Derechos individuales y colectivos a la tierra:
mujeres e indígenas bajo el neoliberalismo[55]

Carmen Diana Deere y Magdalena León*

El surgimiento y predominio de los gobiernos neoliberales en América Latina coincidieron con el crecimiento y la consolidación de dos nuevos movimientos sociales, el de mujeres y el indígena. Ambos movimientos impugnaron la concepción tradicional de los derechos humanos universales (DHU), llamando la atención sobre sus sesgos excluyentes. Así mismo, los dos crecieron simultáneamente a nivel internacional, nacional y local. El avance en los dos últimos niveles recibió apoyo de convenciones internacionales tendientes a poner fin a la discriminación basada en el sexo y el origen étnico[56]. Por último, los dos movimientos impugnaron, la legislación agraria neoliberal que buscaba acabar con las reformas agrarias de los decenios anteriores.

Las principales demandas del movimiento indígena en el debate en torno al futuro de los derechos a la tierra han sido: i) reconocimiento de sus reclamos históricos a la tierra, incluido el reconocimiento de los territorios indígenas; ii) reconocimiento y/o afirmación de los derechos a la propiedad colectiva y su carácter inalienable; y iii) reconocimiento de la ley consuetudinaria, por ejemplo el derecho de las comunidades campesinas e indígenas a regirse por usos y costumbres tradicionales. La principal demanda del movimiento de las mujer en cuanto a la tierra se ha centrado en el establecimiento de condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, en especial mediante la adjudicación o titulación conjunta de tierras a parejas, independientemente de su estado civil, y/o la prioridad a las mujeres jefas de hogar. Es importante señalar que es en los países con mayor población indígena – México, Guatemala, Perú, Bolivia y Ecuador– donde se han logrado menos avances con respecto de las mujeres a la tierra[57]. Sólo Guatemala ha señalado su intención de garantizar la igualdad en las distribuciones futuras de tierra y ha establecido mecanismos de inclusión en normas recientes.

Este artículo tiene como eje básico la tensión que se advierte entre la demanda por reconocimiento de los derechos colectivos a la tierra y la demanda de igualdad de género. En principio, los derechos colectivos a la tierra deberían fomentar la igualdad de género, en la medida en que garantizan a todos los miembros de una comunidad acceso a la tierra. Este trabajo argumenta que, en el caso latinoamericano, los derechos

---

[55] Este artículo se basa en Deere, Carmen Diana y León, Magdalena. *Género, Propiedad y Empoderamiento: Tierra, Estado y Mercado*. Tercer Mundo: Bogotá, capítulo 7, en prensa. Las autoras agradecen los comentarios de María Ema Wills para la revisión del artículo.

* Carmen Diana Deere economista, profesora Universidad de Massachusetts, Amherst, Estados Unidos. Magdalena León, socióloga profesora titular de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

[56] La Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación de 1979 es el documento inicial de Naciones Unidas que señala los derechos de la mujer a la tierra. En la Plataforma de Acción de la Conferencia Mundial de Beijing de 1995 estos derechos fueron un componente importante y los gobiernos acordaron modificar las normas, usos y costumbres discriminatorios. Para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas se ha contado con el Acuerdo No. 107 de la OIT, el cual se reemplazó por el 169 de 1989 que contiene una explícita protección sobre los derechos a la tierra. Sin embargo, le falta una garantía explícita de los derechos de las mujeres a la tierra.

[57] Según la OIT, Equipo Técnico Multidisciplinario, "Estimaciones de la Población Indígena en América Latina", febrero 19 de 1999, en Bolivia en 1991 la proporción de indígenas en relación con el total era 71.0%, en Guatemala en 1996 era 66.0%, en Perú en 1994 era 47.0%, en Ecuador en 1998 era 43.0% y en México en 1990 era 14.0%. Los avances en los derechos de las mujeres a la tierra se detallan en Deere, Carmen Diana y León Magdalena "Mujeres, derechos a la tierra y contrarreformas en América Latina", en *Mujeres, Hombres y Cambio Social*, Santa fe de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN, 1998.

colectivos a la tierra no necesariamente garantizan a todos los miembros de una comunidad el acceso a la misma. Por el contrario, la manera en que se distribuye la tierra colectiva –las reglas mediante las cuales se asigna a las familias y a los hombres y mujeres que las componen– y los individuos que participan en la determinación de estas reglas, se rigen por usos y costumbres tradicionales que con frecuencia discriminan a la mujer.

La tensión potencial entre los derechos de las mujeres y los derechos de las comunidades indígenas a respetar sus propios usos y costumbres tradicionales constituye el meollo del debate de las críticas del feminismo y del relativismo cultural contra los DHU, tema que se analiza en la siguiente sección. Enseguida se hace referencia a los casos de Ecuador y Bolivia, pues es en estos dos países en donde el movimiento indígena ha obtenido los mayores triunfos en términos de la defensa de los derechos a la propiedad colectiva bajo el neoliberalismo. Al mismo tiempo, en estos dos países la fuerza del movimiento indígena también pareció cerrar el espacio para la discusión de los derechos de la mujer a la tierra, y en la siguiente sección se analiza el porqué sucedió esto. Luego se estudian los casos de México y Perú como ejemplos de lo que puede ocurrir cuando se pierden o se debilitan los derechos colectivos a la tierra, sin que existan disposiciones sobre igualdad de género en los derechos individuales a la misma. Finalmente, en la conclusión, se muestra cómo las líderes indígenas comienzan a afrontar estas tensiones.

CRÍTICAS A LOS DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES

Según Rhoda Howard[58], en el derecho internacional los DHU se definen como "derechos que poseen, en igualdad de condiciones, todos los individuos en virtud de su humanidad y por ninguna otra razón". Lo que comparten la crítica feminista y culturalista es que impugnan la *universalidad* de los derechos humanos derivados del pensamiento liberal. Argumentan que el pensamiento liberal, que dio origen al concepto de la universalidad de los derechos humanos, es un producto histórico y cultural de la filosofía y la política occidentales, que excluye otras culturas y grupos, como las mujeres y los indígenas[59]. De hecho, para que los derechos humanos sean universales tienen que incluir otros grupos. Sin embargo, mientras las feministas utilizan una óptica de género, los relativistas culturales se basan en una perspectiva cultural, cada uno impugnando en términos diferentes la manera en que se deben definir, priorizar y aplicar estos derechos humanos.

El culturalismo y el feminismo, al criticar con sus respectivos lentes las pretensiones universales de los derechos humanos, evidenciaron cómo ese discurso supuestamente emancipatorio encubría un imperialismo o dominación cultural. Por la pretendida universalidad, que es imposible de lograr, se invisibilizaron las diferencias existentes entre varios grupos y con ello se acallaron derechos, y también se silenciaron miradas y voces diferentes a la racionalidad occidental liberal. En estos términos, las luchas de culturalistas y feministas no son sólo por la inclusión de indígenas y mujeres, sino por el reconocimiento. Así, la critica no es sólo por expandir, sino por cuestionar "verdades" que se suponen fuera de sospecha como la razón universal y buscar posturas distintas sobre la manera como se define la dignidad humana. Para el caso de las mujeres, la crítica feminista argumenta que las mujeres no son lo mismo que los hombres y la protección de sus derechos pasa por reconocer especificidades de género.

La objeción principal del relativismo cultural es que no existe algo que pueda llamarse moralidad universal, sino que la

[58] Howard, Rhoda,"Cultural Absolutism and the Nostalgia for Commnunity". En *Human Rights Quarterly*, Vol. 15, p. 316,1993.

[59] Brems, Eva "Enemies or Allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse" En *Human Rights Quarterly*, Vol. 19: 142-147,1997 y Pollis Adamantia,"Cultural relativism Revisited: Though a State Prism" En *Human Rights Quarterly*, Vol 18, p. 318, 1996.

moralidad está condicionada por variaciones culturales e históricas. Según Jack Donnelly[60], resulta útil distinguir dos versiones de esta tesis, la versión "dura", que sostiene que la "cultura es la única fuente de validez del derecho o norma moral"[61], y la versión "blanda", según la cual la cultura constituye una fuente importante de validez moral. Independientemente del grado de determinismo, la crítica que los relativistas culturales hacen a la doctrina de la universalidad de los derechos humanos es que ésta se basa en una noción occidental de la racionalidad que ha elevado el concepto de individualismo a un nivel de abstracción no compatible con otras culturas. Según sostienen, puede encontrarse una noción alternativa de moralidad en otras culturas no occidentales que le conceden mayor importancia a la colectividad que a los individuos. Dentro de estas culturas no occidentales, los derechos y las obligaciones colectivas imponen límites a los individuos en favor de lo colectivo[62].

