

# ESLABONES ENTRE EL MIGRANTE Y SU PUEBLO: LAS MUJERES EN LA NUEVA INSTITUCIONALIDAD COMUNITARIA INDÍGENA DE LA MIXTECA OAXAQUEÑA

*María Cristina Velásquez C.*

*Este trabajo fue publicado en el libro:  
Blanca Suárez y Emma Zapata (2007), Ilusiones,  
sacrificios y resultados. El escenario real de las remesas  
de emigrantes a Estados Unidos. Ed. GIMTRAP,  
México, pags. 259-300*

## INTRODUCCIÓN

El estado de Oaxaca ha sido y sigue siendo un escenario ideal para los estudios sobre migración translocal o transnacional. Y lo ha sido también para los estudios sobre los sistemas políticos diferenciados, debido principalmente a la ola de reformas legales que dan reconocimiento a los sistemas jurídicos y a las prácticas políticas y electorales de su población indígena.<sup>1</sup>

A pesar de lo extenso y amplio del bagaje especializado en ambos temas, aún siguen captando el interés de académicos(as), hacedores(as) de política pública, líderes políticos y activistas sociales por la complejidad de factores y sujetos sociales involucrados, así como por los retos crecientes que se abren a la investigación. Uno de ellos y dentro del cual se sitúa el presente artículo, se refiere a la construcción de una perspectiva que ubica el fenómeno migratorio desde la *diferencia de género* y desde la *diversidad cultural* en una misma línea de investigación; más aún si se considera que tanto la migración como la diversidad cultural son un binomio constitutivo de los procesos globales y eje

1. El sistema de elección de autoridades municipales en la tradición indígena fue reconocido jurídicamente en la legislación electoral del estado de Oaxaca en el año de 1995. Actualmente 418 municipios de 570 con los que cuenta la entidad se rigen por normas de derecho consuetudinario también conocido como de Usos y Costumbres, aplicado mayoritariamente en municipios indígenas. Teóricamente, este sistema electoral se basa en valores colectivos de representación política y privilegia el consenso para la elección o designación de quienes ocuparan los cargos, a diferencia del sistema de partidos políticos en donde lo que determina la elección es la competencia entre militantes y simpatizantes de dos o más partidos políticos. Sin embargo, la naturaleza social y conflictiva de algunos municipios hace que aún en el marco de los Usos y Costumbres, se formen grupos o corrientes políticas y que existan disputas por el poder municipal. Así también, bajo los Usos y Costumbres el procedimiento de votación es variable y tiende a ser de manera pública y no secreta.

de profundas transformaciones políticas que están afectando a hombres y a mujeres de manera diferenciada.<sup>2</sup>

En ese sentido, una problemática de interés en el marco de las políticas de reconocimiento de derechos para los Pueblos Indígenas se relaciona con un cuestionamiento a la legalidad y legitimidad democrática de reconocer sistemas jurídicos y políticos que aparentemente son excluyentes de las mujeres; y al mismo tiempo, la evidencia empírica de que las mujeres indígenas están ocupando cargos y posiciones dentro de las estructuras institucionales tradicionales, especialmente en contextos de alta migración local.

A partir de aquí surgen algunas interrogantes: ¿Es la migración el detonador de una transformación de las relaciones de género en el ámbito del poder público de las comunidades indígenas? ¿Son las mujeres quienes realmente están dirigiendo los destinos no sólo de sus hogares sino de sus comunidades ante la problemática migratoria? ¿Qué respuestas encuentra la sociedad indígena ante el desequilibrio institucional que supone la ausencia temporal o definitiva del grueso de su población, principalmente masculina? ¿Ha cambiado el sistema de derechos y obligaciones en las comunidades o, por el contrario, se sostienen sus bases, principios y procedimientos, aún y a pesar de la migración y de una incorporación de la mujer en los roles públicos? ¿Se puede hablar de una forma de vida *comunal* sin atender a las diferencias de género o la distancia que media entre grupos de personas que habitan espacios geográficos y culturales distintos?

## EL GÉNERO: ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LOS SISTEMAS POLÍTICOS INDÍGENAS

Para dar respuesta a las interrogantes señalados es indispensable partir de una noción más precisa de la composición de los sistemas jurídicos y políticos de los Pueblos Indígenas, enfatizando de inicio dos cuestiones: primera, que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, así como una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 1996) —y por tanto, que la diferencia de género es indispensable para la comprensión de las relaciones políticas que la sociedad establece entre las personas y a través de las instituciones—; y segunda, que tales relaciones tienen un carácter *asimétrico*, debido a que son órdenes de

---

2. En esa tónica el presente trabajo tiene como propósito de contribuir a los esfuerzos iniciados por GIMTRAP A.C. a través de su programa de becas PEMSA, que desde sus inicios ha ofrecido una oportunidad para la investigación social con enfoque de género y un canal de divulgación de resultados que dan cuenta de una realidad no siempre visible ni reconocida.

poder que se basan en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre (Lagarde, 1997: 52).<sup>3</sup>

Los géneros y las relaciones sexuales, económicas y sociales que deben establecer entre ellos, conforman un orden político que define la vida cotidiana de las personas. Es un orden social que jerarquiza a las mujeres y a los hombres, los valoriza y desvaloriza, y les otorga o les expropia poderes (Lagarde, 1997: 65).

Tener presente la diferencia de género como un elemento fundacional de la institucionalidad indígena significa romper con una visión culturalista; es decir, basada solamente en la diferencia de las prácticas políticas respecto a al modelo de los sistemas democráticos modernos. Si bien es cierto y reconocido que las formas de organización social y política marcan una diferencia cultural, es necesario tener presente que su carácter sistémico debe de ser conceptualizado como *un sistema abierto* y no como un universo cerrado y autosuficiente (Luhman, 2000), debido a que históricamente ha participado con mayor o menor intensidad de intercambios con un entorno jurídico mayor, en el contexto colonial y posteriormente nacional; y en consecuencia, se ha caracterizado por el cambio y las fluctuaciones constantes. Aunque esto habla de una dosis de vulnerabilidad, al mismo tiempo da cuenta precisamente de que su capacidad de adaptación como mecanismo de supervivencia es lo que marca la diferencia cultural, no el menosprecio que se les adjudica desde la visión estatalista del derecho.

La cuestión es que aunque la antropología clásica, por ejemplo, ha definido los sistemas políticos indígenas como sistemas basados en un orden de niveles jerárquicos o comisiones de distinción que abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad de creciente responsabilidad y prestigio (Chance y Tylor, 1987), y aunque los ejes normativos de gobierno se sustentan la funcionalidad de un escalafón de cargos en el que destacan principios tales como la *obligación* de cumplir con un cargo o servicio comunitario como mínimo; la *reciprocidad* en la distribución de las cargas y servicios; el *prestigio* como retribución por el número de servicios prestados y como mecanismo de diferenciación de estratos de poder; y la *sanción* por el incumplimiento de las obligaciones comunitarias; lo cierto es que no queda claro hasta dónde las funciones del sistema y esta ética política, orientada primordialmente a una práctica ejercida por hombres, es incluyente de las mujeres o, en todo caso, deja en la invisibilidad el rol que las mujeres juegan para que el ejercicio de lo público se realice en esos términos. La ausencia de un enfoque de género en los estudios sobre sistemas políticos indígenas,

---

3. Marcela Lagarde se refiere al concepto del patriarcado y cita a Celia Amorós, para quien el patriarcado es un conjunto de prácticas reales y simbólicas cuya consistencia hacen de ese orden un sistema “metaestable” de pactos entre los varones. Cfr. Marcela Lagarde, *Género y feminismo*, p. 53.

deja sin respuesta el interrogante de cuáles son los mecanismos mediante los cuales las diferencias y las asimetrías de género pueden ser o no determinantes en la constitución de los mismos o en su reproducción.<sup>4</sup>

Retomando el planteamiento de Marcela Lagarde (1993), los análisis de temas como el parentesco, el poder, las relaciones económicas o las costumbres

exigen caracterizar las diferencias genéricas y dar cuenta de las formas en que las mujeres intervienen en ellos. Las preocupaciones antropológicas por los hechos definitorios de la cultura (trabajo, formas de subjetividad social, predisposiciones, normas, instituciones), precisan definir a la mujer como sujeto de investigación porque es sujeto constitutivo de la historia. Para ello es necesario crear conceptos, categorías y metodologías que permitan aprehender a este sujeto singular y modificar verdades científicas que lo omiten. [...] Así, la antropología de la mujer permite el análisis de relaciones sociales, instituciones, normas, ideologías, que forman a la mujer y cuya expresión son las mujeres (Lagarde, 1993: 63).

Una interpretación respecto al lugar que las mujeres ocupan en los sistemas de cargos de las comunidades indígenas fue aportada por Doren L. Slade (1979). La autora señala que en realidad las mujeres indígenas no están excluidas del sistema, sino que forman parte de esta estructura de poder público a partir de la interacción que establece el parentesco; es decir, a través del *matrimonio* el hombre obtiene el estatus de ciudadano que le obliga y permite el ejercicio de los cargos públicos, que a su vez representa una cuota de prestigio y la obtención de posiciones de poder.

La mayor parte del poder de los hombres procede de su status jurídico, status que es imposible de conseguir si no se tiene mujer [...] Lo que importa señalar es que los hombres no consiguen *ipso facto* posiciones de autoridad en la vida pública por el mero hecho de ser hombres, ni tampoco las mujeres tienen prohibido ocupar cargos únicamente por el hecho de ser mujeres. La inmensa mayoría de las mujeres y de los hombres se casan y, de ese modo, perpetúan la pauta tradicional del dominio del varón al suprimir la posibilidad de que las mujeres se conviertan en adultos legales al ser cabeza de una unidad doméstica (Slade, 1979: 197).

En esta lógica relacional, la autora señala que el matrimonio permite que el varón herede posesiones —principalmente tierras— y de esa manera, como propietario, puede cumplir con el otro requisito indispensable para tomar parte de los asuntos comunitarios. El “tener una familia” y “ser poseedor de tierras o comunero” son dos de los principales requisitos para ser considerado ciudadano en el marco del derecho indígena.

---

4. Este señalamiento incluye una autocrítica, justificable a una formación académica desarrollada en la carencia de una perspectiva de género no sólo para la observación etnográfica o el análisis antropológico de los fenómenos culturales, sociales o políticos sino incluso para el propio desarrollo personal y profesional del(la) investigador(a).

Si bien este planteamiento hace visible el rol de la mujer indígena en la estructuración del poder público, explicando con ello su importancia y su lugar en el sistema, introduce una interrogante en torno a si desde tal posición realmente tiene incidencia en la toma de decisiones o por el contrario, acentúa la dependencia y subordinación de género. Slade plantea que estructuralmente la mujer indígena estaría cediendo su estatus ciudadano al hombre mediante el matrimonio, y que, en ese marco, toma decisiones junto con él, ejerce influencia y presión sobre el esposo e incluso, se convierte en la “guardiana de su imagen pública”.

Por el contrario, D’Aubeterre (2005), a propósito de una comunidad indígena nahua del estado de Puebla, precisa con mayor claridad el sistema de poder masculino subyacente a esta relación de conyugalidad:

Por la mediación de las mujeres y el vínculo afinal los hombres devienen en *cabezas de familia*, metáfora que exhibe una noción de corporalidad que, trasladada al orden social, legitima la dominación masculina y las relaciones jerárquicas al seno de los grupos domésticos (D’Aubeterre, 2005: 2).

Encontramos adicionalmente dos argumentos acerca de cómo se legitima la asimetría en la relación de género. Por un lado, y siguiendo a Godelier, la respuesta al por qué el poder lo han ejercido los hombres y no las mujeres, se basa en el hecho de que “domina a una sociedad aquel que controla los procesos de la reproducción imaginaria de la misma” (citado por Rodríguez Pérez, 2005: 43). De tal forma que la simbolización masculina del poder responde a que históricamente los hombres han elaborado al discurso hegemónico sobre las formas de representación y valorización de los géneros. Y por otro lado, la idea de que la invisibilidad y desvalorización de las mujeres se basa en una relación de jerarquía de lo masculino sobre lo femenino, es decir, sobre la base del *prestigio* masculino:

Se designa estructura de prestigio al conjunto de posiciones o niveles por medio de los cuales individuos y grupos alcanzan determinada valoración y estatus social (Otner y Whitehead: 1996). Giddens (1997) menciona que el prestigio se sustenta siempre en creencias y asociaciones simbólicas que confieren sentido y obligatoriedad al ordenamiento de las relaciones humanas, por ello pueden considerarse como ideologías legitimadoras que afectan directamente las ideas culturales acerca del género y la sexualidad (Rodríguez Pérez, 2005: 14).

Si los sistemas políticos indígenas –como cualquier sistema político– parte de una diferencia de género en la que tanto hombres como mujeres cumplen roles diferentes y en donde la posición de la mujer reproduce la subordinación de género, ¿cuál sería su especificidad respecto a otros sistemas políticos? En efecto, podría decirse que se trata de sistemas integrados por normas, principios, procedimientos, valores y actitudes sociales que estructuran una institucionalidad en la cual, el orden social resultante deter-

mina de manera diferenciada y por asignación previa en función del sexo, los derechos y obligaciones para hombres y mujeres, dentro de un sistema básico de *prestigio masculino*; pero quizá el elemento característico sea que tal prestigio se basa en mecanismos que persiguen idealmente, y por principio, un equilibrio de *intercambios recíprocos* entre individuos varones, familias y grupos, en los que la mujer se sitúa como parte de esos intercambios o como dependiente de ellos.

En otros términos, a diferencia de otros sistemas en los que se privilegia la competencia individual (las cualidades, las capacidades, la trayectoria o la posición política de las personas) en las estructuras de poder; en la mayoría de las comunidades indígenas oaxaqueñas, siguen siendo estos intercambios recíprocos (la participación en los servicios comunitarios gratuitos, el escalafón de cargos, los tequios, las contribuciones o cooperaciones, las mayordomías) la base normativa que define tanto la ciudadanía de quienes pertenecen a un territorio común y asumen una responsabilidad individual sobre un destino colectivo, como el acceso mismo al ejercicio del poder público.

