibilidad de cambiar y en ese sentido se vuelven contenedoras de identidades (primitivas, desde la perspectiva universalista; tradicionales o incluso prehispanicas, desde algunas visiones indígenas). Es decir, ambos discursos parten de una visión estática, homogénea e integradora de la cultura, que impide ver su sentido dinámico, heterogéneo y transformador. Concepciones contemporáneas de la cultura permiten comprender de una manera más adecuada los flujos que se dan entre las culturas y su porosidad, e ir más allá del dilema entre el universalismo y el particularismo de los derechos (Parekh, 2000), sin olvidar el contexto estructural que enmarca y limita las posibilidades del reconocimiento.

Según hemos visto, la práctica misma de las organizaciones indígenas e interpretaciones más adecuadas sobre la diversidad cultural están apuntando a reconocer que los derechos humanos y los derechos de las mujeres son lenguajes que pueden ser apropiados y resignificados desde los propios contextos culturales de los pueblos indígenas para responder a sus propias exigencias. Desde la posición que me interesa defender, considero que ambos discursos deben ser vistos como referentes para pensar las políticas de identidad y de reconocimiento desde visiones emancipatorias que, sin descartar la diferencia cultural, permitan discutir las tradiciones en el marco de sociedades interconectadas.

Así como es posible abrir espacios para discutir los sentidos de dignidad humana en las sociedades indígenas con el fin de limitar o modificar prácticas que la agreden, también es posible transformar tradiciones que afectan la integridad de las mujeres e impiden construir relaciones más sanas y justas. Pero esto no significa introducir desde fuera el sentido de las definiciones sobre el deber ser ni someterse a las calificaciones desde el poder, sino que deben ser elaboradas a través del diálogo con los mismos involucrados, hombres y mujeres, considerando las historias y marcos culturales desde donde se construyen las significaciones culturales.

De esta manera, como bien apunta Aída Hernández (2001), ni los esencialismos étnicos, que privilegian posiciones absolutistas, primordialistas de la identidad y la cultura, ni los universalismos homogeneizantes son adecuados para pensar en alternativas liberadoras que enriquezcan a las sociedades indígenas y a la sociedad en su conjunto. El respeto a la diversidad cultural no debe implicar la sumisión del otro, sino la generación de mecanismos que permitan la negociación. Sin duda, tales expectativas no se dan en el aire, sino que están insertas en relaciones de poder y dominación que marcan los horizontes posibles del diálogo. Lo relevante es que estos procesos ya están en curso, y en muchas organizaciones y comunidades indígenas se observan experiencias novedosas que dan cuenta de alternativas para repensar y apropiarse de los derechos humanos enriqueciendo el sentido de dichos discursos. También tenemos como ejemplo a las mujeres indígenas que activamente se encuentran no sólo discutiendo sus tradiciones, sino contribuyendo de manera sensible a la construcción de proyectos indígenas innovadores, e incluso al frente mismo de sus gobiernos sin que esto implique atentar contra su cultura.

146 ◀

Considero entonces que los procesos que observamos en las organizaciones indígenas constituyen insumos fundamentales para repensar la diversidad cultural desde los distintos contextos históricos que la definen, apuntando a construir alternativas dialógicas, interculturales y críticas en donde el reconocimiento del Otro no implique su negación o su subordinación. Se trata, en efecto, de construir “un mundo donde quepan todos los mundos”, como dicen los zapatistas, en donde los puentes culturales y las interconexiones sean la base de una nueva relación con un proyecto de nación incluyente pero diverso.

### Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria, 1990, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spitters-Aunt Lute, San Francisco.
- Artía, Patricia, 2001, *Desatar las voces, construir las utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Oaxaca*, tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México.
- Assies, Willem, 1999, “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 21-56.
- Bonfil, Paloma y Elvia Rosa Martínez (coords.), 2003, *Diagnóstico de discriminación hacia las mujeres indígenas*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Collier, Jane, Bill Maurer y Lilita Suárez-Navaz, 1995, “Sanctioned Identities: Social Constructions of Modern Personhood”, *Identities*, vol. 2, núm. 1-2, pp. 1-21.
- Collier Jane y Silvia Yanagisako, 1987, *Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis*, Stanford University Press, California.
- Dalton, Margarita, 2004, *Adelina presidenta*, video, CIESAS, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 2000, “El conflicto cultural”, *Memoria*, núm. 131, CEMOS, México, pp. 34-43.
- , en prensa, “Reconocimiento y redistribución”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Porrúa.
- Gómez, Magdalena, en prensa, “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Porrúa.
- González, Gisela (comp.), 1999, *Derechos de los pueblos indígenas. Legislación en América Latina*, CNDH, México.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo, 1999, “Autonomía con mirada de mujer”, en Araceli Burguete (coord.), *Experiencias de autonomía indígena*, IWGIA, Copenhague, pp. 54-86.
- Hernández, Rosalva Aída, 2001, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, pp. 206-229.
- , 2003, “Re-pensar el multiculturalismo desde el género”, *Revista de Estudios de Género La Ventana*, Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de las Mujeres, pp. 7-39.
- , Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), en prensa, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Porrúa.
- Honig, Bonnie, 1999, “My Culture Made Me Do It”, en Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, pp. 35-40.
- Hooks, Bell, 1993, *Sisters of the Yam. Black Women and Self-Recovery*, South End Press, Boston.
- Huntington, Samuel, 1996, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México.