La fuente de validez de la norma moral para la mayor parte de las culturas indígenas latinoamericanas está en la autoridad ancestral y la longevidad. Desde la perspectiva de los relativistas culturales, la historia del colonialismo se puede resumir como la historia de la sustitución de la autoridad ancestral o colectiva. Al mismo tiempo, la introducción del concepto de derechos individuales fue limitada, porque sólo se aplicaba a los conquistadores, a expensas de los indígenas. La posición indígena en el debate actual en torno a los derechos a la tierra es que los derechos colectivos a ésta deben privilegiarse sobre los individuales, por dos razones. Ante todo, dada la historia del colonialismo, existe un argumento moral a favor de la restitución de tierras y territorios a los pueblos y comunidades indígenas. En segundo lugar, el derecho a la propiedad colectiva de la tierra es la base de la identidad cultural indígena y resulta indispensable para la supervivencia misma de los pueblos indígenas.

La crítica feminista a los derechos DHU, además de demandar la inclusión de las mujeres en el sistema que define los derechos, hace énfasis en la necesidad de romper la dicotomía entre los dominios público y privado[63]. Resalta cómo, en la tradición liberal, los derechos humanos (DH) se estipularon para reglamentar las relaciones entre los hombres y el Estado en la esfera pública, esfera de la cual las mujeres habían sido tradicionalmente excluidas. Además, como la subordinación de la mujer se sitúa en gran medida en el contexto de la esfera privada –es decir, en las prácticas y tradiciones de la vida cotidiana–, los DH se deben extender para que "lo personal sea político", haciendo eco del eslogan feminista[64]. La demanda de cerrar la brecha entre lo privado y lo público debe entenderse, por consiguiente, de doble manera: que los derechos se extiendan a las relaciones privadas y que las mujeres participen de los derechos en el dominio público.

Al limitar el enfoque del discurso de los DH a la esfera pública o a lo cívico y lo político, no sólo se ha excluido la condición de la mujer sino, a un nivel más general, los derechos sociales, económicos y culturales. El feminismo ha objetado la prioridad que se concede a los derechos civiles y políticos en comparación con los derechos socioeconómicos, puesto que estos últimos son indispensables para el avance de las mujeres[65]. Además, el feminismo sostiene que, dadas las diferencias entre mujeres y hombres, "el catálogo de los derechos humanos" debe revisarse de modo que

---

[60] Donnelly, Jack,"Cultural Relativism and Universal Human Rights" En *Human Rights Quarterly*, Vol.4, p. 400,1984.

[61] La versión fuerte de esta tesis también se conoce como absolutismo cultural en Howard, Rhoda.

[62] Brems, Eva. *Ob. Cit*., p. 146.

[63] Brems, Eva *Ob. Cit.* y Garay Amanda," Women, Cultural Relatism, and International Human Rights: a Question of Mutual Exclusivity or Balance?," en *International Insights*, Primavera, p. 19-33. 1996.

[64] Brems, Eva *Ob. Cit.* p. 139.

[65] Brems, Eva *Ob. cit* p. 139-40. Entre los derechos que las feministas quieren incluir de manera prioritaria y que también han sido subrayados por los socialistas se encuentran los derechos a alimentación, vestido, vivienda, trabajo, salud, educación, etc., así como el derecho general al desarrollo.

incluya nuevos derechos, como los derechos sexuales y reproductivos[66]. La consigna "los derechos de las mujeres son derechos humanos" resume muy bien este esfuerzo, como se reconoció hace poco en la Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada en Ginebra en 1994.

El punto donde entran en conflicto la crítica feminista y la crítica del relativismo cultural con respecto a los DH tiene que ver con el hecho de que en la mayor parte de las sociedades las mujeres y la cultura están estrechamente relacionadas. Se reconoce la cercanía de las mujeres a los procesos de socialización, el mayor monolingüismo femenino y la tradición en la conservación del vestido. Amanda Garay observa "Las mujeres son con más frecuencia transmisoras de cultura a sus hijos y muchas veces son las responsables de preservar las tradiciones culturales en el hogar y de mantener los vínculos en la comunidad"[67]. El hecho de que las mujeres tengan una mayor carga que los hombres en términos de la preservación de la cultura hace que los relativistas culturales se muestren especialmente cautelosos ante cualquier intento de expandir la universalidad de los derechos humanos para incluir los derechos de las mujeres. De modo similar, la estrecha identificación entre mujeres y cultura ha vuelto cautelosas a las feministas en cuanto a ceder terreno a los relativistas culturales, en especial a la corriente "dura" que considera a la cultura como fuente principal y única de validez de la ética o norma moral.

Con relación a las críticas aquí revisadas del feminismo y del relativismo cultural a los derechos DHU es pertinente recuperar los argumentos de Boaventura de Sousa Santos[68], quien a los DHU contrapone una concepción de los derechos humanos multiculturales (DHM), con miras a avanzar en políticas progresistas y emancipatorias de la dignidad humana. Este autor considera los DHU "la lucha de occidente contra el resto del mundo" y ve en los DHM "la precondición de relaciones más balanceadas y mutuamente reforzantes" entre culturas. Admite que la política de los DH es cultural, pero sólo la cultura de occidente tiende a concentrarse en la universalidad, con supuestos que encasillan la dignidad humana en lo occidental liberal. Argumenta que hay que trascender el debate entre universalismo y relativismo por falso y perjudicial. El relativismo lleva a un enclaustramiento cultural que sólo valida lo propio y discrimina lo ajeno. El universalismo hegemoniza una voz para representar la diversidad humana. Propone los diálogos transculturales o diálogos entre diferentes culturas o expresiones culturales. El principio en que se basa Santos es que toda cultura es incompleta en su concepción de la dignidad humana y la incompletitud se deriva de que hay pluralidad de culturas. Señala que es necesario elevar la conciencia de la incompletitud cultural y para ello la concepción multicultural de los derechos humanos es crucial. El intercambio cultural nos lleva a una concepción mestiza en la cual pueden tener entrada una "constelación de significados". El diálogo no busca alcanzar la completitud sino entablar un diálogo horizontal con otras culturas, no para dominarlas sino para ampliar las aristas de la dignidad humana y avanzar en una reconciliación positiva entre ellas.

Las tensiones que se producen entre las culturas indígenas y el feminismo en relación a los derechos a la tierra, por cuanto las primeras se fundan en derechos colectivos y el segundo en derechos individuales se examinarán en el caso de las luchas indígenas a la tierra retomando los argumentos de Santos y la crítica feminista y del relativismo cultural a los derechos DHU. Se hará énfasis en la dificultad que plantea aceptar la

[66] Brems, Eva. *Ob. cit,* p.139.
[67] Garay, Amanda. *Ob. cit.*, p. 24.
[68] Santos, Boaventura de Sousa " Hacia una concepción Multicultural de los Derechos Humanos" En *Análisis Político*, IEPRI: Santa fe de Bogotá, No. 31, mayo - agosto 1997, p. 3 - 16

autoridad ancestral o colectiva cuando esta autoridad excluye y discrimina a las mujeres. Además, se argumenta que los derechos a la propiedad colectiva, no son, en sí, el problema, sino que éste yace en los usos y costumbres tradicionales de acuerdo con los cuales los derechos colectivos a la tierra se asignan a familias y a los individuos dentro de ellas. La solución se enmarca en los diálogos transculturales que avanzan mediante una participación igualitaria de hombres y mujeres.