Ahora bien, la manera en que las mujeres se articulan a este sistema de intercambios en función del prestigio masculino (es decir, de sus padres, esposos, hijos, hermanos), depende adicionalmente de factores sociales, económicos y culturales. Es necesario precisar que la constitución de las diferencias de género es un proceso histórico social y no natural, al mismo tiempo que las diferencias de género producen y dan sentido a los procesos históricos y a su vez constituyen a los sujetos de género. Esta dialéctica es pertinente para llamar la atención no solamente en la reafirmación de la diferencia de género sino también para contrarrestar el discurso que desde el proyecto de la ilustración concibe a estos sistemas políticos y jurídicos como estructuras inamovibles, ancladas en tradiciones obsoletas y excluyentes de las mujeres, sin considerar que tanto hombres como mujeres potencialmente transforman o reproducen la problemática de género en contextos históricos específicos. Es decir, el análisis genérico

incluye además de la organización social, por supuesto a los *sujetos de género*, quienes protagonizan las acciones, las actividades, las creaciones en esos mundos: las mujeres y los hombres. [...] La perspectiva de género incluye el análisis de las relaciones sociales *intergenéricas* (entre personas de géneros diferentes) e *intra-genéricas* (entre personas del mismo género) privadas y públicas, personales, grupales y colectivas, íntimas, sagradas, políticas (Lagarde, 1997: 30).

En otras palabras, la problemática del género femenino no está depositada solamente en tal o cual forma o estructura de organización social (en este caso en los usos y costumbres indígenas) sino también en las dinámicas que establecen hombres y mujeres en contextos específicos, en la capacidad que tienen estos sistemas para reproducirse o adaptarse, y en el contexto histórico en el cual se reproducen. Por ejemplo, la normatividad reproduce el orden de género a través de códigos, leyes, transmisión oral, costumbres. Pero también,

para el funcionamiento adecuado de la normatividad es fundamental la vivencia personal y colectiva, la obediencia y el cumplimiento así como la resistencia y la subversión. [...] Funciones semejantes, tienen las costumbres y las tradiciones y cuentan además con el peso compulsivo de los *mandatos de género* legitimados en el pasado y en las genealogías. La teoría de género conlleva el análisis de la eficacia real y simbólica de las capacidades de conservación, innovación y cambio que presentan las diversas dimensiones del mundo en cuanto a sus contenidos de género, así como la maleabilidad de la economía, la sociedad, la política y la cultura en esos mundos en relación con los géneros y la problemática social que significa su reproducción histórica (Lagarde, 1997: 31).

Lagarde (1997) enfatiza que la teoría de género permite analizar a los hombres y a las mujeres no como seres dados, “eternos e inmutables”, sino como sujetos históricos, contruidos socialmente, productos del tipo de organización social de género prevaiente en su sociedad. Además, la cultura juega un papel importante para la teoría de género, pues “aun cuando mujeres y hombres compartan dimensiones culturales lo hacen desde su subcultura genérica y por ende su percepción del mundo y sus experiencias vitales tienen una particular significación de género” (Lagarde, 1997: 45).

Otra cuestión es que, si bien es cierto que la invisibilidad de la mujer está directamente relacionada con el sistema de prestigio masculino y es parte de la definición de la condición de género de la mujer,<sup>5</sup> es necesario preguntarse si los intercambios recíprocos que se dan entre los hombres reconocen o no la aportación directa de las mujeres en el funcionamiento de esa institucionalidad, e incluso si se reconoce el papel que desempeñan para su existencia y reproducción como sistema de orden social. Esta interrogante es pertinente porque en el marco del debate sobre los derechos de la mujer indígena, existen muchos prejuicios y estereotipos que la colocan en los niveles de subordinación más altos y de exclusión política; mientras que se reconoce poco la cada vez mayor participación de las mujeres como resultado de procesos de reflexión o incluso de disputa de las propias mujeres por ganar espacios; así como resultado de factores externos de carácter político o económico.

---

5. La condición de la mujer, dice Marcela Lagarde (1997), “está constituida por el conjunto de relaciones de producción, de reproducción y por todas las demás relaciones vitales en que están inmersas las mujeres independientemente de su voluntad y de su conciencia, y por las formas en que participan en ellas; por las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y las norman; y por las concepciones del mundo que las definen y las interpretan” (p. 78). También señala que “la condición genérica de las mujeres está estructurada en torno a dos ejes fundamentales: la sexualidad escindida de las mujeres, y la definición de las mujeres en relación con el poder —como afirmación o como sujeción—, y con los otros. Socialmente, la vida de las mujeres se define por la preponderancia de algunos de estos aspectos, lo que permite definir grupos diversos de mujeres” (p.35).

Al respecto, Araceli Burgete Cal y Mayor (s/f), retomando a diversos autores, afirma que la ciudadanía es una construcción que se da en procesos diferenciales y que atiende a contextos culturales, históricos o políticos muy concretos. Desde esa perspectiva y derivado de sus estudios, las mujeres indígenas y su proyección en la vida pública es un proceso relativamente incipiente, que está cifrado por una coyuntura en la cual, para el caso de los Altos de Chiapas,

los cargos de autoridad y las instituciones del poder y la autoridad local han estado en constante resignificación. Los cargos que antes concentraban poder, hoy están modificados: los cargos que antes eran de prestigio y autoridad, como los cargos religiosos; hoy día han pasado a ser cargos de servicio; los cargos que antes concentraban poder unipersonal, hoy día han sido vaciados, al tiempo que se construyen nuevos espacios que las mujeres ocupan para posicionarse en los espacios públicos políticos (Burguete Cal y Mayor, s/f: 25).

Como se mostrará a lo largo de este trabajo, las mujeres indígenas tienen una participación mayor de la que normalmente se cree y lo que resulta interesante y a la vez intrigante, es precisamente la valoración y la percepción que se tiene en estas sociedades acerca del papel de la mujer en la vida pública. Una cosa es hablar de “exclusión” y otra es analizar y evaluar de manera crítica el tipo de inclusión que viven estas mujeres, por muy marginal que ésta sea; una cosa es verlo a la luz de una crítica feminista y otra desde el código cultural propio.

Por ello no podemos soslayar que también desde la intelectualidad indígena se han desarrollado conceptos que buscan explicar y situar la diferencia política que caracteriza a las comunidades respecto al sistema político nacional, como parte de las demandas y el discurso a favor de un estado plural en lo jurídico y en lo cultural. Uno de los conceptos que mejor reúne los elementos filosóficos de la forma de organización social y de la identidad indígena oaxaqueña es sin duda el de *comunalidad*.<sup>6</sup> Aunque con diversas perspectivas y componentes, el concepto integra los pilares fundamentales del orden jurídico y la institucionalidad comunitaria indígena, principalmente la propiedad comunal de la tierra, la asamblea comunitaria, el disfrute o fiesta comunal, el sistema de cargos y los servicios comunitarios. Todo ello como parte de un modo de vida que sin embargo diluye en la homogeneidad de *lo comunal* las diferencias, los roles y las asimetrías de género presentes en estos sistemas. En ese sentido la invisibilidad afecta tanto a hombres como a mujeres, y no permite dilucidar si existe o no una relación de autoridad de los hombres hacia las mujeres ni los mecanismos de subordinación de géne-

---

6. La *comunalidad* es un concepto desarrollado por intelectuales indígenas, y tuvo su origen en las reflexiones que hicieron el antropólogo mixe Floriberto Díaz, a principios de la década de 1980, con el nombre de comunitariedad; y Jaime Martínez Luna, a quien se le adjudica el término. Otros autores como Benjamín Maldonado o el lingüista Juan José Rendón (q.e.p.d.) han aportado al concepto.



ro existentes, ni menos aún el rol que juegan las mujeres en la estructuración del poder público comunitario o en la construcción del sistema de prestigio en el que se insertan los hombres.

Sin embargo la reflexión no está ausente en la perspectiva indígena. Bernardine Dixon y Nuria Gómez (2002) señalan algunas posturas de mujeres líderes indígenas quienes afirman que en la cosmovisión propia está presente un concepto de *dualidad* o de *complementariedad* en la relación hombre-mujer; sin embargo,

existe una diferencia de opiniones entre quienes promueven la revisión de la dualidad, por cuanto consideran que no se cumple en la práctica, y quienes niegan su revisión, por considerarlo un ataque a la cultura. El punto de encuentro entre ambas posturas es “respetar tanto la visión de género como la de complementariedad”, estableciéndose como opción analizar las relaciones de género en los Pueblos Indígenas desde un proceso de reflexión interno, replanteándose desde su propia cosmovisión y en relación con la sociedad nacional e internacional, los elementos propios y ajenos que potenciarían una mayor equidad de género al seno de las comunidades (Dixon y Gómez, 2002: 8 y 9).

De acuerdo con las autoras, las líderes identifican como responsables de la ruptura de este supuesto de complementariedad, a factores tales como la colonización e intervención no indígena, las políticas públicas del Estado, la globalización, la migración, la discriminación, los desequilibrios familiares, entre otros. Sin embargo en el centro de este discurso, que implica aceptar la problemática de género o ajustarla a la cosmovisión indígena, se encuentra un punto crítico:

Para las mujeres indígenas, la categoría de género no sólo significa relaciones de poder entre hombres y mujeres –si bien es importante para asegurar la igualdad y el equilibrio–, sino que también requiere una mirada que integre la pluralidad y diversidad desde el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de sus Pueblos (Dixon y Gómez, 2002: 14).

En ese sentido, el tema de la exclusión-inclusión de la mujer indígena en los sistemas de gobierno tradicional comunitario, trasciende el ámbito del derecho indígena local para ubicarse como un tema de debate en el marco de un estado plural pero también democrático, en el cual, la exclusión de las mujeres no es aceptable. Como bien ha señalado Paloma Bonfil:

El entrecruzamiento de las demandas de las mujeres, por sus propios derechos y oportunidades, con su adhesión a las reivindicaciones de sus pueblos, dentro de las que comparten la calidad de oprimidas con sus compañeros, no ha podido verse hasta ahora como un enriquecimiento para los procesos colectivos, en los que los planteamientos de las mujeres representan la posibilidad de construir relaciones comunitarias más horizontales, democrática e incluyentes (Bonfil, s/f: 13).

A esta situación objetivada por mujeres líderes (y en algunos casos excepcionales por hombres líderes) que demandan equidad o, más precisamente, que proponen una *reinvencción de la costumbre*,<sup>7</sup> habría que considerar la parte *subjetiva* de las interpretaciones sobre inclusión o exclusión de las mujeres en la vida pública; es decir, preguntarse a partir de qué momento o bajo qué circunstancias la diferencia puede ser reconocida por las mujeres como desigualdad, como discriminación y como subordinación.

En resumen, las aportaciones desde el paradigma científico, como las que se realizan desde las trincheras políticas e ideológicas del movimiento indígena, están ampliando el margen del debate y están colocando sobre la mesa uno de los elementos centrales del enfoque de género: la visibilidad de las mujeres y de las relaciones de género que se dan al interior de las comunidades. Más importante aún, está el hecho de que tales relaciones tienen un carácter dinámico y que factores diversos están transformando rápidamente las estructuras políticas de las comunidades; y en ese proceso las mujeres están jugando un rol que amerita mayor atención y análisis.

#### LAS RELACIONES DE GÉNERO EN EL CENTRO DE LAS TRANSFORMACIONES INSTITUCIONALES DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS MIGRANTES

Una premisa de este trabajo es que los sistemas políticos y las instituciones de poder son cambiantes, que están en constante resignificación (Burguette Cal y Mayor, *s/f*) y que dependen incluso de procesos de negociación o de cambios importantes en la vida local como lo es, precisamente, la migración. Ha sido ampliamente estudiado el hecho de que los flujos migratorios están transformando las prácticas tradicionales en el ejercicio del poder público en las comunidades indígenas.

Kernay y Besserer (2004) señalan que los patrones migratorios amenazan la gobernanza municipal e imponen enormes sacrificios a los migrantes, quienes conservan su ciudadanía en sus comunidades de origen a costa de tener que regresar para cumplir con sus obligaciones cívicas y ceremoniales. Para los autores, el hecho de que en algunas comunidades se estén imponiendo fuertes sanciones ante el incumplimiento de las obligaciones de cubrir los cargos para los que fueron elegidos o designados, es un indicio de la tensión que están experimentando los gobiernos locales.

Por ello, es muy pertinente la preocupación por la capacidad de las comunidades para la asignación del personal necesario para el suministro de servicios básicos, así como para mantener y mejorar la infraestructura, el mantenimiento de la ley y el orden, y la preservación

---

7. Aída Hernández Castillo señala cómo las mujeres chiapanecas han desarrollado un discurso que cuestionan el llamado esencialismo indígena que demanda la defensa a ultranza de las tradiciones culturales. Este discurso se resume en la frase: "Cambiar permaneciendo y permanecer cambiando". *Cf.* Hernández, 1998.

de la vida comunitaria, ceremonial y religiosa, y de sus identidades. En otras palabras, lo que está en juego es nada menos que la supervivencia de muchas comunidades oaxaqueñas (Kearney y Besserer, 2004: 491).

A diferencia de los autores, en este trabajo se considera que quienes resienten los costos de sacrificar un ingreso derivado de la inserción en un mercado laboral transnacional para cumplir con un cargo público en su comunidad de origen, no solamente son los migrantes, sino también sus familias y en particular las mujeres que asumen una serie de responsabilidades frente a la ausencia masculina. Además, la experiencia indica que frente a la crisis y la presión que ejercen las obligaciones ciudadanas, las tensiones están siendo resueltas mediante una serie de ajustes a la normatividad interna, en la cual las relaciones de género tradicionales están en el centro de la discusión —o sea, que no sólo se refieren al rol de las mujeres sino también al de los hombres—, y con ello el análisis de las transformaciones posibles respecto a las asimetrías de género.

Marta Lamas (1996) ha señalado que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes, y que ello determina la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y posibilidades en el marco de su cultura; pero lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Al respecto, Marina Ariza (2000), refiere la conclusión de varios estudios que apuntan a que la migración incide diferencialmente en hombres y mujeres en relación con el espacio público y el privado.<sup>8</sup> Y de manera particular, interesa considerar

si la migración es capaz de alterar las asimetrías entre hombres y mujeres o, su reverso: cómo afectan las asimetrías entre ellos a la migración como proceso. [...] Inconfesadamente, la preocupación que subyace es la de si la migración es un factor con capacidad para coadyuvar a la supresión de tales asimetrías (Ariza, 2000: 48).

La autora considera que si no se puede responder positivamente a si la migración es capaz de suprimir esas asimetrías, sí se puede decir que conlleva esa *potencialidad*; sugiere estar atentos metodológicamente a la “direccionalidad” de los cambios, pues algunos estudios muestran que la migración más que un cambio representa la continuidad en esferas básicas de la vida, y que en realidad “actúa reestructurando las inequidades de género: deja intacta la ecuación básica de la desigualdad, pero modifica la posición relativa de la mujer en ciertos ámbitos, mejorando ciertamente su situación con respecto a los hombres en algunos aspectos” (Ariza, 2000: 49).