- , 2004, “El reto hispano”, FRIDE, [http://www.fp-es.org/abr\\_may\\_2004/story](http://www.fp-es.org/abr_may_2004/story)
- Iturralde, Diego, 2000, “Las reformas constitucionales como una caja de Pandora”, en *Memorias del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos del Tercer Milenio*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, pp. 1051-1060.
- Kymlicka, Will, 2003, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, México.
- Mejía, Susana, Rufina Villa y Cecilia de Oyarzábal, 2003, “Violencia y justicia hacia la mujer nahua de Cuetzalan”, en Paloma Bonfil y Elvia Ros Martínez (coords.), *Diagnóstico de discriminación hacia las mujeres indígenas*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 81-114.
- Millán, Mágara, 1996, “Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad”, *Cuadernos Agrarios*, núm. 13, enero-junio, pp. 152-167.
- Mir-Hosseini, Ziba, 1999, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1988, “Under Western Eyes. Feminist Academy and Colonial Discourse”, *Feminist Review*, núm. 30.
- , 2003, “Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-capitalist Struggle”, en *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press.
- Moller Okin, Susan, 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton.
- Molyneux, Maxine y Shahra Razavi, 2002, “Introduction”, en *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-42.
- Morales, Heber, 2004, *Defensoría, derecho indígena entre los nahuas del oriente de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH.
- Parekh, Bhikhu, 2000, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Mc Millan Press, Londres.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, 2002, documentos referenciales, diciembre, Oaxaca.
- Rojas, Rosa, 1999, *Chiapas. ¿Y las mujeres qué?*, Correa Feminista, México.
- Rivadeneira, Ignacio, 2000, “Investigación de la impartición de justicia tradicional. Una experiencia de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla”, en *Actas del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, pp. 63-70.
- Said, Edward, 1979, *Orientalism*, Vintage, Nueva York.
- Sánchez, Consuelo, 2002, “Identidad, género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 36, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Souza Santos, Boaventura de, 1998, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, UNAM, México.
- Sieder, Rachel (ed.), 2002, *Multiculturalism in Latin America*, Institute of Latin American Studies, Londres.
- Sierra, María Teresa, 2004, “De costumbres, poderes y derechos: género, etnicidad y justicia en regiones indígenas”, ponencia presentada en el seminario “Law and Gender in Contemporary Mexico”, Institute of Latin American Studies, University of London School of Advanced Studies, 19-20 de febrero (a publicarse).
- (ed.), en prensa, *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, CIESAS-Porrúa, México.
- Speed, Shannon y Álvaro Reyes, 2002, “‘In Our Own Defence’. Rights and Resistance in Chiapas”, *POLAR*, vol. 25, núm. 1, pp. 69-79.
- Speed, Shannon y Jane Collier, 2001, “El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas”, *Memoria*, vol. 139, núm. 5, pp. 5-11.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1988, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México-IIDH, México.
- , 2000, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, CNDH, México.
- Stolcke, Verena, 1993, “Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?”, en Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, European Association of Social Anthropologist, Routledge, Londres, pp. 17-37.
- , 1995, “Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, *Current Anthropology*.
- Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton.
- Tripp, Aili Mary, 2002, “The Politics of Women’s Rights and Cultural Diversity in Uganda”, en Maxine Molyneux y Shahra Razavi (eds.), *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Oxford, pp. 412-440.
- Vallejo, Ivette, en prensa, “Relaciones de género y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, CIESAS-Porrúa, México.
- Velásquez, Cristina, 2003, “¿Mujeres indígenas gobernando en municipios de Oaxaca?”, *México Indígena*, vol. 2, núm. 5, pp. 24-31.
- Young, Irion Marion, 2001, “Thoughts on Multicultural Dialog”, *Ethnicities*, vol. 1, núm. 1, pp. 116-121.