DEFENSA DE LA TIERRA: ECUADOR Y BOLIVIA

Los avances principales con respecto a los derechos de los indígenas a la tierra en América Latina en los años noventa ocurrieron en Ecuador y Bolivia, países en donde grupos organizados de pueblos indígenas del Amazonas estructuraron organizaciones sólidas durante los años ochenta, y donde las agrupaciones de campesinos / indígenas del Amazonas y de la Sierra lograron constituir ya fuera una confederación que los abarcara a todos, o una alianza sólida entre ellas. En ambos países el movimiento indígena logró derrotar los intentos neoliberales tendientes a debilitar las formas colectivas de propiedad; además, en los dos se fortalecieron los derechos colectivos y se extendió su alcance en la nueva legislación agraria. Sin embargo, los derechos de género se vieron opacados por el debate en torno a las demandas indígenas.[69]

En 1986 las dos principales organizaciones campesinas e indígenas de Ecuador, ECUARUNARI, constituida en 1972 a partir de federaciones campesinas de la Sierra y CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), conformada en 1980 a partir de organizaciones indígenas de la región amazónica, se unieron para formar CONAIE, (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). A fines de los años ochenta, la CONAIE se fue fortaleciendo mediante las acciones que condujeron a la celebración del V Centenario, en 1992, bajo la consigna "500 años de resistencia indígena". Durante el "Levantamiento indígena de 1990", que se centró en conflictos en torno a la tierra y la demanda de reconocimiento de los territorios indígenas, la confederación consolidó su papel como la voz legítima de la población indígena. Según Chad Black[70], la CONAIE impulsó una agenda triple de tierra, cultura e identidad nacional. Más allá de la reforma agraria y de los intereses laborales tradicionales, la CONAIE llevó al centro del debate el concepto de la plurinacionalidad "yendo más allá del reconocimiento de la diversidad de culturas y lenguas dentro de Ecuador, hasta una redefinición de la naturaleza misma de la participación nacional-democrática".

Los socialdemócratas que negociaron con la CONAIE perdieron las elecciones de 1992 y el gobierno neoliberal de Sixto Durán Ballén accedió al poder. Este gobierno no tardó en promulgar una legislación agraria de corte marcadamente neoliberal –que contemplaba la disolución de las comunidades indígenas– y este acto provocó un segundo levantamiento de campesinos y pueblos indígenas en junio de 1994, que se llamó "Movilización por la vida".

Al cabo de diez días el gobierno se vio forzado a negociar. La principal victoria de la CONAIE fue lograr que el Estado reconociera el derecho de las comunidades indígenas, afroecuatorianas y montubias[71] a

[69] La discriminación de género en la distribución de tierras indígenas no se puede medir con la información existente. Sin embargo, una manera de acercarse a la distribución de tierras por sexo es por medio de los datos sobre beneficiarios de las reformas agrarias. Para Ecuador y Perú no existen datos oficiales desagregados por sexo y los estudios de caso reportan que la participación de las mujeres como beneficiarias fue inexistente o nula. En México por herencia a viudas la tasa es de 15% y en Bolivia es de 17%.Véase: Deere, Carmen Diana y León, Magdalena, próximo a publicarse en Tercer Mundo, cap 3.,

[70] Black, Chad T. *The 1990 Indian Uprising in Ecuador: Culture, Etnicity and Pos-Marxist Social Praxis*. Trabajo presentado para el Congreso de 1998 de LASA, Sept. 24-26,Chicago. 2 y 22.

[71] Las comunidades montubias son aquellas situadas en la zona selvática de la costa litoral de Ecuador.

sus tierras ancestrales; además, estas tierras les serían adjudicadas sin costo alguno. La CONAIE quería que el Estado se comprometiera a reconocer territorios, definidos como "un área geográfica o espacio natural bajo la influencia cultural y el control político de un pueblo"[72]. Esto implica la posibilidad de controlar el uso del subsuelo, que el gobierno no tenía intenciones de ceder, dado que Ecuador es un país productor de petróleo. Así mismo, una cosa es reconocer territorios indígenas en la selva , pero otra muy distinta es reconocerlos en la Sierra. El reconocimiento de un territorio quechua en la Sierra impugnaría la legitimidad misma del derecho a la propiedad privada y, probablemente, el concepto mismo del Estado-nación según se le define tradicionalmente.

La legislación de tierras de 1994 reconoce las formas comunales; sin embargo, permite que se parcelen y se vendan si dos tercios de los miembros de la comunidad así lo desean; para transformar la estructura comunitaria y convertirla en otra forma de asociación también se requiere un voto similar. La CONAI obtuvo un triunfo al lograr imponer el voto mayoritario de dos tercios y no la mayoría simple que se proponía.

En la Ley de Desarrollo Agrario no se hace ninguna mención explícita del género ni de los derechos de las mujeres a la tierra. La ley presume ser neutral con respecto al género en cuanto los dueños de propiedad, "personas naturales o jurídicas", se les garantiza el derecho a trabajar la tierra (Art. 19). En las reglamentaciones que respaldan la ley, los beneficiarios se definen como "campesinos, indígenas, montubios, afroecuatorianos y agricultores en general y empresarios agrícolas..." (Art. 1). La única mención explícita de las mujeres se encuentra en la sección sobre las reglamentaciones de capacitación.

El hecho de que la etnicidad y la raza se mencionaran explícitamente, pero que el género no mereciera un tratamiento paralelo en lo referente a los derechos a la tierra, se debe a que en todo el debate en torno a la Ley de Desarrollo Agrario el género nunca fue tema de discusión. Las principales demandas de la CONAIE se centraron en asegurar el reconocimiento gubernamental de los territorios indígenas y en garantizar el derecho a tierras de propiedad colectiva[73]. La omisión del tema de género en la Ley de Desarrollo Agrario se corrigió parcialmente en la Constitución de 1998 (Artículo 34), debido en gran parte a los esfuerzos realizados por CONAMU, la oficina nacional de la mujer, que logro garantizar por primera vez los derechos de las mujeres a la tierra. Esta norma sirvió de impulso para adelantar cambios administrativos tendientes a implementar la titulación conjunta en los programas actuales de titulación de tierras. Por otra parte, la CONAIE siguió ejerciendo presión a favor de la inalienabilidad e indivisibilidad de la propiedad colectiva en el debate en torno a la reforma constitucional de Ecuador, y logró garantizarlos en la Constitución de 1998 (Artículo 84)[74], así como aseguró la ratificación de Ecuador del Acuerdo No. 169 de la OIT. Además, Ecuador fue oficialmente reconocido en la Constitución como un Estado pluricultural y multiétnico, aunque no como un Estado plurinacional, como quería la CONAIE[75].

[72] De La Cruz, Rodrigo," Los Derechos de los Indígenas: Un tema milenario cobra nueva fuerza," en Torres Galarza, Ramón (ed.). *Derechos de los Pueblos Indígenas*, Quito: CONAI-CEPLAES-ABYA-YALA: 8, 1995.

[73] Otra razón por las que el tema de género no estuvo presente en los debates en torno a la ley de 1994 fue que los derechos a la tierra no constituían una preocupación centrales de la oficina gubernamental de la mujer, cuya prioridad en ese momento era la promulgación de una ley contra la violencia doméstica. Además, en ese año, se eliminó el Departamento de Mujeres Campesinas del Ministerio de Agricultura, por lo cual tampoco se ejerció presión fuerte desde el ministerio. Entrevistas con Rocío Rosero, investigadora de DINAMO, 25 de julio de 1997, Quito, y con Dolores Casco, directora de la Oficina de Desarrollo Campesino del Ministerio de Agricultura y Ganadería, 23 de julio de 1997, Quito.

[74] Van Cott, Donna Lee," Latin American Constitutions and Indigenous People," mimeo, Departamento de Ciencia Política, Universidad de Tennessee, 1999..

[75] Sobre el proceso que condujo a la asamblea constituyente de 1998 y el papel desempeñado

También en Bolivia las organizaciones campesinas e indígenas desempeñaron un papel crucial en el esfuerzo por incluir en la agenda nacional el debate en torno a una nueva reforma agraria que incluyera la defensa de las tierras comunales y reconociera los territorios indígenas. La CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), que presidió este esfuerzo, se había caracterizado hasta los años setenta por sus demandas tradicionales clasistas, pero en los años ochenta estuvo muy marcada por la influencia del movimiento indigenista katarista, que privilegiaba la identidad étnica. Así mismo, a comienzos de los años ochenta se consolidaron varias organizaciones regionales que también privilegiaban la identidad étnica. La principal demanda de estos grupos –sobre todo después de unirse para constituir la CIDOB (Confederación Indígena del Oriente, Cacho y Amazonía) en 1982– fue el reconocimiento de los territorios que tradicionalmente habían ocupado.