En ese sentido, es importante tener en mente algunas interrogantes en el marco del análisis de los impactos de la migración en las relaciones de género: ¿Cómo se procesa

8. Marina Ariza hace un resumen de diversas perspectivas analíticas y retoma conclusiones de variados estudios sobre el tema, por lo que remito al lector o lectora al artículo directamente. *Cf.*: Marina Ariza, 2000.

el consenso en torno a las reglas que han de seguir los migrantes o sus parientes (particularmente las mujeres) que permanecen en la comunidad frente a la obligación de reproducir un sistema tradicional de gobierno? ¿Qué tensiones y qué contradicciones se hacen visibles en este ajuste? ¿Cuáles son los costos de este proceso para las mujeres que se quedan asumiendo la “representación ciudadana” de los varones que migran? ¿Qué otras opciones existen para que los varones cumplan con sus roles ciudadanos sin delegar tal representación en las mujeres o para que las mujeres no asuman de manera obligatoria tales compromisos? Y de manera preponderante: ¿Son estos ajustes una expresión de cambios reales en las asimetrías de género?

Para aproximarnos a este tema se realizaron exploraciones etnográficas en San Martín Huamelulpan y Santa Catarina Ticuá, dos municipios pequeños de la región de la Mixteca alta, ubicados en el distrito de Tlaxiaco, del estado de Oaxaca. Estos dos pueblos comparten cuatro elementos que orientaron su selección para llevar a cabo un acercamiento: primero, ambos se rigen por el sistema electoral indígena para la renovación de ayuntamientos, también conocido como *sistema de usos y costumbres*, dando cuenta de la vigencia del derecho indígena; en segundo lugar, registran en el año del último censo nacional, porcentajes altos de población radicando en otras entidades del país —9.7% en el caso de Ticuá y 4.4% en el caso de Huamelulpan—; tercero, presentan rangos también altos de más de 35% en jefaturas de hogar femeninas; y finalmente, aunque comparten estas tres características con otros 14 municipios, no así un cuarto aspecto: han nombrado mujeres en cargos de regidurías dentro de sus ayuntamientos.

Ticuá es un municipio que, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda (INEGI), contaba en el año 2000 con una población de 858 habitantes (379 hombres y 479 mujeres), la mayoría hablante del mixteco y distribuida geográficamente en una cabecera municipal y cinco localidades. Por el contrario, en Huamelulpan ya no se habla el mixteco, pero en el centro de la cabecera municipal se localiza un sitio arqueológico y un museo que guarda el legado que dejaron los antiguos de lo que fuera un centro de importancia tributaria en tiempos prehispánicos, y que da sentido a la identidad étnica local. Huamelulpan contaba con 1 078 habitantes en el año 2000 (484 hombres y 594 mujeres), distribuidos en una cabecera municipal compuesta de nueve delegaciones, y una agencia municipal, compuesta por una sola comunidad.

Ambos pueblos comparten historias y anécdotas similares sobre la migración de su gente. Como en una historia mítica, se habla del tiempo en que los hombres salían por meses de sus comunidades en la Mixteca alta oaxaqueña rumbo a la costa, en donde intercambiaban sus productos de ixtle o palma por quesos y carnes; otros comerciaban más lejos, hasta Puebla o a la ciudad de Oaxaca. Después y hacia los años treinta del siglo pasado, viajaban a pie cuadrillas de trabajadores mixtecos a la pizca del café en Orizaba, Veracruz. Luego, uno que otro se fue de bracero a los Estados Unidos por 1945; los más, prefirieron emplearse en la zafra de la caña, a pesar del riesgo del palu-

dismo, y otros siguieron trabajando en la región del Papaloapan, encontrando trabajo en la construcción de la presa Miguel Alemán a mediados de la década de 1950.

Como en todo mito, hay personajes heroicos como *Toño Nicoyo*,<sup>9</sup> que en sus andanzas de comerciante de santos llegó a la ciudad de México por casualidad, siendo el primer ticuareño en migrar a la capital. Después le siguió una cadena de paisanos y familiares que de campesinos pasaron a jardineros, albañiles, conserjes de edificios y trabajadores en una fábrica de hilos. Don Alfonso Vásquez cuenta que un contingente importante de ticuareños, aproximadamente 30 paisanos, viajaron al Estado de México en 1959, invitados por otro paisano que trabajaba como conserje en la fábrica textil. Comenta que de 400 empleados la mitad aproximadamente eran oaxaqueños.<sup>10</sup>

En Huamelulpan algunos se enlistaron rumbo a la capital para trabajar en la construcción de la primera línea del metro, a mediados de la década de 1960, y otros en empleos de gobierno o iniciando negocios propios. Desde entonces el Distrito Federal se convirtió en *la otra mitad* de las comunidades, de las familias, de las personas. En años recientes el horizonte alcanza las montañas del norte de los Estados Unidos, a donde llegan los herederos de lo que pareciera ser una larga tradición migratoria. Pero si uno pregunta, la gente dice que no, que no es una tradición sino una necesidad.

Evidentemente son pueblos cuyas oportunidades de desarrollo económico son limitadas tanto por razones estructurales, que han pauperizado la economía campesina en México, como por la escasez de tierras *per capita*. Además, los espacios comunales forestales tampoco tienen ningún tipo de aprovechamiento que no sea el consumo local. Por otra parte, su inserción en la economía de mercado se da en términos de empleos temporales (servicio doméstico, albañilería, carpintería, etcétera) o de consumo de bienes en centros rectores económicos de la región gracias a las remesas —la ciudad de Tlaxiaco, Chalcatongo, Teposcolula, la ciudad de Oaxaca—; pero son bajos los niveles de desarrollo del sector primario, manufacturas o intercambios comerciales, excepto por la presencia de tianguis, tiendas de abarrotes, estanquillos, etcétera. En ambas comunidades hay cajas de ahorro que están articuladas al sistema de organización social, pero funcionan como sistema de ahorro y préstamo más que como mecanismo de inversión en actividades productivas o de carácter empresarial. La migración, como eje de la economía local, ha permitido el mejoramiento o la construcción de viviendas cómodas y el desarrollo de una infraestructura básica suficiente y con un desarrollo urbano estético, ordenado, sin hacinamiento, y en general sin los niveles de pobreza que se aprecian en otros pueblos oaxaqueños.

9. La palabra mixteca *nicoño* sirve para definir la ciudad de México y etimológicamente hace referencia a una zona de humedad o de agua. Este mismo significado se encuentra entre los mixes de Oaxaca. Algunas personas se refieren a este señor como Toño México.

10. Entrevista con el Señor Alfonso Vásquez, el 25 noviembre de 2005, Santa Catarina Ticuá.

A pesar de estas características similares existen diferencias entre ambas comunidades, principalmente en el tema que nos atañe: son municipios que han tenido que realizar transformaciones sustanciales en sus formas de organización social y política de acuerdo con sus criterios propios. Los arreglos institucionales realizados, a partir o derivados de la migración, plantean dos ejemplos de respuesta de la sociedad frente a los desajustes que ello genera, y en particular la diferencia en el perfil de inserción de las mujeres en las estructuras jurídico-políticas comunitarias.

### *El caso de San Martín Huamelulpan*

Para la señora Reyna Santiago, ex regidora de Educación y Salud, los principales usos y costumbres de Huamelulpan son: la forma de nombramiento de la autoridad, la realización de asambleas comunitarias, la celebración de fiestas y eventos culturales y la realización de faenas colectivas (también conocidas como tequios).<sup>11</sup> Al cumplimiento de cargos públicos se le llama “empleo”, pero no es remunerado. Para ella como para otros entrevistados(as), la participación en estos servicios comunitarios es lo que define la ciudadanía tanto de hombres como de mujeres, porque en esta comunidad es “parejo” para ambos sexos.

A través del cumplimiento de servicios comunitarios el grupo doméstico obtiene el derecho de participar en los espacios de toma de decisiones; de disfrutar de las fiestas y celebraciones; de ser integrante de un padrón agrario y por tanto tener derecho sobre la tierra; de recibir algunos beneficios de los servicios públicos e incluso de programas de gobierno. Para Don Isaac Bernabé Pablo, ex presidente municipal, sin este cumplimiento de obligaciones no hay derechos; y si no fuera por este sistema el pueblo no estaría unido. Gracias a esta relación derechos/obligaciones se reproduce la costumbre local y se sostiene la vida comunitaria.<sup>12</sup>

Sin embargo, y en opinión de la Sra. Micaelina Vásquez, ex regidora de Hacienda, el sistema es rígido porque contempla una serie de sanciones monetarias y simbólicas en caso de incumplimiento: por cada vez que se falta a un tequio o a una asamblea se multa al representante del grupo doméstico con 100 pesos; si la falta es de una asamblea de nombramiento la multa es de 200 pesos. Para ella, la gente cumple por la presión que se ejerce y además porque, si no quiere cumplir, aunque las autoridades no pueden obligar a la persona ello representa un costo social muy alto: la gente de la comunidad no ve bien a los que no cumplen, no se les invita a las asambleas, no se les toma en cuenta en ninguna decisión y no se les beneficia con ningún servicio, no asisten tampoco a la fiesta. En sus términos: “ellos mismos se marginan”. Don Catarino

---

11. Entrevista con la señora Reyna Santiago Santiago, el 16 de octubre 2005, San Martín Huamelulpan.

12. Entrevista con Isaac Bernabé Pablo, el 1 de noviembre de 2005, San Martín Huamelulpan.

Pablo, ex síndico municipal, comenta que es poca la gente que no cumple, y en todo caso, si no lo hacen, la sanción social los obliga incluso a abandonar la comunidad.

El sistema tiene un carácter piramidal. El primer servicio obligatorio que da un varón es el de auxiliar, una vez cumplidos los 18 años puede ser auxiliar del secretario, del tesorero, del síndico, del presidente municipal o de los regidores suplentes. A partir de este cargo se va ascendiendo por un escalafón que va moldeando el prestigio y abriendo el canal hacia el poder político. Los cargos de prestigio son básicamente los que se ocupan en el Ayuntamiento Constitucional, en el Comisariado de Bienes Comunales y en los Comités de Primaria y Secundaria. El cargo de auxiliar dura un año, pero los del ayuntamiento duran tres años. Después de haber desempeñado cargos en el ayuntamiento sigue el cargo de presidente del Comisariado de Bienes Comunales. No sobra decir que en este espacio agrario las mujeres participan también porque legalmente tienen derecho a la tierra y por tanto son *comuneras*.<sup>13</sup>

El cabildo se elige mediante asamblea general, se elabora una planilla de los candidatos(as) propietarios(as) y suplentes, y se hace una declaratoria abierta para que la ciudadanía proponga a más candidatos(as). Lo que se busca es formar una terna y posteriormente se hace la votación pública. El cabildo se compone de una presidencia municipal, sindicatura, regidurías de Hacienda, Educación y Salud, y Obras, y por secretaría, tesorería y alcaldía constitucional. Todos estos cargos tienen suplentes que realizan también actividades coordinadamente con los(as) propietarios(as) del cargo, o bien son sus reemplazos en caso de faltar.

Adicionalmente existen los siguientes Comités, en promedio integrados por cinco propietarios(as) y sus respectivos suplentes: Preescolar, Primaria, Telesecundaria, Museo Comunitario, Agua Potable y Caja Solidaria. En cuanto a la representación de las delegaciones, allí se nombra un(a) delegado(a) municipal. En la Agencia municipal, una comunidad dependiente del municipio pero autónoma, la composición es la siguiente: agente, secretario(a), tesorero(a), auxiliares, Comité de Escuela Primaria y Comité del DIF.

La participación de las mujeres en este marco institucional no es resultado solamente de la experiencia migratoria de varias generaciones, como inicialmente se creyó. Hasta finales de la década de 1970, las mujeres en general –casadas, viudas o solteras– no tenían derechos políticos ni electorales en el marco de los usos y costumbres locales. No participaban en los tequios, no iban a las asambleas, no votaban, no cumplían con ningún empleo o servicio comunitario. De acuerdo con algunos testimonios, la diná-

13. Es necesario precisar que en Huamelulpan las mujeres pueden poseer tierras o parcelas a su nombre, también pueden comprar y vender, aunque legalmente se habla de traspasos –debido a que son Bienes comunales–, y pueden heredar tierras de sus padres; de hecho, a la muerte del esposo la que hereda es la esposa. Hay comuneras y hasta ahora no se han presentado conflictos de mujeres reclamando tierras.

mica de ir y venir, de salir y regresar a la comunidad, permitía hasta cierto punto una adecuación al sistema de obligaciones comunitarias, en la medida en que para el hombre cada regreso significaba cubrir los empleos o servicios no prestados durante su ausencia; y cada salida, la recuperación económica de este tiempo sin remuneración, que en muchos casos significaba el pago de endeudamientos que adquiriría el migrante durante el ejercicio de su cargo gratuito.

Sin embargo esta dinámica comenzó a alterarse a finales de la década de 1970. Para don Isaac Bernabé Pablo fue la migración masculina tan acentuada en esos años, lo que llevó a la comunidad a buscar alternativas para cubrir con los servicios y necesidades del pueblo. Siendo presidente municipal en 1978, don Isaac recibió un apoyo del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) para pagar los jornales necesarios en la hechura de unos bordos para captación de agua y mejoramiento de la productividad agrícola. Pero como “no había hombres en la comunidad”, invitó a las mujeres que quisieran ir a trabajar en los bordos, con un discurso motivador sobre la necesidad de progreso y modernización de la comunidad.

Poco a poco —explica don Isaac— las mujeres comenzaron a participar, especialmente aquellas cuyos esposos estaban fuera del pueblo. Recuerda que cuando llegó el recurso para pagar los jornales, las mujeres recibieron estos pagos con gran alegría y agradecimiento. En ese sentido, la presencia del Estado en los municipios a principios de la década de 1980, a través de programas y recursos, puede anotarse como un factor adicional para estimular la participación de las mujeres en la vida pública.

Este fue el pretexto para iniciar una reforma jurídica al interior del sistema, misma que fue votada en asamblea general de ciudadanos y en la cual las mujeres obtuvieron su derecho al sufragio, a tener voz en las asambleas y a cumplir cargos. A partir de entonces, *por ley*, si el esposo de una mujer no está en el pueblo, ella debe hacerse responsable de sus obligaciones comunitarias. Si no pudiera, deberá pagar el costo tanto económico como de prestigio social que ello supone para “la familia”.

Como artífice de esta reforma, don Isaac considera que otorgar estos derechos significó un salto cualitativo en el progreso de San Martín Huamelulpan. De lo dicho por él se deduce que gracias a ese discurso modernizador, así como a la difusión mediática del tema de la igualdad de derechos de hombres y mujeres, se fue desterrando poco a poco la idea de que “si la mujer cumplía un cargo, deshonoraba al esposo”. Pero en la práctica, como opinan algunas mujeres, sigue siendo mal visto que una mujer ocupe un cargo, vaya a un tequio, se presente y opine en una asamblea si su marido está presente en la comunidad, como si al hacerlo descalificaran su rol de “jefe” de familia.

En Huamelulpan la migración puede darse bajo dos modalidades: la más común es que el hombre migre temporalmente (meses o años) y la mujer y los(as) hijos(as) permanezcan en la comunidad; y la otra, el hombre migra y se lleva a la esposa y a los(as) hijos(as). Ésta última no es tan común y, en opinión de la señora Reyna Santiago, si la pareja se va no pierde sus derechos agrarios como familia ya que por lo general se



vinculan a alguna Mesa Directiva o Comité de Radicados de Oaxaca o de la ciudad de México. Don Isaac Bernabé también señala que un mecanismo para mantener vinculadas a estas familias que ya se fueron del pueblo es visitándolos para invitarlos a cumplir una mayordomía o hacer una contribución sustancial a la fiesta del pueblo, bajo la tónica de que el migrante sigue siendo “hijo predilecto de la comunidad” y “se le sigue recordando”. Además dice el señor que para muchos paisanos está presente siempre su pueblo, como el lugar al que esperan regresar algún día y quieren conservar su espacio al menos en el panteón. Eso significa un derecho que ha de ganarse con las cooperaciones voluntarias en el ámbito religioso.

Tanto en uno como en otro caso se presentan variantes, puede ser que algunos de los hijos vivan con el padre migrante, por ejemplo, los tres hijos mayores de la señora Reya viven en la ciudad de México con su padre, mientras que las tres menores y la mayor viven con su madre en el pueblo. Puede ser que la esposa emigre temporalmente con su marido, por ejemplo, la hija mayor de la señora Reyna migró con su joven esposo a Tijuana durante unos años, hasta que nació el segundo hijo. Las dificultades de crianza lo llevaron a regresar a Huamelulpan, en donde permanece desde hace algunos meses, movilizándose de la casa de su madre a la casa de su suegra.

A pesar de que el patrón principal de migración es que el varón salga a trabajar fuera, lo cierto es que la migración como forma de vida y desarrollo económico de los grupos domésticos, lejos de significar una ruptura con los lazos comunitarios ha encontrado un dispositivo para la reproducción de los mecanismos de cohesión de la comunidad, y tal dispositivo no es otra cosa que una forma de desplazamiento temporal de la ciudadanía del hombre migrante hacia su esposa. Para los hombres, desde cierto punto de vista, este cambio resulta benéfico –por no decir cómodo– pues además de migrar con mayor libertad, continúan gozando de sus derechos y del prestigio social que conlleva el cumplimiento de sus obligaciones a través de la esposa, sin la presión de regresar para cumplir físicamente. Los hombres migrantes siguen anclados a su comunidad política a través de un eslabón que garantiza su membresía: las mujeres.

Un caso ilustrativo es el de la señora Micaelina, primera mujer en ocupar un cargo en el ayuntamiento de Huamelulpan. Para ella la migración es una respuesta a dos situaciones: la pobreza, es decir, la falta de recursos económicos para solventar la vida de una familia, y la falta de recursos para sostener el “empleo” que se le da al varón en el escalafón de servicios o cargos comunitarios, ya que, como se ha señalado, son cargos sin remuneración.

Su transcurrir por el escalafón de cargos comenzó siendo tesorera del Jardín de Niños. Su esposo es carpintero, pero cuando era nombrado en algún empleo del pueblo, la situación económica de la familia se tornaba muy difícil, haciendo que se endeudaran; de ahí que el esposo decidiera salir en busca de empleo. Para ella, cubrir al esposo en la tesorería del Jardín de Niños (para el periodo 1986-1987) no era tanto

problema, como sí lo era la angustia de tener que dejar a sus hijos solos, encargados con la niña mayor.

Posteriormente a él lo nombraron secretario del Comisariado de Bienes Comunales. Fue entonces que ello “lo convenció” para que se fuera, es decir, para que migrara y no cumpliera el cargo directamente, de tal manera que no tuvieran que endeudarse o dejar de percibir un ingreso económico. Esta negociación al interior del grupo doméstico ofrece una lectura sobre la participación de la mujer en la decisión de que migre el varón, además de ejemplificar más claramente cómo las mujeres están accediendo a los espacios públicos en contextos de alta migración.

Bajo la lógica señalada, la señora Micaelina se convierte en la primera mujer en ocupar un cargo dentro del Comisariado de Bienes Comunales de San Martín Huamelulpan por un periodo de tres años (1989, 1990 y 1991). Si ella no hubiera aceptado el cargo seguramente hubieran pasado muchas más penurias económicas. Convencer al esposo de migrar fue un proceso difícil en términos familiares, pero por otro lado representó una tranquilidad económica para el grupo doméstico.

En cuanto a los costos del cargo, ella señala algunos: críticas de otras mujeres por estar en un cargo en el que sus demás compañeros eran varones, rumores acerca de si “andaba con uno o con otro”, si aprovechaba que su esposo estaba ausente, celos de las esposas de los integrantes del comisariado, en fin. En su opinión, hay mujeres que no se animan a cumplir o no aceptan que otra mujer cumpla con los cargos importantes del pueblo porque “la propia mujer es sumisa y cree que no lo puede desempeñar”. Y se pregunta: “¿Qué estudios tienen nuestros esposos para que ellos si puedan desempeñar el cargo? El mismo que nosotras, ninguno”.

En 1992 nuevamente le dieron empleo a su esposo, por lo que ella pasó a ocupar el cargo de presidenta del Comité de Obras Materiales (1992). En 1998 su esposo fue nombrado regidor de Hacienda en el Ayuntamiento. Este cargo es uno de los de mayor prestigio, el tercero en orden de importancia. En ese momento lo que la señora Micaelina pensó fue en que su esposo debía migrar o ello significaría tres años de “pobreza”.

Don Catarino Pablo Bernabé fue nombrado en ese entonces síndico municipal. En entrevista comentó que fue un caso excepcional ese año, pues cuando comenzaron las sesiones de cabildo en 1999, se presentaba la pareja formada por la señora Micaelina y su esposo a cubrir el cargo, es decir, asistían los dos al Ayuntamiento con el fin de iniciar un proceso de negociación en el cual se discutió si ella tenía o no “la capacidad suficiente o la preparación para cubrir a su esposo”. Finalmente fue aceptada la petición para reemplazar al marido y la señora Micaelina se convirtió en la primera mujer en ocupar un cargo en el ayuntamiento de esta comunidad mixteca. Ella dejó un precedente importante, pues como afirma don Catarino: “Con la participación de la señora Micaelina se demostró que si la mujer tiene la misma capacidad que el hombre, pues hay que dejarla”.

Para ella, este nuevo cargo significó volver a los problemas de antes; en particular recuerda las horas que tenía que pasar en las sesiones de cabildo con su hija en brazos, con hambre y con frío, con la incomodidad de tener a una niña fuera de su casa incluso a altas horas de la noche. Las sesiones de cabildo a veces se alargaban o había que salir a hacer gestiones a la ciudad de Oaxaca, llevar a la niña, en fin. Por eso dice que no sólo la esposa está empleada o con cargo sino también los hijos. Además siente injusta y desigual la atención a los hijos(as): “La mujer tiene la responsabilidad de los hijos cuando el esposo está fuera, pero también del empleo en el pueblo; y luego viene el esposo y te echa la culpa si hay algún problema con los niños, te dicen es qué tú los criaste”.

Pero además de estos sinsabores reconoce que ir a un tequio, asistir a una asamblea, poder opinar sobre los acontecimientos o necesidades del pueblo, es también bueno: “Me siento bien cumplida. Mis hijos cada vez que hay una asamblea me ruegan que no vaya y me dicen: No vayas mamá, por favor no vayas a recibir (cargo)”. Pero a ella no le preocupa ni le molesta si la nombran otra vez. De hecho, después de su cumplimiento como regidora de Hacienda, fue nombrada nuevamente asistente rural para el periodo 2002-2003, en donde se encargaba de atender la Clínica, posteriormente fue nombrada tesorera de la Primaria para el periodo 2003-2004.

Desde que ocupó el cargo en la regiduría de hacienda, su esposo está en los Estados Unidos. Cruzó la frontera ese año de 1999 y desde entonces sólo ha regresado una vez en siete años. Allí trabaja de manera ilegal como obrero de la construcción. La señora espera por su regreso y considera que su esposo, a pesar de la distancia, es un hombre que ha cumplido con sus envíos y siempre les habla a sus hijos por teléfono. A ella le hubiera gustado trabajar, tener su propio dinero y no depender económicamente de él, porque siempre tiene que estar negociando el dinero: “Él no se da cuenta que no alcanza, cree que yo gasto mucho. Cuando yo le proponía trabajar me decía que trabajan las putas”. A pesar de eso, algunas cosas han cambiado y de hecho al momento de la entrevista estaba trabajando de manera temporal en el INEGI, con el Censo 2005. La señora Micaelina no sabe cuánto gana su esposo, no conoce sus horarios, no sabe si ahorra. Lo único que sabe es que le envía la cantidad semanal de 1 800 pesos; es decir, una mensualidad de 7 200 pesos, más un extra para pagar la renta de unos cuartos que arriendan sus hijos en la ciudad de Oaxaca, ya que los tres asisten a la Universidad. Las dos muchachas estudian la carrera de derecho y el joven está estudiando veterinaria.

A pesar de las dificultades y esfuerzos que supone cubrir el escalafón de servicios a nombre de su esposo, no parece estar de acuerdo en la posibilidad de haber pagado los cargos y servicios con las remesas enviadas por su esposo o al menos haber negociado con él esa opción. Opina que eso tiene implicaciones mayores desde el punto de vista de la imagen pública, además de que el costo económico de un cargo sería altísimo. Con modestia reconoce que la gente valora su gestión pública y que una forma de aprecio es precisamente el que la vuelven a proponer para ocupar cargos. Desde nuestro punto, estamos ante las bases de un modelo de prestigio femenino.

Finalmente, este diálogo resulta ilustrativo:

Le pregunto: –Si el escalafón de empleos o cargos se respeta aunque sea en lo básico y usted ya fue regidora de Hacienda, ¿no le tocaría la presidencia municipal?

–Bueno, sí, a mi esposo le tocaría ser presidente–, responde.

–Pero si usted fue la que cumplió los cargos, no él–, le replico.

–Sí ¿verdad?–, me dice con cierta pena en la voz.

Entonces vuelvo a preguntarle: –¿No le tocaría a usted ser la primera presidenta municipal de San Martín Huamelulpan?

–Pues no sé...–, y se sonríe (Entrevista realizada en noviembre de 2005).

### *El caso de Santa Catarina Ticuá*

Ticuá es un pueblo unido y orgulloso de su identidad. No solamente en el pueblo sino fuera de éste, pues los migrantes que viven en la ciudad de México constantemente renuevan la convivencia gracias a los eventos y festejos que organizan en las colonias en donde viven; además de encontrar siempre un lugar en su comunidad de origen. En especial, cada 23 de noviembre, día de la santa patrona del pueblo, se lleva a cabo un ritual muy especial. Se ha instituido que al medio día de ese día la Mesa Directiva de Radicados de Ticuá en la ciudad de México, acompañada de una comitiva de madrinan –todas ellas vestidas con el traje tradicional indígena– y una banda de música, arriban a la pequeña Iglesia de San Isidro, una ranchería localizada a algunos kilómetros de la cabecera municipal, en espera de que la autoridad municipal, también acompañada de madrinan y de la banda juvenil, se aproximen a este lugar caminando por la carretera federal desde el centro de la población.

Cuando los radicados en México ven que se acerca el contingente de la comunidad, salen también a la carretera y simbólicamente se reencuentran, en medio de la música, los cohetes, las flores y el baile. Luego de la algarabía el presidente municipal dirige unas palabras de bienvenida a la representación de los radicados. En seguida hace uso de la palabra el representante de la Mesa Directiva, quien agradece y reitera su vínculo con el pueblo. Después de estas palabras ambos líderes se abrazan y se dan la bienvenida, vuelve a sonar la música, la gente se abraza, y en medio de bailes y abrazos todos caminan “de regreso al pueblo”, en donde se realiza una misa de celebración por el reencuentro. Para cerrar este acto, la autoridad municipal ofrece una comida tradicional para toda la comunidad, misma que es preparada por un comité de mujeres nombradas como encargadas de la cocina comunitaria. Todas las “tías” de la comunidad y las radicadas en México, vestidas con su traje típico, se sientan mientras que los hombres sirven la comida, en una suerte de inversión de roles de género.

Este vínculo con los migrantes es quizá lo que particulariza a esta comunidad mixteca. En efecto, aunque se aplican las normas de derecho indígena que, como se ha señalado, se basan en derechos y obligaciones que determinan las relaciones sociales y

que estructuran la organización política a partir del prestigio masculino, la característica principal es que se trata de una comunidad política “repartida” entre la ciudad de México y la comunidad de origen; es decir, la migración es un fenómeno que no sólo impactó al sistema político y jurídico local, sino que lo transformó en una relación de interdependencia entre quienes permanecen en el pueblo, quienes migran y quienes regresan.

De acuerdo con la investigación tenemos un sistema que comparte dos estructuras paralelas y articuladas: por una parte, el bloque de cargos que se cumplen en la comunidad de origen, empezando por el ayuntamiento que se compone de: presidencia municipal, sindicatura, regidurías de Hacienda, Obras, Educación, Salud, Ecología y Mercado, todas ellas con sus respectivos suplentes; secretaría y tesorería. En cuanto a los comités se registraron: Comité de Salud; Comités de Educación por cada institución educativa (primaria, telesecundaria, preescolar, telebachillerato, escuela albergue); DIF municipal; promotora de Cocina Comunitaria; Comité del Templo; Consejo de Administración de la caja solidaria; vocales del Programa Oportunidades, Comité de Obras, contralor social de Procampo, mayordomía, topiles y comandantes. En la Agencia Municipal también se tiene una estructura de cargos: agente, secretario(a), tesorero(a), tres vocales, auxiliar de la Casa de Salud, Comité Molino de Nixtamal, promotor de Cocina Comunitaria, Comité de Cocina Comunitaria, tres vocales del Programa Oportunidades, mayordomía. En las comunidades más pequeñas, la composición por lo general es: un Comité Promejoramiento, auxiliar de la Casa de Salud, vocales del Programa Oportunidades, mayordomía.