Con la restauración de la democracia en 1982, la CSUTCB propuso una nueva ley de reforma agraria con base en el principio de la tierra para quienes la trabajan directamente y en el fortalecimiento de la propiedad comunal, en tanto que los otros grupos indígenas comenzaron a presionar por el reconocimiento de su derecho al territorio que ocupaban tradicionalmente. El año siguiente hubo grandes movilizaciones campesinas que presionaban por una nueva reforma agraria y se designó una comisión presidencial para estudiar la propuesta de la CSUTCB[76]. En 1985 Víctor Paz Estensoro ocupó la presidencia y, en el contexto del ajuste estructural, las ideas neoliberales comenzaron a ganar favor en los círculos gubernamentales. Se debatió la necesidad de promulgar una nueva ley de tierras, pero se trataba de una muy distinta de la que contemplaba la CSUTCB, pues sus intereses centrales eran convertir la tierra en una mercancía –que podría comprarse y venderse sin impedimento alguno– y gravar la propiedad rural. Ambas ideas enfrentaron una fuerte oposición por parte del campesinado.

El tema de la tierra estalló en los años noventa cuando se realizó la primera marcha indígena, la "Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad", de cuarenta días de duración, desde Trinidad hasta La Paz, en el contexto de las preparaciones hemisféricas en conmemoración de los 500 Años de la Campaña de Resistencia. Hasta ese momento, el Estado boliviano no había reconocido los derechos de los pueblos y comunidades indígenas a su territorio original y esto se convirtió en la demanda principal de CIDOB. Sus otras demandas se referían al respeto por los usos y costumbres tradicionales y a la necesidad de una educación bilingüe e intercultural.

Como respuesta, el gobierno de Paz Zamora se vio forzado a reconocer los principales pueblos indígenas de la región amazónica y su derecho a sus tierras originarias. En 1991 el gobierno ratificó el Acuerdo No. 169 de la OIT. No obstante, el gobierno se negó a reconocer estas tierras como territorios indígenas, y las denominó "tierra comunal originaria" reservándose el derecho de disponer del subsuelo.

En 1992 se realizó otra marcha importante desde las tierras bajas hasta La Paz. El gobierno reconoció las tierras ancestrales de varios otros grupos indígenas de la selva[77]. La reforma constitucional de 1994 también mencionó explícitamente el derecho de todos los pueblos indígenas a sus tierras comunales originarias, el carácter inalienable de la propiedad colectiva (Artículo 171) y reconoció a Bolivia como un Estado multiétnico y pluricultural (Artículo 1).

La nueva ley agraria se desarrolló en el contexto de un gran debate nacional en el que participaron campesinos, indígenas,

por la CONAIE en el fortalecimiento de los derechos indígenas en la nueva Constitución, véase Andolina , Robert " CONAIE (and others) in the Ambiguos spaces fo Denocracy: Positioning for the 1997-8 Asamblea Nacional Constituyente in Ecuador", trabajo presentado en el Congreso de 1998 de LASA, sep. 24-26, Chicago, II, 1998..

[76] Urioste, Miguel, *Fortalecer las Comunidades: una utopía subversiva, democrática...y posible*. La paz: AIPE, PROCOM, TIERRA p. 137-141, 1992.

[77] Muñoz, Jorge y Isabel Lavadens " Reforming the Agrarian Reform in Bolivia," *Development Discussuion Paper* No. 589, HIID, Harvard University, june:6, 1997.

agricultores medianos y grandes, los partidos políticos y las diferentes instancias de la sociedad civil. Aunque se reconoció la necesidad de llegar a un consenso, era muy difícil lograrlo. Cuando la ley estaba próxima a ser discutida en el Congreso nacional, en agosto de 1996, hubo otra marcha masiva, la "Marcha por Tierra y Territorio", de campesinos e indígenas, en la que hubo una alta participación de mujeres campesinas[78]. El tema prioritario para los grupos indígenas del oriente de Bolivia era la titulación de territorios, con derechos plenos sobre el subsueb, y no simplemente la titulación de su tierra comunal originaria. Los grupos campesinos (Aymará y Quechua) siguieron presionando para que la tierra perteneciera a quienes la trabajan directamente.

Hasta el último minuto, la perspectiva de género brilló extrañamente por su ausencia en este debate nacional en torno a la tierra. Ninguna de las asociaciones de mujeres rurales planteó el tema de género y derechos a la tierra. Esto resulta un tanto sorprendente, si se tiene en cuenta el nivel de organización de las mujeres campesinas en el último decenio, así como la alta visibilidad de la mujer rural en las diversas marchas campesinas e indígenas con destino a La Paz. Sin embargo, la demanda central de estas movilizaciones ha sido el acceso a territorios indígenas y la titulación de los mismos, o el acceso comunal a la tierra. Los usos y costumbres tradicionales que regirían la redistribución interna de la tierra no se discutieron. El tema principal planteado por las mujeres en estas movilizaciones nacionales fue el acceso a la atención médica y la educación.

La organización no gubernamental TIERRA fue en gran parte la encargada de asegurar que hubiera así fuera un mínimo reconocimiento de los temas de género en la legislación propuesta. TIERRA y la Subsecretaría para Temas de Género del Ministerio de Desarrollo Humano organizaron un taller sobre este tópico y, subsiguientemente, TIERRA comisionó un informe de consultoría. Este informe[79] fue la base de las discusiones realizadas con mujeres congresistas y otros miembros del parlamento para llegar a un consenso sobre cómo introducir temas de género en la legislación. La principal recomendación de este informe –que se incorporó a la ley– era que se mencionara explícitamente la igualdad de género, independientemente del estado civil de la mujer, en la distribución, administración, tenencia y uso de la tierra. Hubo consenso en cuanto a que debía introducirse un párrafo sobre igualdad de género en la ley y el Congreso lo aprobó sin mayor discusión o disenso[80].

El principal logro de la ley INRA fue garantizar a los pueblos y comunidades indígenas la tierra a la cual habían tenido acceso tradicionalmente. Los títulos de tierra debían expedirse de inmediato a los pueblos y comunidades. Estas tierras no podían ser vendidas, subdivididas, utilizadas como garantía o expropiadas por el Estado. Los grupos indígenas de la cuenca amazónica no consiguieron que se les titularan los territorios; el subsuelo sigue siendo patrimonio del Estado, como se estipula en la Constitución boliviana. Así mismo, perdieron con respecto a los derechos de terceros, la posibilidad de establecer títulos legítimos a tierras ubicadas en sus regiones. Un logro importante tiene que ver con que los esfuerzos de reforma agraria en Bolivia deben continuar; además, en la adjudicación de tierras públicas o de aquellas expropiadas por el Estado, debe concederse prioridad a la asignación colectiva de la tierra a comunidades

[78] Ybarnegaray, Roxane," Tenencia y uso de la tierra en Bolivia" En Academia de Ciencias (ed.). *Agricultura, hoy y mañana*. La Paz: 1997, próximo a publicarse.

[79] Camacho, Aida. *Incorporación del Componente de Género en el Proyecto de la Ley de Modificación del Servicio Nacional de Reforma Agraria*. Informe de Consultaría a TIERRA, abril, La Paz, 1996.

[80] La directora del INRA en ese entonces consideró que varias de las otras recomendaciones del informe de consultoría, como la adopción de un lenguaje neutral con respecto al género, podrían incluirse en las reglamentaciones que acompañarían la ley. Entrevista realizada el 14 de julio de 1997 en La Paz. Sin embargo, en las reglamentaciones subsiguientes no se incluyó ningún contenido adicional que mencionara específicamente el género.

indígenas o campesinas que no tengan tierra suficiente.

En suma con respecto al género, la ley de tierras de Bolivia es más favorable que la de Ecuador, pues estipula que las mujeres tienen derecho a la tierra independientemente de su estado civil, y que en la distribución de la tierra deben aplicarse criterios de igualdad de género. Sin embargo, esta disposición, en vez de ser una demanda de las mujeres indígenas y campesinas organizadas, fue resultado de la presión ejercida por el movimiento feminista y de mujeres. Sin embargo, en la ley INRA no se plantean mecanismos de inclusión para asegurar el logro de la igualdad.

MUJERES INDÍGENAS Y DEFENSA DE LOS DERECHOS A LA TIERRA

Como hemos visto, en Ecuador y en Bolivia ni las organizaciones campesinas e indígenas nacionales, ni las líderes indígenas organizadas plantearon el tema del género y el derecho a la tierra en las negociaciones tendientes a la promulgación de nuevos códigos agrarios. Una líder nacional de la CONAIE llegó incluso a afirmar que el tema de género y derechos a la tierra era irrelevante. Esto, en razón de que la preservación misma de las comunidades indígenas –su identidad en cuanto pueblos indígenas– se basa en el acceso comunal a la tierra. Se cree que el hecho de cuestionar cómo se va a distribuir esa tierra comunal después –mediante qué reglas se va a asignar a las familias y a los hombres y mujeres que las componen, y quién va a participar en la determinación de esas reglas– divide a la comunidad y constituye una amenaza contra la unidad indígena.