Por otro lado y como consecuencia directa de la migración, en el Distrito Federal en el año de 1979 se formó una Mesa Directiva de Radicados, fundada por el fallecido C.P. Ramón Vásquez Ortiz. A través de esta asociación voluntaria se institucionalizaron los mecanismos de participación para el cumplimiento de las obligaciones comunitarias, por tanto es el mecanismo principal para mantener a salvo los derechos, especialmente agrarios. La Mesa Directiva, entre otros aspectos, permitía inicialmente tener un control censal de los migrantes, además de ser un punto de referencia, identidad, respaldo y apoyo entre los paisanos. En la actualidad se estima que por cada cuatro ticuareños, tres están fuera del pueblo. La Mesa tiene una estructura orgánica y por lo que se puede deducir los radicados participan activamente y dan sus cooperaciones puntualmente. Los nombramientos al interior de la Mesa Directiva son contabilizados como un cargo en la comunidad.

A diferencia de Huamelulpan, la migración tiene principalmente un carácter familiar: ya sea porque el varón migra primero y busca crear las condiciones suficientes para recibir a su esposa e hijos(as); porque la pareja se conoce en la ciudad de México o en el Estado de México, gracias a las redes de convivencia en los asentamientos de Ticuareños localizados en tres colonias principales: Santa fe y San Miguel Xico, en Chalco; El

Sol, en Netzahualcoyotl, en el estado de México, y otra con menos presencia, llamada los Cedros.

En cuanto al procedimiento para nombrar a la autoridad municipal, éste se realiza mediante asamblea general de ciudadanos(as), asisten tanto hombres como mujeres (incluyendo a quienes vienen desde la ciudad de México); se instala una mesa de debates, y en el mismo acto se determina el procedimiento para las candidaturas, ya sea por terna, opción múltiple o forma directa.

Dependiendo de las circunstancias, principalmente de la disponibilidad de hombres, los nombramientos para cargos en el ayuntamiento pueden recaer en los radicados. Pero no se trata de una imposición sino de un proceso de negociación. En primer lugar y de acuerdo con la ex regidora Verónica Velasco, se pueden tomar acuerdos entre las autoridades municipales y los integrantes de la Mesa Directiva para que cada parte proponga o “aporte” algunos nombrados(as), de tal forma que, como en el trienio 2002-2004, la mitad del ayuntamiento estuvo integrado por las propuestas de los radicados, que luego fueron votados(as) en asamblea general del pueblo.

Una segunda modalidad consiste en que durante el proceso de nombramiento de los cargos, se hacen propuestas para que se incorporen personas radicadas en México, y si están presentes en la asamblea, prácticamente se ven compelidas a aceptar; sin embargo, también se hacen propuestas de personas que no estando presentes se les compromete para cumplir en el futuro. Si los radicados nombrados no pueden cumplir por razones de trabajo, se “pospone” dicho nombramiento sin que necesariamente haya una fecha precisa para que lo asuma; esto significa que la persona “ya está comprometida para servir a su pueblo”. De esta manera, por ejemplo, el señor Ricardo Vásquez Ortiz –de aproximadamente 50 años de edad, jardinero de profesión, casado y con hijos mayores de edad– comenta que está preparándose económicamente para poder solventar el gasto de un cargo por tres años, pues ya lo han propuesto en varias asambleas; incluso está terminando su casa en Ticuá como parte de esta preparación.

Existe un tercer mecanismo: el pago del cargo. Por ejemplo, durante en el proceso electoral de 1998, se presentó un caso en el que la persona nombrada para ocupar la presidencia municipal de Ticuá no pudo aceptar el nombramiento, debido a que corría el riesgo de perder su empleo como jardinero en la embajada de Noruega, en la ciudad de México. A punto de renunciar a su trabajo, tuvo una entrevista con el embajador de ese país quien, sorprendido por la situación, inmediatamente se comunicó al Instituto Estatal Electoral de Oaxaca con el fin de aclarar el punto y ver la manera de que su jardinero pudiera continuar en su trabajo. Todo indica que el embajador contribuyó económicamente para pagar el cargo de su jardinero y de acuerdo con el testimonio del entonces presidente del Consejo General Electoral, el pago ascendió a 30 mil pesos.<sup>14</sup>

---

14. Archivo personal de entrevista con el Lic. Cipriano Flores Cruz, ex presidente del Consejo Estatal Electoral de Oaxaca, octubre 2001.

Se entiende que mediante el pago económico el migrante está cumpliendo con sus obligaciones comunitarias.

De igual forma ocurre con los servicios como el tequio. La ex regidora Verónica Velasco Vásquez comenta que, por lo general al principio de cada trienio, la autoridad municipal nombrada propone un proyecto a realizar con el apoyo de la Mesa Directiva. Dos ejemplos son pertinentes, uno fue la contribución económica para el reloj del pueblo, misma que desató críticas por su ubicación frente al mercado, tapando el acceso visual al mismo y por su alto costo. El otro fue el palacio municipal, construido con una sustancial aportación de los radicados. Aunque todas estas cooperaciones se realizan a nombre del jefe del grupo doméstico, en esa ocasión un grupo de esposas colaboraron pagando voluntariamente la herrería de las ventanas del nuevo palacio. Esto ocurrió en 1981 y en el Palacio Municipal se colocó una placa que da testimonio de este vínculo entre los migrantes, la comunidad de origen y el poder público.

El modelo de ejercicio ciudadano de los migrantes se basa entonces en un tránsito por el escalafón de servicios en la Mesa Directiva de la ciudad de México, hasta ser nombradas para ocupar cargos en la comunidad; o mejor dicho, se va creando un “compromiso” para que en un momento dado pueda asumir una función pública en la comunidad de origen. Y como es de esperarse, lo hacen cuando sus vidas ya tienen una cierta estabilidad económica, un patrimonio en la ciudad, una vivienda en el pueblo, un negocio en el que no es imprescindible su presencia o en el que los(as) hijos(as) se encargan del mismo. El deseo de un retorno a la placidez del pueblo que los vio nacer y la distinción de ser nombrados, confiere al cargo un sentido honorífico “de servir al pueblo”.

Don Silvano Vásquez, por ejemplo, es un ticuareño que migró hace 37 años y que ahora ha regresado a servir a su comunidad como síndico municipal. Un hombre menudo, rayando en los 60 años, una persona elegante y amable. Su vida en México está impregnada del esfuerzo de cualquier paisano. Se casó una mujer oaxaqueña, pero de otra comunidad, tuvieron varios hijos. Fue maestro durante muchos años y posteriormente incursionó en los negocios. Se separó de su esposa hace 11 años y ahora que sus hijos son grandes y se hacen cargo del negocio del Videocentro –que ya no es negocio por la creciente venta de películas piratas–, aceptó el nombramiento en su pueblo. Su escalafón de servicios viene de su participación en la Mesa Directiva, especialmente como promotor de encuentros deportivos. Regresó al pueblo con su madre, una anciana de 90 años, y se siente feliz de estar ahí, recordando su niñez, recorriendo el campo, hablando el mixteco y sirviendo a su comunidad.

Esta participación decidida de los migrantes y su articulación a las estructuras político-electorales de Ticuá está en la actualidad sustentando la vida pública de los ticuareños, sus usos y costumbres. De esta manera, tanto el modelo de migración de pareja o familiar como la incorporación de los migrantes en las estructuras jurídico-políticas mediante compromisos de largo plazo, conforman un binomio que no requiere del

desplazamiento de la ciudadanía masculina hacia las mujeres, como ocurre en Huamulpan, y más bien promueven un sistema gerontocrático de prestigio masculino.

Pero por otra parte, también se han venido dando cambios importantes y potencialmente transformadores en la posición que ocupan las mujeres en los espacios públicos. De acuerdo con la señora Olivia Hernández Velasco (maestra de primaria jubilada), la participación de las mujeres en la asamblea o en los tequios alcanza 80%. Comenta que antiguamente ir a un servicio era casi un delito, era muy mal visto; más aún, hacer uso de la palabra era una vergüenza. Opina que las mujeres tenían un concepto de inferioridad de sí mismas respecto a los varones. Pero de unos 10 o 15 años a la fecha la participación no sólo es más constante sino activa. Cuenta que su hermana, la señora Esperanza Hernández, “fue la primera mujer empleada en un puesto del agua, porque su esposo tenía problemas y estaba enfermo”.

Después comenzaron a nombrarse a las mujeres en los espacios educativos, especialmente desde que se ampliaron los servicios. Luego a las mujeres solas con hijos o madres solteras, así como a las viudas que tuvieran hijos mayores de 12 años. “Ahora no es novedad, ya no están tan reprimidas, mi mamá iba con vergüenza a la asamblea porque era viuda”.

Según la maestra Olivia, fue durante la gestión municipal de don Manuel Ortiz, a principios de 1981, cuando se promovió que si los esposos no estaban en el pueblo debían asistir las mujeres en su lugar. Dice la maestra que también se comenzó a nombrar a las mujeres: “Se les llamaba para cumplir el cargo y si el esposo no era muy celoso, dejaba que fuera. Ahora con Oportunidades hasta las abuelitas van sin vergüenza y ya no les da pena expresar sus ideas. Yo creo que la educación primaria y secundaria ha sido el elemento principal de este cambio”.

En conversación con el mismo Don Manuel, las mujeres comenzaron a participar en los comités de educación cuando en Ticuá ya se contaba con primaria completa, aproximadamente en 1963; pero era algo excepcional y no recuerda si hubo alguna reforma interna a los usos y costumbres que definiera si las mujeres participaban o no, él cree que fue algo paulatino y hasta cierto punto espontáneo.<sup>15</sup>

La exploración en campo permite avizorar dos formas de inclusión de las mujeres: por una parte, los cargos en los comités de los servicios educativos están en su mayoría siendo ocupados por las mujeres a nombre propio o en tanto “representantes” de los grupos domésticos, destacando que en ese rango de participación el carácter obligatorio está recayendo en las madres solteras. Además de los comités educativos las mujeres participan en el Comité de Desarrollo, en el Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), como integrantes del Comité del Programa Oportunidades y como socias o directivas de la Caja Solidaria.

---

15. La primaria de primer a cuarto grado data de 1940, y era municipal; luego, en 1946, se formalizó como primaria federal. Hasta 1963 se instituyó la primaria completa.



En la estructura de prestigio básicamente son los varones quienes ocupan las posiciones y se consideran los cargos del ayuntamiento, del Comisariado de Bienes Comunales, los directivos de la Caja Solidaria, la sacristía y la presidencia de algún comité promejoramiento de alguna ranchería. Para la señora Verónica Velasco, las cualidades que llevan a un nombramiento en estos cargos son, por ejemplo, la honestidad, la popularidad y el haber participado en cargos menores, ya sea en el pueblo o en la Mesa Directiva. En cambio para las mujeres opina que depende del carisma, la honestidad e incluso, la valentía.

A partir de 1998 se inicia una etapa de nombramiento de mujeres en los cargos de mayor prestigio –básicamente en el ayuntamiento–, pero se trata de mujeres solteras nacidas o criadas en la ciudad de México e hijas de migrantes que aceptan *voluntariamente* el cargo, es decir, no por un compromiso, como ocurre con los varones, aunque en ello va el prestigio y una forma de cumplimiento a nombre de su familia radicada en México. Primero fue nombrada una tesorera, luego una regidora de Salud y actualmente, la secretaria y nuevamente se nombró a la ex tesorera como regidora de hacienda.

Recientemente, el tesorero de la presente administración fue sustituido por una estudiante de Ticuá, por lo que ella es, en realidad, la primera mujer originaria de Ticuá en ocupar un cargo. El caso de la secretaria actual es el de una joven nacida en la ciudad de México, hija de ticuareños, quien junto con su hermano puso un negocio de internet en Ticuá; fue nombrada por su permanencia en la comunidad y el conocimiento de las computadoras. Igualmente, la actual regidora de hacienda es una mujer que, gracias a un puesto de comercio informal y temporal que tiene en Ticuá, fue tomada en cuenta para ser nombrada primero tesorera y posteriormente regidora.

El caso de la señora Verónica Velasco Vásquez es un ejemplo interesante de este modelo de incorporación de mujeres hijas de migrantes. Verónica nació en Ticuá hace 31 años, siendo la mayor de cuatro hermanos (dos hermanos y dos hermanas). A los dos años de edad fue llevada por sus padres a la ciudad de México, ellos habían encontrado trabajo como conserjes en un edificio de la colonia Condesa. Realizó estudios primarios y secundarios cerca de la casa y sus referentes principales se basaron en ese entorno urbano de clase media. Desde chica se familiarizó con los paisanos y otros parientes de Ticuá a través de las actividades que realizaban en la ciudad, pero principalmente porque su papá fue un integrante muy activo de la Mesa Directiva. Vero dice que ella veía que su papá iba todos los fines de semana a las reuniones y que le intrigaba ver “qué tanto hacían, qué tanto hablaban”. Así que le rogó a su padre para que la llevara, pero él le decía que eso no era para muchachas. Después de tanta insistencia comenzó a llevarla y se volvió costumbre que Verónica acompañara a su padre a las reuniones. Fue así como finalmente le dieron un cargo dentro de la Mesa Directiva, como secretaria de actas.

Desafortunadamente su padre falleció en un accidente carretero, mientras viajaba de su pueblo a la ciudad. Tras este incidente su madre decidió dejar el edificio de la

Condesa y trasladarse a vivir a la casa que habían comenzado a construir en Chalco. Para ella como para sus hermanos y hermanas implicó un choque cultural fuerte, pero que al mismo tiempo les permitió reencontrarse con una identidad asociada a Ticuá por la cantidad de paisanos que también se hicieron de lotes para construir sus casas en ese lugar.

Posteriormente Verónica, que seguía participando activamente en la Mesa Directiva, promovió y formó parte de un grupo de jóvenes interesados en realizar actividades culturales en la ciudad de México y fue nombrada presidenta del Comité Juvenil y luego gestora comunitaria. Para entonces ya había terminado sus cursos de Comercio y trabajaba como secretaria. En el año 2001 Verónica salió propuesta por la Mesa Directiva para ocupar un cargo (alguna regiduría) en el trienio 2002-2004, y es así como resulta nombrada regidora de Salud y Enlace municipal de Oportunidades. Aunque sus hermanos estuvieron en desacuerdo, recibió el apoyo de su madre. Para allegarse de recursos económicos durante su gestión como regidora, Verónica se formó como promotora de Educación Inicial.

A sus 28 años Verónica fue la primera mujer nombrada en una regiduría en Ticuá, pero pasó de un entusiasmo inicial de servicio y seguridad en sus cualidades personales para ocupar el cargo, a un periodo de decepción y tensiones, principalmente con un grupo de mujeres de la comunidad. Verónica comenta que la mayoría de las “tías” son mujeres sencillas, pero que algunas, aunque participativas, son altamente conflictivas debido a que por ser madres solteras o solteras han tenido que ocupar más cargos que las demás y “por lo mismo son exigentes”. En particular, los celos de una mujer por la cercanía de Verónica con el presidente municipal fueron convirtiéndose en un dolor de cabeza para Verónica, le crearon un ambiente de constante deslegitimación y cuestionamiento sobre sus actividades y sus capacidades. Por ejemplo, la criticaba por dar las pláticas de educación inicial, siendo que Verónica no tenía hijos en ese entonces. Y precisamente durante el último año de su gestión municipal quedó embarazada, resultado de una relación con un muchacho de la vecina ciudad de Tlaxiaco. El pueblo, no conociéndole novio, inmediatamente especuló que se trataba de un romance entre Verónica y el presidente municipal. Por supuesto que esto recrudeció las enemistades de Verónica, quien fue objeto de escarnio público. A pesar de estos sinsabores llegó al final de su gestión con relativo éxito, contando con el apoyo de su madre y de su hermana, quien se hizo cargo de la niña durante los tres primeros meses de vida, en tanto Verónica terminaba el cargo.

Posteriormente regresó a México a encargarse de su hija. En febrero de 2005 volvió a Oaxaca y tuvo un reencuentro amoroso con el padre de su niña, cuyo resultado fue un segundo embarazo. Verónica está considerando la posibilidad de regresar al pueblo, llevarse a sus dos hijas y criarlas en un ambiente más sano que el de la ciudad. Quiere poner una papelería cerca del telebachillerato y está pensando en demandar al padre de sus hijas para que le ayude económicamente. Su familia, madre y hermanos(as) han

sido muy solidarios con ella e incluso su mamá estaría dispuesta a regresarse al pueblo temporalmente para ayudar a Verónica.

El caso de Verónica muestra un modelo de inserción de las mujeres en las estructura políticas caracterizado por la soltería y no exento de tensiones intragenericas, precisamente a partir de una diferencia clave en el ámbito del poder público: las que vienen de afuera y cumplen los empleos honoríficos voluntariamente y las que son nativas de la comunidad de origen y cumplen cargos menores obligatoriamente. Esto genera conflictos, especialmente porque algunas mujeres de la comunidad sienten que los nombramientos de radicadas son una imposición o que no conocen suficientemente las necesidades y costumbres del pueblo. Para las radicadas, como el caso de la misma Verónica, existe la buena intención de que la comunidad progrese bajo la idea de que la gente “necesita” información, apoyo, educación, etcétera, pero la respuesta de la gente no siempre es receptiva a los cambios propuestos porque no los consideran igualmente importantes. Este choque cultural es evidente y, aunque no es deseable, lo cierto es que estas tensiones fomentan un nivel de participación mayor entre las mujeres, ya que asumen liderazgos locales que de alguna manera “compiten” con las capacidades adquiridas y el conocimiento de las radicadas o hijas de migrantes.

#### LA CONYUGALIDAD COMO EJE DE LA REDEFINICIÓN DE LA CIUDADANÍA INDÍGENA EN COMUNIDADES DE MIGRANTES

Como se puede deducir de lo descrito hasta ahora, tanto en Ticuá como en Huamelulpan la relación entre el modelo de migración y la conyugalidad están haciendo la diferencia sobre la incorporación de hombres y mujeres en los sistemas de organización política; es decir y precisando, no solamente las transformaciones institucionales en las comunidades indígenas son ajustes realizados para compensar la ausencia masculina y en los cuales la mujer está ocupando los espacios tradicionalmente asignados a los varones; sino que tales transformaciones necesariamente pasan por redefinir las relaciones, los valores y los roles de género implícitos en el modelo de conyugalidad tradicional.

En ese sentido, no se trata pues de operar una fórmula en la cual la ausencia de los varones sea equivalente a la presencia de las mujeres en los espacios públicos o de gobierno. La participación de una mujer y su inserción en las estructuras jurídico-políticas comunitarias está en función de su vínculo conyugal: de si el cónyuge varón (del cual dependen) emigra solo, no emigra, la lleva junto con él o la “abandona” o en todo caso, de si es soltera “en edad de casarse”; soltera que rebasa una edad a partir de la cual la sociedad moralmente no acepta que la mujer se case, o madre soltera, que no es más que una soltería adquirida tras la separación o abandono del varón cuando hay hijos de por medio.

Conviene señalar que mientras que el grupo doméstico es concebido específicamente como un ámbito de reproducción que trasciende la familia y que incluye diversas for-

mas de relación no necesariamente vinculadas por filiación o conyugalidad, ésta última se define como una forma de relación familiar (afinidad) estructurada en torno al tabú del incesto y a las reglas de exogamia y endogamia y, específicamente, es la vía patriarcal hacia la maternidad y el matrimonio (Lagarde, 1993). Como ya se ha dicho (Slade, 1979; D'Aubeterre, 2005), el matrimonio o la convivencia conyugal junto con la propiedad o la residencia de origen, son la base de un cambio de estatus social de las personas, que para el caso de las comunidades indígenas inaugura el proceso de conversión de los hombres en ciudadanos del pueblo en el marco de los intercambios recíprocos obligatorios de creciente prestigio (cargos y servicios comunitarios).

Por lo anterior, es de esperarse que frente a los cambios bruscos que alteran la estabilidad y dinámica de estos intercambios o la balanza del cumplimiento de las obligaciones y los derechos que definen la ciudadanía —debido en realidad no tanto a la ausencia prolongada de los varones como al hecho de que no hay otro varón sustituto, o cuando dentro del grupo doméstico la estructura de parentesco no logra equilibrarse dentro del sistema de prestigio masculino—, sea precisamente la base de este estatus ciudadano (el matrimonio y la tierra) a partir del cual se orientan los nuevos arreglos institucionales sobre los que se crean presiones que obligan al migrante a cumplir con el pueblo.

El impacto de la migración inaugura un nuevo concepto de lo que la mujer y el hombre son o deben ser; y abre un abanico de posibilidades que no existían previamente, acerca del lugar que una mujer puede o no ocupar en la vida pública, dependiendo del lugar que ocupe en la esfera de la conyugalidad o la soltería y dependiendo de si el hombre migra o permanece en la comunidad. Las divisiones intragenéricas son entonces una dimensión ampliada a partir de la migración.

Como se aprecia en el cuadro 1, para las mujeres la conyugalidad supone una inserción distinta en estas estructuras según sus vínculos conyugales. En Huamelulpan, básicamente, la reforma jurídica interna, que dio reconocimiento a los derechos de las mujeres e instituyó por ley que la mujer reemplazara al esposo si este se encontraba ausente, tiende a reforzar el vínculo conyugal, haciéndolo casi necesario para los hombres que migran, si es que desean mantener a salvo sus derechos en el pueblo.

La esposa se convierte en una especie de “eslabón” que garantiza el sostén de la ciudadanía del esposo migrante.<sup>16</sup> Claro está que tal interpretación está ausente de la percepción masculina y más bien los hombres justifican la participación de las mujeres a través del discurso sobre la igualdad de los sexos y el ya desgastado tema que distorsio-

---

16. En una entrevista realizada en Huamelulpan a un ex presidente municipal, el señor utilizó la palabra *eslabón* haciendo alusión a los mecanismos que articulan las relaciones entre los migrantes (los radicados) y el pueblo. Si consideramos que el cumplimiento de los cargos a través de la esposa es parte de estos mecanismos, ellas metafóricamente son también un eslabón en la cadena de reproducción institucional y política de la comunidad. La palabra *eslabón* sugiere también sujeción.

na la perspectiva de género en el cual se enfoca a la mujer solamente (Lagarde, 1997: 21). Es un discurso moderno, mediático y político que da sentido a los costes que tiene para las mujeres ocupar cargos de representación social y política, al mismo tiempo que desahoga la tensión de los hombres para cumplir con sus obligaciones comunitarias. Pero también este discurso es sintomático de un tema que da cuenta de la permeabilidad de los sistemas jurídicos indígenas, de cómo son forzados a asimilar o adaptarse a una influencia que, aunque puede resultar perturbadora, es la garantía y el riesgo de una necesaria sobrevivencia del sistema, de lo contrario están condenados a su desaparición (Ernesto Grün, 1997).

Pero para las mujeres ni el discurso ni la práctica en el ejercicio de los cargos ni la participación en las asambleas parecen adquirir una significación orientada en el mismo sentido que lo expresado por los hombres, principalmente porque dicha participación no se vincula explícitamente con la esfera de lo público sino más bien dentro del ámbito privado: ella está ahí a nombre o como parte de una jefatura de familia masculina.

La relación migración/conyugalidad ha dividido a las mujeres de Huamelulpan en dos grupos principales: aquellas que se quedan mientras el esposo migra y aquellas cuyos esposos no migran, ya migraron o no necesitan migrar. Esta división establece a su vez dos visiones distintas sobre la participación y el acceso de las mujeres al poder público: por un lado, la perspectiva con su carga negativa de desprecio y rechazo por esas prácticas igualitarias que sacan a la mujer de su espacio tradicionalmente privado y la colocan en lo público, con toda la carga moral que de ello se pueda derivar. Doña Josefina García, de 81 años de edad, opina que en Huamelulpan “antes estaba más bonito, iban los hombres, las mujeres no, ahora es puro revuelto”. Su hija soltera, de unos 45 años de edad, explica con expresión de pesar y disgusto que en su pueblo los hombres y las mujeres tienen las mismas “obligaciones” –no habla de “derechos”–, poniendo sobre la mesa un elemento clave de la naturaleza de esta participación. En ese sentido, los cambios desde la esfera de lo conyugal, o sea el referente desde donde se ubica la mujer (como casada o soltera), se traducen en un “aumento de las cargas de trabajo orientado a la producción del honor, el prestigio y la buena fe, que abonan a favor de la adscripción de sus maridos ausentes en la trama de estos sistemas de organización social y de su reconocimiento como cabezas de familia” (D’Aubeterre, 2005: 3).

Pero por otro lado, y aunque no escapan de la obligación y de la carga de trabajo adicional al rol productivo y reproductivo, para mujeres como las señoras Reyna o Micaelina, que llegaron a ocupar cargos en el ayuntamiento, sí constituye un logro importante respecto a la autoridad que adquieren para intervenir con voz y voto en las decisiones colectivas; es en cierto modo una revaloración de las mujeres en sus capacidades y habilidades. La señora Reyna opina que ya no es difícil nombrar a mujeres en Huamelulpan y que han pasado a cumplir cargos pequeños por su interés o capacidad. Incluso, y a pesar de la inequidad presente, está de acuerdo en que las obligaciones comunitarias deben iguales para hombres y mujeres, porque considera que ambos tie-

nen las mismas capacidades y que el ocupar cargos tiene como ventaja que la mujer puede ser tomada en cuenta por una asamblea y mediante el voto popular. Como desventajas señala que se llega al cargo sin tener suficientes conocimientos y preparación sobre las funciones del mismo, además de afectar la relación y el tiempo dedicado a la familia, a los quehaceres domésticos y también la situación económica, pues no se recibe un salario por el cargo. Otros problemas que enfrenta la mujer es el temor a desempeñar mal el cargo, temor a hablar en frente de una asamblea, a presentarse en las dependencias de gobierno y a viajar a la ciudad sin tener experiencia.

Pasando al caso de Ticuá, tales diferencias intragénericas, derivadas de la migración, sitúan a las mujeres esposas de los migrantes como un grupo específico que posibilita, a través de la conyugalidad, que el varón cumpla con los intercambios recíprocos que establece el sistema, pero sobre todo, enaltece su valor de compañera en la travesía de la migración. La noción de la pareja trabajando en la ciudad para hacerse de un patrimonio y “sacar adelante a los hijos” es común. Casi todas las mujeres se emplearon en actividades de servicio doméstico inicialmente, y posteriormente, una vez casadas y con hijos, se dedicaron a actividades del hogar o como vendedoras de comida; mientras que los señores exploraron diversas actividades, destacando las relacionadas con la construcción, la conserjería y la jardinería. La mayoría de las parejas se hicieron de patrimonios y de negocios en la ciudad debido al incremento de la migración, pero también al interés y normas que obligan a los migrantes a participar activamente con recursos económicos para el progreso de la comunidad —especialmente en el ámbito de la educación—, las mujeres esposas de migrantes han hecho presencia como grupo con sus aportaciones al pueblo. Ellas son un modelo de prestigio femenino.

Un segundo grupo lo conforman las mujeres que viven en la comunidad y que ocupan posiciones medias en el escalafón de cargos, pero no son reconocidas como mujeres sino como jefas de hogar, una caracterización que desde cierta perspectiva masculiniza a la mujer pero al mismo tiempo la segrega en virtud de una maternidad sin respaldo masculino. Además estas mujeres, al haber perdido su compromiso conyugal, de alguna manera gozan de cierta libertad para relacionarse amistosa o amorosamente con hombres, muchas veces con la expectativa de “rehacer” sus vidas, de encontrar apoyo económico o de ofrecer una paternidad a sus hijos(as). Por su parte y en términos de una madre soltera entrevistada, “los hombres se aprovechan de la necesidad y de los sentimientos, la buscan a uno, la visitan y uno qué culpa va a tener, luego andan hablando en el pueblo”.

Esta libertad de que gozan está en la mira de la moral pública y son objeto de envidia, críticas, acusaciones y chismes. En lo público son las mujeres más participativas, las que menos restricciones tienen para hablar en una asamblea y las que con mayor facilidad expresan necesidades prácticas y estratégicas de género.

Finalmente, un tercer grupo lo conforman las hijas de migrantes escolarizadas y solteras que han ocupado cargos en el ayuntamiento, pero que desde cierta perspectiva

no dejan de representar a los padres ante la comunidad, justificando con ello el cumplimiento de las obligaciones para mantener los derechos del grupo doméstico en la comunidad de origen.