Se argumenta que los temas de clase y etnicidad –temas que unen a campesinos e indígenas– deben ser prioritarios, porque ha sido como campesinos e indígenas que los hombres y las mujeres de Ecuador han sido explotados a lo largo de los siglos. Blanca Chancoso, que fue secretaria general de ECUARUNARY en los años ochenta, explica la posición de las organizaciones de mujeres indígenas de la siguiente manera: "...la mujer indígena no tiene una reivindicación propia como mujer, no estamos separadas del pueblo. Nuestro pueblo indígena está doblemente explotado, doblemente discriminado y junto con ellos tenemos esa misma discriminación" [81].

Se supone que la principal demanda de las mujeres indígenas debe ser la defensa de la comunidad, que ellas perciben como basada en el acceso colectivo a la tierra, pues este factor es el que da cohesión y significado a la identidad indígena. La defensa de la tierra (*la tierra madre*) se equipara con la defensa de las mujeres, pues se considera que la mujer se identifica más estrechamente con la naturaleza y la cultura. Según Ruth Moya: "una de las características de la organización de mujeres indígenas es que se basa en la valorización del movimiento indígena en lo que respecta al importante papel que desempeñan las mujeres en la reproducción de la cultura indígena y como agentes principales de socialización" [82].

La defensa de la cultura se basa, a su vez, en la invocación de una cultura mítica y ancestral en donde las mujeres eran veneradas como fuente de vida, junto con la tierra. Esto es muy evidente en el siguiente testimonio:

> La tierra y la mujer son una y la misma madre, ambas producen, dan vida, nos alimentan y nos visten. Decimos que son una y la misma madre porque para nosotras, las mujeres indígenas, la tierra es lo que nos da vida, produce nuestros alimentos. Nosotras las mujeres somos parecidas a la tierra, pues damos vida, somos las reproductoras. Como la tierra es nuestra madre, no puede ser dividida, sería como dividir a nuestra madre[83]

Si bien la CONAIE está conformada por representantes de diversas culturas indígenas, el tema de la relación entre la mujer y la tierra y la importancia crucial que tienen tanto la tierra como la mujer en la reproducción de la cultura indígena suele

[81] Chancoso, Blanca," Las indígenas no sabían de esta reunión" En *Mujeres Fempress, Especial de Mujer Indígena*, Santiago, s.f: 22

[82] Moya Ruth, *Educación y mujer Indígena en el Ecuador*, Trabajo presentado para la Oficina Regional de la Unesco, Quito, marzo 1987.

[83] CONAIE, *Memoria de las jornadas del Foro de la mujer Indígena del Ecuador*, Quito: CONAIE- UNFPA:1994,38.

generalizarse como la "esencia" misma de dicha cultura.

En el discurso indigenista andino, esta cultura mítica ancestral se basaba en la complementariedad de los roles masculino y femenino[84]. La base de la complementariedad era la supuesta igualdad entre hombres y mujeres, aunada al rol esencial que unos y otras desempeñaban en el proceso de producción y reproducción. Cada género derivaba su autoridad de estos roles complementarios y cada uno participaba en la toma de decisiones. Según este análisis, el colonialismo y/o el capitalismo fueron los responsables de introducir la desigualdad de género.

> Antes, en nuestra cultura y cuando nuestra sociedad era libre, las mujeres y los hombres aymarás teníamos los mismos derechos. La mujer tenia autoridad... el sistema actual trata de imponer el hombre superior a la mujer. En el sistema tradicional, nuestros hombres y mujeres participaban y decían. Este sistema esta atacado desde hace más de cuatro siglos, nuestro objetivo es defender y luchar por él... el colonialismo ha creado condiciones que privilegian sólo el lado masculino[85].

El que esta cultura mítica ancestral haya existido o no, está más allá del alcance de este trabajo. Lo que interesa es determinar cómo, dentro de este discurso, se puede lograr la igualdad de género. Según una dirigente indígena de Bolivia:

> Una vez que lleguemos a romper las estructuras coloniales, podemos vivir la complementariedad... En esta sociedad en que vivimos, colonialista y patriarcal, es imposible pedir al hombre que sea solidario con la mujer, es imposible pedir a una mujer con mentalidad machista , patriarcal y colonial que sea solidaria con otra mujer indígena más pobre, hay que romper con esto..[86].

Como el patriarcado es una importación europea y los hombres y las mujeres se complementan en la división del trabajo, no existe necesidad alguna de demandas específicamente relacionadas con el género en las luchas actuales en este análisis[87]. La clase y la solidaridad étnica deben tener prioridad, porque lo que se necesita en el contexto actual es acceso colectivo a la tierra y autonomía para las comunidades indígenas, de tal manera que puedan recuperar eventualmente sus costumbres del pasado, un pasado en el cual la complementariedad en la división del trabajo por género era sinónimo de la igualdad entre los sexos, y no de la desigualdad actual.

Esta es una de las razones por las cuales el crecimiento del movimiento indígena y la participación cada vez mayor de las mujeres en él no han llevado a un cuestionamiento automático del papel que desempeña la mujer en la sociedad indígena. Más bien, la participación de las mujeres es una consecuencia de la necesidad de fortalecer las organizaciones indígenas, pues son actoras claves (como reproductoras de la vida y la cultura) en la resistencia de los pueblos indígenas a la asimilación dentro de la cultura dominante[88].

En un estudio detallado sobre mujeres líderes indígenas que se realizó en Ecuador, se plantea que una de las razones por las

[84] Isbell, Billie Jean, define la noción de complementariedad en términos de la relación de una entidad con otra entidad: "La complementariedad sexual es quizás el concepto más utilizado para clasificar los fenómenos cosmológicos y naturales. También simboliza el proceso de la regeneración. Los fenómenos se conceptualizan como masculinos y femeninos e interactúan unos con otros de una manera dialéctica para formar nuevas síntesis, como nuevos ciclos de tiempo y nuevas generaciones de personas, plantas y animales". Isbell llama a esta dialéctica el concepto de "la otra mitad esencial" En :*To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, austin: Universtity of Texas Press, 1978:11.

[85] ISIS Internacional 1987: 45.

[86] Entrevista de las autoras con Clara Flórez, diputada y líder indígena, 12 de julio de 1997, La Paz.

[87] Entrevista con la investigadora Gloria Ardaya, 13 de julio de 1997, La Paz.

[88] Prieto Mercedes " El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia" en CEPALES (ed.) *Mujeres Contracorriente: voces de líderes indígenas*, Quito: CEPALES, 1998: 15-16.

cuales estas líderes promueven el discurso según el cual "en la complementariedad hay igualdad" es que "la misma revalorización de lo propio, de lo tradicional, operada para recuperar los valores, los conocimientos y la identidad de los pueblos indígenas está siendo utilizada para revalorizar a las mujeres"[89].. Según Emma Cervone, las líderes indígenas tienen que defender dos espacios de modo simultáneo: en primer lugar, el espacio étnico para la defensa de la diferencia y la igualdad de derechos ante la sociedad blanca / mestiza; y en segundo lugar, su espacio como mujeres líderes dentro del movimiento indígena, un espacio en el cual deben estar validadas por los líderes indígenas varones. Cervone argumenta, por consiguiente, que la ideología de la igualdad, debe considerarse como una estrategia por parte de las líderes para defender su espacio como mujeres.

Sin embargo, esta posición entraña varias contradicciones, como ella misma reconoce, entre ellas el hecho de que la revaluación de la posición de las mujeres está teniendo lugar a un nivel más simbólico que político. Además, el discurso de la igualdad de género muchas veces entra en conflicto con la experiencia vivida por las mujeres indígenas, sobre todo con respecto a temas como la violencia doméstica, y podría llevar a una ruptura entre el liderazgo femenino en el ámbito nacional y local por temas de desigualdad[90].