Evidentemente, tanto en Huamelulpan como en Ticuá los cambios en el patrón de conyugalidad no sólo están redefiniendo los roles de género de las mujeres y las relaciones intragenéricas, sino también y, aunque no tan visiblemente en la percepción local, la composición de los hogares. Podemos afirmar que uno de los impactos de la migración es sin duda el surgimiento de una proporción significativa de hogares *monoparentales* al menos de dos tipos: uno sin ruptura del vínculo matrimonial y otro donde el vínculo conyugal está roto. La diferencia real entre uno y otro no es en realidad si la ausencia de uno de los cónyuges es temporal o definitiva, como sí el nivel de autosuficiencia económica entre uno y otro tipo. Gracias a la migración, en el primer caso este aspecto está resuelto, mientras que los hogares monoparentales sin vínculo conyugal presentan deficiencias económicas y una fuerte carga de desigualdad social.

Dentro de esta dinámica es importante diferenciar que mientras que en Huamelulpan las prácticas políticas y los arreglos jurídicos que incorporan a la mujer al sistema de cargos se erigen como una forma de tutela sobre la institución del matrimonio promoviendo que los hogares monoparentales mantengan el vínculo, en Ticuá tales arreglos tienden a proteger más bien la biparentalidad de los hogares migrantes a costa de ampliar el riesgo de constitución de hogares monoparentales sin vínculo matrimonial en la comunidad, puesto que no existe, como en Huamelulpan, un arreglo específico para anclar al migrante, a través de la esposa, a la institucionalidad comunitaria. De ahí que en Ticuá las madres solteras sean más visibles en la esfera pública que en Huamelulpan.

En ese sentido la problemática resulta más compleja, porque si bien la migración está ampliando el margen de participación de las mujeres en la vida pública por el carácter específico de los intercambios recíprocos obligatorios de los sistemas de gobierno indígena y su estructuración genérica, lejos de constituir una liberación de las mujeres, en buena medida justifica su subordinación, amplía su jornada de trabajo y ahonda las diferencias intragenéricas, especialmente entre mujeres casadas y madres solteras.

D'Aubeterre (2005) señala que las mujeres han tenido que diversificar sus actividades ante la ausencia masculina, orientadas a la reproducción de los vínculos sociales y de bienes tales como el respeto, el honor, el prestigio y posesiones valiosas del grupo doméstico.

“La ausencia prolongada de los migrantes ha potenciado la visibilidad de las mujeres en este sistema, creando un gelatinoso campo de ambigüedades” (D'Aubeterre, 2005: 13). Parte de las ambigüedades señaladas por la autora se ajustan a las paradojas encontradas en la investigación que, dicho en sus palabras:

Frente a la creciente feminización del sistema de cargos, se erigen nuevas fronteras simbólicas entre hombres y mujeres, tabúes y prohibiciones que buscan apuntalar la dominación masculina en este horizonte de incertidumbres y ambigüedades. No obstante sus prolongadas ausencias, los hombres seguirán apareciendo como los verdaderos protagonistas de los intercambios y las alianzas prestigiosas, tanto en el orden de lo terrenal como en el orden lo sagrado (D'Aubeterre, 2005: 13).

Finalmente y de manera complementaria quisiera señalar cuatro aspectos que pueden tomarse como impactos del fenómeno migratorio en la esfera de la conyugalidad y que en cierto modo abren líneas de investigación.

Primero, no se puede dejar de lado el hecho de que así como hay un desajuste en el sistema de cargos por la ausencia masculina, también lo hay en los intercambios matrimoniales. Para los muchachos las opciones se estudian se desdibujan frente a los beneficios que conlleva la migración. Para las muchachas la ausencia de los hombres, sin embargo, no parece ser un problema grave, pues la cercanía a la ciudad de Tlaxiaco o el seguir estudiando en Oaxaca representan las opciones para conseguir novio. De hecho, muchas jóvenes están migrando hacia otros lugares una vez casadas. En cambio los varones jóvenes por lo general regresan con esposas que no son originarias de la comunidad, las cuales viven situaciones muy críticas frente a las costumbres locales que marcan su participación en actividades públicas.

Segundo, la ausencia de los esposos y la inserción de la esposa en la esfera de lo público, como ocurre en Huamelulpan; o el abandono de mujeres y su proyección social y política, como ocurre en Ticuá, colocan el tema de la infidelidad y de la vida sexual de las mujeres en un primer plano. Los chismes y acusaciones se convierten en un mecanismo de sanción social para, desde el propio género femenino, denigrar a la mujer que participa y al mismo tiempo proteger y defender un sistema conyugal tradicional y un rol femenino igualmente tradicional en el cual se pertenece como una posesión o propiedad a un varón. Es como si una mujer que se hace visible en la esfera del poder público desdibujara los límites entre el comportamiento femenino y el masculino, como si constituyera una amenaza sexual para aquellas mujeres esposas de los hombres con quien esa mujer comparte su cargo público o como si ella hubiera renunciado a una forma de vida "respetable" y su visibilidad significara una deshonra para su esposo. En la práctica, las mujeres como Reyna, Micaelina o Verónica viven esta experiencia con muchos temores y una cierta soledad, además de albergar sentimientos de injusticia por los tratos recibidos. De cualquier forma no pueden escapar de una realidad contundente, y es que ellas representan, aunque no por voluntad propia, una dosis de subversión abierta de un orden establecido.

Un tercer aspecto tiene que ver con los cambios en algunos casos excepcionales de migrantes que regresan. En Huamelulpan, un hombre de 40 años de edad que fue contratado por una empresa norteamericana para trabajar en la tala de árboles al norte de Estados Unidos, había regresado al pueblo por una temporada de seis meses. En una



conversación informal señaló que este regreso lo hizo en parte para ayudar a su joven esposa –con quien tiene dos hijos y además cuida otros tres hijos de él de un matrimonio anterior– quien en la actualidad ocupa un cargo a su nombre en uno de los Comités de la Escuela Primaria. Lo interesante es que no viene a asumir su cargo como titular del mismo, sino que prefiere cuidar al bebé y los niños en la casa mientras su esposa va a cumplir con el empleo del pueblo. Esta inversión de roles habla de algunos cambios de valores que comienzan a darse más allá de las normas o las instituciones.

En Ticuá encontramos el caso de una señora que siendo madre soltera contrajo nupcias con un hombre nativo de Toluca, Estado de México, con quien tuvo cinco hijos, todos nacidos y criados en la ciudad. Luego de varios años junto con su esposo e hijos regresó a vivir a la comunidad y fue nombrada para presidir la cocina comunitaria, y a su esposo, que nada sabía de las costumbres mixtecas, le dieron cargo de comandante (encargado de la vigilancia del palacio municipal). Para él la vida en el pueblo de su esposa es más sana para sus hijos. Afortunadamente tiene empleo en la construcción de la segunda planta del palacio municipal como albañil. Su futuro es incierto, pero dice estar muy contento y adaptándose a las costumbres del pueblo de su mujer.

Finalmente, asistimos a un cuarto elemento novedoso y al que hemos aludido en otros momentos: el surgimiento de un prestigio femenino propio. Por estar estructurados como sistemas piramidales de acceso al poder público, el prestigio también tiene un carácter jerárquico: podría hablarse de *cuotas de prestigio*. Aunque en términos del sistema jurídico tradicional es un prestigio adjudicado a los hombres; las esposas reciben de manera indirecta una cuota de ese prestigio dependiendo del nivel en que se ubique el esposo dentro del escalafón de cargos.

Pero en el caso de las mujeres que directamente ocupan los cargos a nombre propio o del esposo migrante, encontramos que si bien durante su gestión o ejercicio público no se benefician de igual manera del prestigio de sus esposos, y por el contrario, su presencia en la vida pública es objeto temporal de escarnio, críticas, celos y chismes de otras mujeres; una vez terminada la gestión o cumplido el cargo –si es que logró salir adelante sin mayores contratiempos–, son revaloradas, reconocidas, y adquieren un nivel de autoridad moral frente a otras mujeres, pero también frente a los hombres. Este mecanismo de diferenciación positiva en ocasiones es expresado en nuevos nombramientos, o son tomadas como ejemplo en los discursos masculinos sobre la igualdad de los sexos.

#### PERSPECTIVAS HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EQUIDAD DE GÉNERO EN LAS COMUNIDADES DE MIGRANTES

Los cambios institucionales que se dieron y se siguen dando en las comunidades mixtecas de San Martín Huamelulpan y Santa Catarina Ticuá podrían tomarse como dos

modelos de lo que muy probablemente sucede en otras comunidades con fuerte experiencia de migración translocal. Aunque en el caso de Huamelulpan también se ajusta a los casos de migración transnacional.

Con mayor o menor rango de variabilidad, lo cierto es que ya no se puede pensar ni hacer ninguna lectura de las transformaciones políticas que viven las comunidades de migrantes indígenas, sin considerar que en el centro de los cambios hay dos elementos que están en juego: por un lado, la supervivencia del sistema jurídico y político indígena de carácter comunal –y por tanto de los pilares institucionales más importantes de la diferencia política que marcan los Pueblos Indígenas en el contexto de un Estado plural y diverso–, con todos los costos que de ello se derive; y por otro lado, la protección de un sistema de género anclado a la institucionalidad comunitaria, que al mismo tiempo que está siendo transformado a partir de cambios en el patrón de conyugalidad, representa la pieza clave para contrarrestar y equilibrar los riesgos y las pérdidas que se están presentando en el sistema político tradicional. Contrario a lo que comúnmente se cree o se espera, y a pesar de lo controversiales que puedan resultar ambos temas, probablemente estamos frente a una transformación potencialmente positiva en el camino hacia la disminución en las asimetrías de género.

Hemos abundado en este trabajo sobre cómo, en contextos de alta migración, la supervivencia del sistema de intercambios recíprocos que definen la institucionalidad comunitaria indígena –y consecuentemente el prestigio masculino– descansa en la vigencia de un modelo de conyugalidad tradicional biparental (los matrimonios migrantes de Ticuá, que luego regresan para que el varón pueda cumplir con sus obligaciones y asumir los cargos honoríficos o de prestigio) o monoparental, sin disolución del vínculo matrimonial (los varones de Huamelulpan, que depositan su representación ciudadana en la esposa mientras ellos migran); y que sólo es posible mediante el equilibrio que están haciendo las mujeres solteras o viudas y madres solteras (monoparentalidad sin vínculo matrimonial) incorporándose de manera obligatoria a las estructuras jurídicas y políticas de estas comunidades.

La búsqueda de estos equilibrios pone a la mujer como pieza clave en la dinámica de reproducción cultural y política de las comunidades dentro de unos límites mínimos aceptables de transformación. Y aunque en este escenario la temporalidad de la migración justifica la temporalidad de la mujer en estos espacios, su tránsito por la vida pública y el poder político deja una estela de contradicciones que significan básicamente que el molde patriarcal comienza a tener fisuras. Por ejemplo, como el sistema está construido sobre el prestigio masculino, es de esperarse que los equilibrios que las mujeres realizan ocupando cargos o participando en la vida pública estén marcados por ciertos límites de subordinación impuestos –en Huamelulpan ella cumple el cargo pero él es quien se beneficia, en Ticuá la mujer se sacrifica o cumple cargos menores o si cumple cargos importantes es soltera e hija de migrantes–, pero en la práctica lo que se observa es el surgimiento de una nueva identidad para las mujeres en el contexto de sus

comunidades, no sólo por la diferenciación intragenerica ya señalada, sino principalmente porque adquieren por cuenta propia, como también se señaló, un grado de prestigio personal.

De esta manera las limitaciones impuestas se desdibujan y dan paso a una aceptación cada vez mayor de las mujeres en la vida pública y de su capacidad para hacer frente a las responsabilidades comunitarias igual “o mejor” que los hombres. Las mujeres comienzan a ser parte de “la costumbre”. La experiencia de participar en un gobierno local, como lo hicieron Micaelina, Reyna y Verónica, no sólo constituye un referente para el nombramiento de más mujeres en cargos de representación comunitaria, sino además representa un plus de autovaloración y autoestima que proyecta la convicción de que las mujeres pueden y deben participar en la toma de decisiones. Sin embargo la independencia y autonomía ganadas para proponer e innovar desde las posiciones de gobierno (Dalton, 2005), o las otorgadas en coyunturas específicas que incorporan a la mujer en esferas tradicionalmente masculinas (Yalom, 2000), genera tensiones entre los varones que las han precedido y el regreso de formas conservadoras que parecían superadas:

Las autoridades anteriores, que muchas veces son quienes las proponen, piensan que lo hacen demasiado bien y ellos van a quedar mal. [...] Entonces se vuelven a organizar viejas formas de ver las cosas, saltan los intereses que son afectados por la transparencia y se comina a regresar a viejos patrones ideológicos donde las mujeres no tienen cabida y se quieren mantener los intereses caciquiles y viejas formas de pensar (Margarita Dalton, 2005: 81).

Adicionalmente y con la migración, los cambios en el patrón de conyugalidad tradicional se personalizan en las mujeres y por tanto se individualizan, dotando también de sentido e identidad la acción pública, la participación política, el ejercicio de derechos para las mujeres. Esto significa que disminuye el control institucional sobre la construcción genérica, sobre el matrimonio tradicional y su papel en la reproducción del sistema político y en particular sobre las mujeres, dando paso a una construcción más subjetiva. La escolarización y el acceso cada vez mayor a los medios de comunicación globalizados, también contribuyen a generar cambios ideológicos que eventualmente se sitúan, al menos en el discurso, en el paradigma de la equidad de género, pero nuevamente se hacen presentes los obstáculos: estar bajo la tutela del esposo y depender económicamente de las remesas o del ingreso aportado por él es un límite para la autonomía de las mujeres y el desarrollo pleno de esa identidad personal.

En tercer lugar, esta visibilidad, además de romper con el estereotipo que la sociedad mestiza ha elaborado sobre la mujer indígena –asociándola a los niveles de subordinación de género más alto y a la idea de que son personas “excluidas” o vendidas en los intercambios matrimoniales–, logra transformar los valores de género que los hombres han adjudicado tradicionalmente a las mujeres, confiriéndoles un mayor respeto. Esto es evidente especialmente entre los hombres jóvenes, aún así, el mundo patriarcal

está lleno de formas de exclusión hacia las mujeres y ese reconocimiento tiene también sus límites (Dalton, 2005).

Aunque podrían sumarse otros elementos potencialmente positivos e importantes, el quiebre crucial para el sistema patriarcal de las comunidades indígenas está aún por verse. El acercamiento a los casos de estudio nos permite concluir que siendo el carácter obligatorio de los servicios comunitarios la base fundamental del sistema comunal, la obligatoriedad a la que quedan sujetan las mujeres es el principal obstáculo que inhibe una participación voluntaria, activa y comprometida con la vida pública. Independientemente de sus aspectos positivos, el hecho real es que las mujeres están ocupando los espacios públicos muchas veces en contra de su voluntad. En ese sentido, el posicionamiento en esferas públicas no es un poder adquirido por sí mismas, sino un poder dado (Nemecio, 2004: 185).