Las líderes indígenas organizadas reconocen que sufren discriminación dentro de las organizaciones indígenas mixtas. Están sobrepresentadas numéricamente, tanto en su participación en general como en los cargos de liderazgo. Por ejemplo, una de las principales demandas de las mujeres de la CONAIE es la participación equitativa de hombres y mujeres en la organización: "Exigimos que seamos tenidas en cuenta para que la participación en las asambleas y congresos sea igualitaria entre hombres y mujeres; por ejemplo, si van a participar diez personas, deben ser cinco hombres y cinco mujeres"[91].

Entre las líderes indígenas también existe preocupación por las dificultades que afrontan las mujeres al querer participar en igualdad con los hombres en las organizaciones locales y regionales mixtas. En las últimas dos décadas, tanto en Bolivia como en Ecuador han proliferado las organizaciones sólo de mujeres a escala local, pero la participación en grupos de mujeres no ha redundado en una mayor participación de las mujeres en instituciones locales dominadas por hombres[92].

En Ecuador, la modalidad principal de organización local en la sierra han sido las comunas, asociadas con el acceso comunal a la tierra y al gobierno local. Por ley, la participación en las comunas está abierta a todos los hombres y mujeres mayores de 18 años; sin embargo, en la práctica, las familias están representadas por el jefe de hogar varón. En la Sierra boliviana, la modalidad principal de gobierno a escala local se ha dado a través de la estructura del sindicato agrario [del pueblo], en donde la representación corresponde a un solo miembro por familia, que también en este caso suele tratarse del jefe de hogar varón[93].

---

[89] Cervone, Emma, " Prof. Abelina Morocho Pingui: entre Cantares y Cargos," en CEPALES , ed. op. cit.: 185-186.

[90] Ibid:186-187.

[91] CONAIE, *Ob. Cit.* p. 7

[92] Ecuador sobresale por su nivel de organización rural, pero no recoge datos discriminados por sexo de estas organizaciones. Un vistazo rápido a la composición del liderazgo de las organizaciones de base hace pensar que las mujeres no están bien representas, pues constituyen menos del 1% de la dirigencia elegida, según cálculos de Julia Almeida, División de Gestión de Organizaciones Campesinas del MAG, en Taller sobre Derechos de la Mujer a la Tierra, CEPAM, Quito, julio 24 de 1997.

[93] Sostres, María Fernando y Carafa, Yara. " Propuestas de Políticas Agropecuarias para la Mujer en la Estrategia de Desarrollo". En : Coordinadora de la Mujer (ed.) *Propuestas de Políticas Sectoriales para la Participación de la Mujer en la Estrategia de Desarrollo*, La Paz: 1992: y Paulson, Susan," Familias que no ¡conyugan! e identidades que no conyugan: la vida en Mizqe desafía nuestras categorías," en Rivera Silvia. (ed.) *Ser Mujer Indígena, chola o birilocha en Bolivia Postcolonial de los años 90*, La Paz: Subsecretaria de Asuntos de Género, Ministerio de Desarrollo Humano, 1996.

A semejanza de lo que ocurre en Ecuador, aunque las mujeres indígenas están participando cada vez más en grupos de sólo mujeres, esto no ha llevado automáticamente a una representación creciente en estructuras tradicionales de gobierno y poder dentro de sus comunidades, aunque en los últimos años sí ha aumentado su participación en éstas.

Es sobre todo en las organizaciones propias de las mujeres a nivel local o regional en donde las mujeres están comenzando a abordar asuntos de género no sólo prácticos sino estratégicos. En las reuniones de mujeres, se plantean inquietudes sobre la falta de acceso de la mujer a la tierra y los problemas que esto entraña. Las actividades preparatorias de las ONG en Bolivia para la Conferencia de Beijing de 1995 incluyeron cinco reuniones regionales de mujeres indígenas y campesinas. Los derechos de las mujeres a la tierra se plantearon de la siguiente manera:

> Los sindicatos agrarios prefieren a los hombres a la hora de conceder tierras y otorgar derechos de propiedad de la misma. Las mujeres no contamos con tierras propias. Los padres dan más preferencia a los hijos varones, discriminando a las mujeres" "Entre las propuestas para superar nuestra situación, se encuentran derecho a la propiedad de la tierra...". "Las mujeres tenemos derecho a las tierras y queremos que éstas sean legalizadas pues nosotras las trabajamos: la tierra es de quien la trabaja. "Las familias son dueñas de las tierras pero no tenemos títulos ejecutoriales. Sin embargo, nosotras las mujeres sufrimos, porque no tenemos derecho a la tierra propia, donde cultivar nuestra agricultura que representa la solvencia económica necesaria para vivir[94].

Los problemas relacionados con la falta de acceso legal de las mujeres a la tierra se manifiestan sobre todo en el caso de la migración masculina, pues con frecuencia el acceso al crédito o a la asistencia técnica depende de que sean dueñas de la tierra o de que posean tierra a título propio. Además, cuando la migración estacional del cónyuge se convierte en una migración permanente, al no tener derechos garantizados a la tierra las mujeres quedan en una situación de gran inseguridad para proveer por sus familias, pues a veces la parcela que la familia tiene en usufructo vuelve al sindicato agrario o a la comunidad. Según los usos y costumbres tradicionales, no existe ninguna garantía de que las autoridades comunitarias cedan tierras a las mujeres que resultan abandonadas.

Lo que vale la pena resaltar aquí es que cuando estas inquietudes de las mujeres indígenas a nivel local y regional se abordaron en la reunión nacional, se privilegio la demanda general de reconocimiento de territorios indígenas, así como la defensa de la tierra comunal. En cuanto a los diversos intereses relacionados con los derechos de la mujer a la tierra que se habían expresado anteriormente, sólo uno –referente a la herencia– se preservó en las recomendaciones finales: "Cuando se produzca el caso de heredar territorios de los padres o cónyuges, queremos tener el derecho de propiedad a los mismos"[95].

Esto sugiere los siguientes aspectos: i) que los patrones tradicionales de herencia con base en los usos y costumbres muchas veces discriminan en contra de las mujeres[96]; ii) que las mujeres indígenas se están concientizando cada vez más de esta discriminación, y iii) que con frecuencia existe una gran distancia entre las inquietudes de las mujeres indígenas y lo que sus líderes expresan en las reuniones nacionales, sobre todo en aquellas en donde también está presente el liderazgo masculino de las asociaciones mixtas.

En la mayor parte de las comunidades campesinas e indígenas de los Andes la desigualdad de género está generalizada,

[94] Salguero, Elizabeth, ed. Memoria: Primer Encuentro de Mujeres Indígenas, Campesinas y Originarias, Cochabamba del 24 al 26 de julio de 1995, La Paz: Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia " Bartolina Sisa", Coordinadora Nacional del Foro de ONGs de Bolivia para IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, y Educación en Población-UNFPA, 1995: 23,28 y 35.

[95] Ibid:48.

[96] Esta afirmación se examina detalladamente en Deere y León , próximo a publicarse, cap 7.

como se advierte en los patrones de herencia, la tenencia de la tierra, la estructura de poder y representación de las comunidades y la vida cotidiana. Así pues, la demanda de respeto por los usos y costumbres tradicionales casi nunca es, en la práctica, un llamado a la igualdad de género con base en la complementariedad, sino más bien un llamado a la reproducción de prácticas que subordinan las mujeres a los hombres. La única manera de garantizar que hombres y mujeres tengan acceso equitativo a la tierra en formas colectivas de propiedad es que los derechos de los individuos a la tierra se especifique claramente y se garanticen dentro de la colectividad.

IGNORAR LOS DERECHOS A LA TIERRA: MÉXICO Y PERÚ

Quizás el mejor ejemplo sobre el por qué es importante especificar explícitamente los derechos de las mujeres a la tierra de propiedad colectiva, es lo que está sucediendo con el acceso de la mujer a la tierra bajo las contrarreformas emprendidas en México y Perú. En ambos países, la legislación agraria neoliberal permite actualmente, por voto mayoritario la división y la eventual venta de propiedades colectivas. La Sierra peruana con las tres cuartas partes y la costa con la mitad. Antes de la contrarreforma, los derechos de las mujeres a la tierra colectiva eran mucho más explícitos en México y Perú que en Bolivia o Ecuador. En México, que fue el primer país en establecer la igualdad jurídica entre hombres y mujeres en su legislación agraria, desde 1971, los hombres o las mujeres podían convertirse en ejidatarios y disfrutar de derechos iguales dentro de las estructuras de toma de decisiones del ejido. Sin embargo, siguiendo la práctica tradicional, cada hogar tenía derecho a ser representado por sólo un ejidatario, quien por costumbre era el jefe de hogar varón. Así pues, aunque el Estado había concedido a todas las mujeres adultas el derecho legal a participar en los procesos de toma de decisiones del ejido, la capacidad de practicar este derecho estaba limitada por reglamentaciones locales basadas en los usos y costumbres tradicionales, lo cual restringía la participación formal de las mujeres a aquellas que fueran jefas de hogar.

No obstante, los derechos de usufructo en el ejido se consideraban como patrimonio familiar, otorgando a todos los miembros del hogar acceso a la tierra y a otros recursos. Las disposiciones de herencia en los ejidos protegían este patrimonio familiar al restringir la herencia de parcelas del ejido, en los casos en que se hacía testamento, al cónyuge o compañero(a) y/o los hijos, o si no hubiere testamento, concediendo preferencia al cónyuge / compañero(a) y luego a los hijos.

En la actual contrarreforma, todas las decisiones importantes con respecto al futuro del ejido (por ejemplo parcelar y/o disolver el ejido) deben ser tomadas por miembros reconocidos del mismo. Esto significa que los cónyuges de los miembros del ejido quedan excluidos de la toma de decisiones, y esto en efecto excluye a la mayor parte de las mujeres (puesto que las mujeres representan menos de una quinta parte del total de miembros) de intervenir directamente en la determinación del futuro de sus comunidades. Además, con el voto de los miembros del ejido, los individuos que posean derechos de usufructo pueden adquirir un título sobre la parcela familiar y disponer de él a su antojo, ya sea arrendándolo o vendiéndolo, Por otra parte, los cambios en las disposiciones sobre herencia ya no garantizan que el acceso a la parcela permanezca dentro de la familia. Ahora el ejidatario puede decidir el orden de preferencias, que puede incluir al cónyuge o compañero(a), a uno de los hijos o a todos, o a cualquier otra persona. Sólo en el caso de que el ejidatario fallezca sin haber hecho testamento rige el anterior orden de preferencias, que le confería prioridad a la cónyuge / compañera o, en ausencia suya, a uno de los hijos.

Queremos resaltar que lo que fue un recurso de la familia –el patrimonio familiar– ha dado lugar, en la contrarreforma, a un proceso de individualización de los derechos a la tierra que generalmente ha excluido a las mujeres. Las excluyó porque los usos y costumbres tradicionales le otorgan la representación del hogar a sólo uno de los sexos. Además, como las mujeres casadas no tienen ningún derecho de representación directa dentro del

ejido, no tienen ni voz ni voto en las decisiones que determinan la privatización de la tierra comunal. Así pues, el patrimonio familiar se convierte en propiedad individual del jefe de hogar varón[97]. El caso de México demuestra que la demanda de los derechos para las mujeres debe ser integral. No sólo se debe buscar la propiedad de la tierra, sino que se debe exigir que adquieran estatus de sujetos plenos en sus comunidades o sea que puedan participar desde su propia voz en las decisiones que competen a la colectividad y por ende que puedan tener presencia en los órganos de decisión internos y externos a sus comunidades.

En Perú, desde 1987 los hombres y las mujeres han tenido igual derecho a participar como miembros de las comunidades campesinas reconocidas. Sin embargo, la Ley de Comunidades Campesinas, que comprometió al Estado a respetar y proteger "las costumbres, los usos y las tradiciones de la comunidad", también distingue entre los miembros de la comunidad y la categoría de *comunero calificado*[98]. Para ser comunero calificado es necesario poseer capacidad civil, haber vivido en la comunidad durante por lo menos cinco años, estar inscrito en el registro comunitario y cumplir otros prerrequisitos establecidos en los estatutos de la comunidad. Aunque todos los comuneros tienen derecho a usar los bienes y servicios de la comunidad, es preciso ser comunero calificado para participar con voz y voto en la asamblea comunitaria y para ser elegido a un cargo de liderazgo dentro de la comunidad.

Si bien teóricamente el comunero calificado puede ser hombre o mujer, según la práctica tradicional sólo hay *un* comunero calificado por familia, y es el hombre quien, como jefe del hogar, representa a ésta ante la comunidad. Tradicionalmente, las únicas mujeres que participan en las decisiones comunales son las viudas[99].

Aunque desde la promulgación de la Ley Agraria de 1995 en Perú las comunidades campesinas del altiplano y las comunidades indígenas nativas de la selva pueden escoger libremente su forma de asociación y disposición de la tierra comunal, esta decisión se debe tomar mediante un voto mayoritario de dos tercios de los comuneros calificados. Como en México, las mujeres casadas no participarán en este proceso de toma de decisiones con respecto al futuro de sus comunidades, y si se lleva a cabo la individualización de los derechos a la tierra, también puede suceder que la parcela de usufructo familiar se convierta en propiedad privada del hombre.

Aunque en el Perú se ha dado poca atención a las implicaciones de género en la parcelación de la tierra comunal, se ha empezado a esbozar cierta inquietud sobre lo que sucedería con los derechos a tierra de las viudas. Si a este grupo de mujeres en las comunidades campesinas no se les garantizan derechos a la tierra como jefes de hogar, existen muy pocas probabilidades de que se tengan en cuenta los intereses de las esposas y las hijas, o de que se escuchen sus voces en el proceso de parcelación.

Entre estos cuatro países, es en México –donde el proceso de privatización de la tierra comunal está más avanzado– en donde las mujeres indígenas han sido más visibles en la demanda de derechos explícitos de la mujer a la tierra. Como se expresó en la Reunión Preparatoria de las ONG para Beijing en 1994, los cambios efectuados al Artículo 27 de la Constitución

---

97 Lara Flores, Santa María, "Las mujeres: Nuevos actores sociales en el campo?" En *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 1994:77-88. Esparza Salinas, Rocío (et. all.) *Las mujeres campesinas ante la reforma del articulo 27 de la Constitución*, México D.F.: GIMTRAP 1996; Stephen Lynn, "Too litle,Too Late? The Impact of Article 27 on Women In Oaxaca" En : Raldall L.. (ed.) *Reforming Mexicos Agrarian Reform*. New York: M: E. Sharpe, 1996: 289-303 y Botey, Carlota," Mujer Rural: Reforma Agraria y Contrarreforma" En Aranda, Josefina. (et. all.) *Tiempo de crisis, tiempos de Mujer*. México, D.F. Centro de Estudios Históricos de la Reforma Agraria Mexicana y Fundación Ford, 1997.

98 Perú, República de, *Ley General de Comunidades campesinas*, Ley 24656 de 13/4/87, *Diario El Peruano*, Lima: Ed. M.A.S.; Artículo 1.

99 Del Castillo, Laureano, *Derechos de la mujer en el ámbito agrario*, Trabajo preparado para el Seminario / taller Ley de Tierras y Titulación en Cajamarca, Cajamarca, Red de la Mujer Rural Flora Tristán y REPRODEMUC, abril, 1997.

mexicana que abrieron paso a la privatización del ejido afecta negativamente a las mujeres indígenas[100].

En varias reuniones en Chiapas, las mujeres indígenas han planteado demandas concretas con respecto a derechos a la tierra: que "las mujeres tengamos derecho a la propiedad de la tierra y también a heredarla"; "que al otorgar títulos de tierra, las mujeres deben ser copropietarias"; que "si un hombre abandona su hogar, la parcela pase automáticamente a la mujer"[101]. De todos los movimientos indígenas, el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) ha sido el mas sobresaliente en reconocer en sus documentos que "la tierra debe redistribuirse de manera igualitaria a hombres y mujeres" y que "las mujeres deben ser incluidas en la tenencia y la herencia de la tierra"[102].

Los casos de México y Perú demuestran como la no introducción o el retroceso en normas especificas de género sobre la mujer y los derechos a la tierra, tiene consecuencias posteriores sobre la vida de las mujeres, en razón de la aplicación de usos y costumbres tradicionales.

CONCLUSIÓN

Este trabajo ha ilustrado la importancia que reviste la defensa de la comunidad para los pueblos indígenas, así como el papel central que desempeña la demanda de los derechos a tierras y territorios colectivos en la identidad y la supervivencia de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, hemos argumentado que una cosa es apoyar la demanda de derechos a la propiedad colectiva, y otra muy distinta defender los usos y costumbres tradicionales en términos de cómo se distribuye la tierra a las familias y a los individuos que las componen. Nuestro interés principal son aquellas instancias en que el respeto por la ley consuetudinaria o los usos y costumbres tradicionales violan los derechos individuales de las mujeres indígenas.