La cuestión es que no se puede sugerir que este sistema sea sustituido por un modelo distinto que otorgue mayor peso al derecho sobre la obligación, más aún si ello hace parte de una tradición cultural e histórica, que por cierto, es reivindicada tanto por hombres como por mujeres. El elemento crucial de la problemática está en cómo orientar, desde el propio código cultural indígena, la *libertad* de las mujeres para decidir el nivel, el alcance y el compromiso de su participación en la toma de decisiones, fuera de la imposición de estar dentro o fuera de la institución matrimonial, pero sí dentro de los intercambios recíprocos como base del sistema comunal y de prestigio, en igualdad de condiciones (obligaciones) que los hombres. Paradójicamente, esto puede significar promover mecanismos para disminuir la carga de responsabilidad mayor que están teniendo sobre lo público a cambio de un mejoramiento en la calidad de su participación.

Martha Nussbaum (2002) desarrolla una perspectiva que podría contribuir a este reto futuro. La autora se orienta hacia la posibilidad de fomentar el aumento de capacidades de las mujeres como fuente de principios políticos básicos, de carácter universal y en el marco de una nación plural. Este enfoque, también desarrollado por Amartya Sen, aunque con algunas diferencias, coloca a cada persona como un fin en sí misma y en particular a las mujeres, a quienes por lo general se nos trata como apoyo para los fines de otros; por tanto asume el principio de la defensa de la capacidad de cada persona: es decir, aquello que la gente es capaz de hacer y de ser como la base del desarrollo humano. Para la autora, la libertad es fundamental en esta ecuación.

Asumiendo una postura firme a favor de objetivos políticos en una lista operativa de funciones que deberían aparecer como de central importancia en la vida humana, preguntamos: ¿es capaz de ello la persona, o no lo es? No preguntamos solamente acerca de la satisfacción de la persona con lo que hace, sino acerca de lo que hace y de lo que está en condiciones de hacer (cuáles son sus oportunidades y libertades) (Nussbaum, 2002: 112).<sup>17</sup>

---

17. Las capacidades centrales para el funcionamiento humano propuestas por Nussbaum son la vida, la salud corporal, la integridad corporal, los sentidos, la imaginación y el pensamiento,

El aspecto de la voluntad de las personas para realizar tal o cual acción, es decir, la oportunidad de escoger o de expresar una preferencia, es una cuestión muy polémica en el ámbito de la investigación económica, sociológica y política, en especial y entre otros puntos de debate, porque la preferencia de la gente por las libertades básicas puede ser manipulada por tradición e intimidación o por que las obligaciones pueden estar en tensión con las preferencias a la hora de hacer una elección social o porque se considera que las preferencias son, en buena medida, producto de las leyes e instituciones bajo cuyo régimen la gente vive, sólo por citar algunos ejemplos (Nussbaum, 2002). Sin embargo, los propios estudios sobre el tema arrojan luces y puntos clave como las correcciones que se pueden hacer frente a las creencias erróneas y a la falta de información y perspectivas, como la idea de Sen sobre las preferencias adaptativas, es decir, en donde los deseos están ligados a los bienes básicos de la vida. Para Nussbaum, la lista de capacidades básicas para el funcionamiento humano que propone es un referente fácilmente consensuado en el marco de la diversidad cultural, y además promueve condiciones en las cuales la gente desarrolle de manera más adecuada los deseos informados.

Al promover la educación, la igualdad de respeto, la integridad de la persona, etc., estamos configurando indirectamente los deseos, y es más probable que los deseos formados en tales condiciones estén más adecuadamente informados que los formados bajo condiciones de aislamiento, analfabetismo, jerarquía y temor (Nussbaum, 2002: 221).

Por otra parte, estas condiciones también sugieren un papel más activo de las instituciones del Estado en fomentar la equidad y la igualdad con respeto a las diferencias étnicas o de género, pues volviendo a Nussbaum, la libertad no sólo es cuestión de derechos escritos, sino que exige estar en una posición que permita hacer uso de esos derechos; y esto exige recursos materiales e institucionales.

La migración es un fenómeno que crea escenarios interesantes y potencialmente transformadores de las relaciones sociales, en particular abre un espacio de acción para cambios trascendentales en la cultura de género, en cuyo proceso las mujeres están en una posición particularmente visible. El problema está en el rumbo y el sentido que toman los cambios y, por tanto, en la manera en que las propias mujeres puedan reconocer que las libertades no son dadas sino conquistadas.

---

las emociones, la razón práctica, la afiliación, la relación con las otras especies, el juego y el control del propio entorno (político y material).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANGO, Joaquín: “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”, en *Revista Migración y Desarrollo*, núm. 1 (En línea), México, Octubre 2003.  
[www.migraciónydesarrollo.org](http://www.migraciónydesarrollo.org) (consultado el 10/05/2005).
- ARIZA, Marina (2000), “Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos”, en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, UNAM/IIA, pp. 33-62.
- BONFIL, Paloma (s/f), “¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas”, México, copia fotostática.
- BURGUETE, Cal y MAYOR, Araceli (s/f), “Ciudadanas en la etnicidad. Dinámicas del proceso de ciudadanía de las mujeres indígenas en los Altos de Chiapas: desafíos y oportunidades”, Manuscrito.
- CHANCE, John y TYLOR, William (1987), “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana”, en *Suplemento de Antropología*, núm. 14. México, INAH.
- D’AUBETERRE BUZNEGO, María Eugenia (2005), “Aquí respetamos a nuestros esposos: migración masculina, conyugalidad y trabajo femenino en una comunidad de migrantes de origen nahua del estado de Puebla”, *Estados Unidos: The Center for Migration and Development*, Working Paper Series, Princeton University.
- DALTON, Margarita (2005), “La participación política de las mujeres en los municipios llamados de usos y costumbres”, en *EDUCA A.C. Diez voces a diez años*. México, Agosto, pp. 51-83.
- DIXON, Bernardine y GÓMEZ, Nuria (2002), *Género desde la visión de las mujeres indígenas*. Nicaragua, Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica CEIM-URACCAN.
- GRÜN, Ernesto: “El derecho posmoderno: un sistema lejos del equilibrio”. Ponencia presentada en el XVIII Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social, agosto, 1997, Buenos Aires, Argentina.  
[www.monografías.com](http://www.monografías.com) (consultado el 06/02/2006).
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalba Aída (1998), “Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI”, en Rosalba Aída Hernández Castillo, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acatel*. CIESAS, Grupo de Mujeres de San Cristóbal y Centro de Investigación y Acción para la Mujer, México, pp. 125-142.
- INEGI, Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.
- KEARNEY, Michael y BESSERER, Federico (2004), “Oaxacan municipal governance in transnational context”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera (coords.) *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for U.S. Mexican Studies, UCSD/ Center for Comparative Immigration Studies, pp. 483-501.

- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (1997), *Género y feminismo*, España, Horas y Horas, Serie Cuadernos inacabados núm. 25.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- LAMAS, Marta (1996), “La antropología feminista y la categoría de género”, en Marta Lamas (comp.) *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, pp. 97-125.
- LEVITT, Peggy y GLICK SCHILLER, Nina: “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, en *Revista Migración y Desarrollo*, (en línea), 2º semestre 2004, pp. 60-91. [www.migracionydesarrollo.org](http://www.migracionydesarrollo.org) (consultado el 15/06/2005).
- LOZANO ASCENSIO, Fernando (2000), “Experiencias internacionales en el envío y uso de remesas”, en Rodolfo Tuirán (coord.) *Migración México-Estados Unidos. Opciones de política*, Consejo Nacional de Población, México, Pp. 147-16. (consultada el 15/06/2005 en) <http://phpwebhosting.com/migración/modules/documentos/7.pdf>.
- LUHMAN Niklas (2000), *Sistemas sociales*, España, Antropos, Universidad Iberoamericana y Pontificia Universidad Javeriana.
- MORÁN QUIROZ, Luis Rodolfo: “El impacto cultural y material de los envíos de los migrantes: la jerarquía en las contribuciones al cambio y el mantenimiento del imaginario local”, consultada en página electrónica: <http://meme.phpwebhosting.com/migracionmodules/documentos/16.pdf>.
- NEMECIO NEMESIO, Isabel Margarita y DOMÍNGUEZ LOZANO Ma. de Lourdes (2004), “Cuando los hombres se van al Norte, ¿Las mujeres participan? Participación económica, social y política de las mujeres indígenas de Xalpatlahuac, La Montaña de Guerrero”, en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coord.), *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, volumen I, México, PEMSA-GIMTRAP, pp. 167-226.
- NUSSBAUM, Martha (2002), *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, España, Herder.
- RIVERA SÁNCHEZ, Liliana (2004), “Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos”, en *Revista Migración y Desarrollo* (en línea), volumen II, Abril. [www.migracionydesarrollo.org](http://www.migracionydesarrollo.org) (consultada el 20/05/2005).
- RODRÍGUEZ PÉREZ, Beatriz Eugenia (2005), *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleras migrantes. Las y los triques en la horticultura sinaloense*, México, Instituto Nacional de las Mujeres.
- RUIZ ROBLES, Raúl René (2004), “San Jerónimo Progreso: migración y remesas. Un sistema político sustentado por ellas”, en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coord.), *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, volumen II, México, PEMSA-GIMTRAP, pp. 7-32.

- SCOTT, Joan W. (1996), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG/Porrúa, pp. 265-302.
- SERRET, Estela (1999), "Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género", en *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Nuevas interpretaciones sobre cultura genérica*, UAM Año 19, Núm 45. México, pp.17-26.
- SLADE L., Doren (1979), "Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en la sociedad campesina mexicana", en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 181-201.
- STEPHEN, Lynn (1998), "Género y democracia: lecciones de Chiapas", en María Luisa Tarrés (coord.) *Género y cultura en América Latina*, Colegio de México, pp. 311- 334.
- SUÁREZ, Blanca y ZAPATA MARTELO, Emma (2004), "Ellos se van, ellas se quedan. Enfoques teóricos de la migración", en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coords.), *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, volumen I, México, PEMSA-GIMTRAP, pp. 15-69.
- VÁSQUEZ MARTÍNEZ, Oscar (1999), "Género hegemónico y cultura, el modelo de masculinidad en la cultura popular", en *Revista De Ciencias Sociales y Humanidades. Nuevas interpretaciones sobre cultura genérica*, UAM, Año 19, núm 45. México, enero junio, pp.27-40.
- VERTOVEC, Steven (2003), "Migration and another modes of transnationalism: toward conceptual cross-fertilization", (en línea). *Social Science Reserarch Council/International Migration Review. Conference on Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration*, Princeton University, 23 y 24 de mayo. [www.migracionydesarrollo.org](http://www.migracionydesarrollo.org) (consultada el 10/10/2003).
- YALOM, Marilyn (2000), *Historia de la esposa*, España, Salamandra.



## ANEXOS

CUADRO I. MODELOS DE INSERCIÓN EN LAS ESTRUCTURAS INSTITUCIONALES COMUNITARIAS SEGÚN CONYUGALIDAD Y MIGRACIÓN (INVESTIGACIÓN DE CAMPO)

	<i>Caso San Martín Huamelulpan</i>	<i>Caso Santa Catarina Ticua</i>
1	Si los cónyuges permanecen en la comunidad: El <i>hombre</i> cumple con los servicios y cargos comunitarios / la <i>mujer</i> puede o no participar de manera voluntaria en asambleas, tequios y votar pero no ejercer cargos a nombre propio. Por lo general no participa en la vida pública.	Si los cónyuges permanecen en la comunidad: El <i>hombre</i> cumple con los servicios y cargos comunitarios/ la <i>mujer</i> puede o no participar de manera voluntaria en asambleas, tequios y votar pero no ejercer cargos a nombre propio, salvo dentro del programa Oportunidad en donde obligatoriamente tienen que dar tequio.
2	Si la mujer es soltera mayor o viuda y no migra: La <i>mujer</i> cumple con algunos servicios comunitarios como el tequio de manera <i>obligatoria</i>	Si la mujer es soltera mayor y no migra: La <i>mujer</i> cumple con algunos servicios menores de manera <i>voluntaria</i> . Si es viuda, puede delegar su obligación hacia un hijo varón.
3	Si el hombre casado migra y su cónyuge permanece en la comunidad... La <i>mujer</i> representa <i>obligatoriamente</i> al esposo en su ausencia en el cumplimiento de los cargos y servicios comunitarios.	Si el hombre casado migra y su cónyuge permanece en la comunidad... Se asume que ella está temporalmente en el pueblo y el <i>hombre</i> es el que asume sus obligaciones en la Mesa Directiva de Radicados. Voluntariamente la mujer puede ocupar un cargo menor en algún comité de educación.
4	Si el hombre casado migra y se lleva a su cónyuge... El <i>hombre</i> puede aportar cooperaciones o	Si el hombre casado migra y se lleva a su cónyuge... El <i>hombre</i> cumple cargos de manera <i>obligatoria</i>

CUADRO I. (CONTINUACIÓN)

	colaborar de manera <i>voluntaria</i> a las fiestas del pueblo.	en la Mesa Directiva de Radicados y establece compromisos a largo plazo para que una vez jubilado regrese al pueblo a cumplir con los cargos de importancia o los puestos honoríficos.
5	Si el hombre soltero migra y se casa con una mujer no nativa de la comunidad... La lleva a vivir al pueblo y la <i>esposa no nativa</i> cumple con los cargos y servicios comunitarios de manera <i>obligatoria</i> aún si no conoce las costumbres.	Si el hombre soltero migra y se casa con una mujer no nativa de la comunidad... sostiene su vínculo conyugal en el lugar de residencia y <i>el esposo</i> cumple con sus obligaciones en la Mesa Directiva de Radicados.
6	Si la mujer soltera migra y se casa con un hombre no nativo de la comunidad... (no se registraron casos)	Si la mujer soltera migra y casa con un hombre no nativo de la comunidad: si regresan a la comunidad, <i>la mujer</i> cumple con cargos y <i>el esposo no nativo</i> asume cargos menores.
7	Si el hombre casado migra y abandona a la esposa... La <i>mujer</i> tiene que asumir <i>obligatoriamente</i> la representación a nombre propio y como jefa de hogar, el cumplimiento de cargos y servicios comunitarios.	Si el hombre casado migra y abandona a la esposa... La <i>mujer</i> tiene que asumir <i>obligatoriamente</i> la representación a nombre propio y como jefa de hogar, el cumplimiento de cargos y servicios comunitarios menores.