En opinión nuestra, el aceptar la posición del relativismo cultural "duro" – que la cultura es la única y principal fuente de validez de la norma moral– exige aceptar la subordinación de la mujer y niega los derechos humanos individuales de las mujeres. Aunque respetamos la cosmovisión indígena con base en el vínculo entre la mujer y la tierra como fuente de vida, así como el atractivo de la tesis de la complementariedad, según la cual en un pasado hombres y mujeres pudieron haber sido iguales, nos preocupa que conduzcan al argumento a favor de la preservación de todos los aspectos de una cultura, no importa cuán discriminatorios sean.

Además de idealizar el pasado y requerir la aceptación de un sistema cultural cerrado, la posición del relativismo cultural "duro" ignora las desigualdades internas y las relaciones de poder[103]. Al no reconocer las relaciones de poder en las que se basa la autoridad derivada de la tradición, este punto de vista afirma que la subordinación de la mujer es producto de fuerzas externas, como el colonialismo y la aculturación machista, y desvía la atención de las desigualdades e injusticias actuales. Esta posición del relativismo cultural "duro" comienza a ser impugnada por mujeres intelectuales indígenas. En opinión de Amanda Pop, una académica maya kichie de Guatemala:

> Es bueno saber la historia de las atrocidades a que hemos sido sujetos, pero si todo el tiempo voy a estar interpretando el presente de acuerdo con un pasado mítico, ni siquiera un pasado real, entonces qué voy a decir. Yo tengo que ver lo más importante, ahora, el presente, eso es lo más importante, porque si yo estoy dudando si hay discriminación otras personas están decidiendo por nosotras y esos son nuestros hombres. No podemos perder tiempo, ni importa cómo surgió, es que existe...[104].

Cuando mujeres como Pop que han levantado sus voces para expresar estas ideas, demandando el reconocimiento de

[100] Sofía Robles, *Grupo Iniciativa indígena por la Paz*, Chiapas, en CEIMME (1995: 52-53).
[101] Rojas, Rosa. (ed.), *Chiapas, y las Mujeres qué?*, México, D.F.: Ed. Del Taller Editorial La Correa Feminista, 1995:203,209.
[102] Ibid: 251.
[103] Howard, Rhoda, op. cit. :329.
[104] Entrevista realizada por las autoras, 7 de enero de 1998, Ciudad de Guatemala.

los derechos de las mujeres, han sido denunciadas por intelectuales mayas varones como incitadoras del etnocidio[105]. Además del temor a confrontar las relaciones internas de poder, una de las razones principales por las que las organizaciones indígenas se han negado a considerar la situación específica de las mujeres, es que hacerlo se asume como un factor de división para la unidad indígena [106].Este argumento, defensivo por naturaleza, de "no dividir" ha llevado en las sociedades a la implantación de políticas autoritarias y de exclusión pues acalla los disensos. Si en el esquema de los DHU, occidente tiene que ejercitar su escucha a los disenso de los "otros", cada cultura tiene que hacerlo también. Cuando las culturas indígenas le piden a Occidente que deje de considerarse universal, ellos tienen que hacer lo propio. El diálogo que Boaventura de Sousa Santos propone tiene que ser transcultural, entre culturas y en cada una entre sus distintas voces. Este es un camino expedito para avanzar en la democracia.

La presión de las mujeres organizadas para que sus voces sean oídas, se aprecia cada vez más en las reuniones nacionales y regionales donde las mujeres indígenas están comenzando a cuestionar las relaciones de poder cuando exigen una participación igualitaria en las organizaciones indígenas mixtas. Estas demandas se plantearon muy tímidamente en la Reunión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de América Latina, celebrada en 1989 en el contexto de la planeación de los eventos en contra del V Centenario de 1992. Las escasas mujeres que asistieron a esta reunión tuvieron ante todo que explicarles a los hombres que no estaban en contra de ellos, antes de hablar sobre las preocupaciones en torno a su participación[107]. A veces, en estas reuniones las mujeres indígenas hacen críticas muy marcadas, pero para que dichas críticas se escuchen, las plantean en el lenguaje de las "influencias externas" del machismo y el colonialismo para expresar su interés central: que el machismo dificulta su participación en las organizaciones indígenas, además de que supuestamente va en contra de sus propios valores culturales indígenas[108].

Según Hernández y Murguialday, fue en la Segunda Reunión Continental de la Campaña de los 500 Años, celebrada en Guatemala en 1991, donde los grupos indígenas reconocieron por primera vez la triple opresión de la mujer indígena. Una de las resoluciones emanadas de esta reunión reconoció que: "La lucha por la emancipación de las mujeres debe darse en un marco integral que contemple la lucha contra la desigualdad de clase, la desigualdad de etnia y la desigualdad de género"[109]

En 1995, en el contexto de las actividades preparatorias para la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Mujer, por celebrarse en Beijing, las mujeres indígenas que participaron en las diversas reuniones regionales mencionaron cada vez más los mecanismos que reproducen la desigualdad de género. Por ejemplo, se concluyó lo siguiente en el diagnóstico elaborado en el Seminario de Mujeres Indígenas de Suramérica, celebrado en 1995 en Bogotá:

> Las mujeres hemos empezado a criticar las estructuras de organización [indígenas] por ser excluyentes, por no seguir modelos autónomos, por no ser democráticas internamente y, sobre todo, por desprestigiar, ignorar o aislar nuestra contribución. Hemos sido claras en expresar nuestro deseo de trabajar siempre en conjunto con los hombres dentro de las organizaciones, aunque sigamos encontrando obstáculos que nos lleven a ser discriminadas a su

[105] Álvarez, Francisca,"Las mujeres mayas etnocidas", en *El Periódico*, *Ciudad de Guatemala*, Noviembre, 24, 1996: 26.

[106] Hernández, Teresita y Murguilday ,Clara. *Mujeres indígenas ayer y hoy*, Managua: Puntos de Encuentro, 1993:132.

[107] Comisión Mujer y Auto-descubrimiento,"Conclusiones y resoluciones" En *Memorias Encuentro Latinoamericano de Organizaciones campesinas e indígenas*, Bogotá 7 al 12 de octubre, 1989, Bogota: Onic, Anuc y Fesuagro-cut, 1989:18-31.

[108] Fensuagro, Anuc, y Onic, *Primer Encuentro de Mujeres Campesinas e Indígenas de América Latina y el Caribe*, Noviembre 28 a Diciembre 2 1988, Bogotá, Colombia 1998: 82.83.

[109] Hernández, Teresita y Murguilday, *Ob.cit*, p. 157.

> interior. Nos duele ver que en muchas ocasiones se encuentran las excusas para mantenernos en posiciones inferiores en las que no podemos ejercer funciones de mando, que nuestra contribución no es tomada en serio, y que nuestro trabajo con mujeres indígenas es el primero en ser sacrificado si hay problemas económicos... Las mujeres indígenas han estado presentes en las organizaciones que luchan por los derechos de los pueblos originarios de América. Se puede decir que la invisibilidad de las mujeres dentro de las organizaciones no significa su ausencia. Es por esto que se ve cada día más la necesidad de lograr espacios de participación en todos los niveles de poder, que es donde se toman las decisiones vitales que afectan la vida y el futuro de las mujeres y de sus pueblos, espacios de capacitación y formación...[110].

En el proceso de demandar el derecho a una participación plena en las organizaciones indígenas mixtas, existe un reconocimiento creciente de la complejidad de factores que reproducen la subordinación de las mujeres a los hombres, incluso en el nivel comunitario:

> En el campo político, las compañeras indígenas parten del hecho de que en las comunidades se comparten aspectos de la ideología dominante que afirman que la mujer debe mantenerse subordinada en todas las dimensiones. Esto genera relaciones de poder y desigualdad entre hombres y mujeres que van en contra de la idea de que la mujer debe incorporarse más en los órganos de decisión. El obstáculo mayor para la participación de la mujer en las discusiones y las decisiones de la comunidad es la estructura social de nuestro país y las comunidades indígenas que consideran que estamos incapacitados para asumir funciones de dirección[111].

Por consiguiente, es evidente que las líderes indígenas están comenzando a luchar no sólo para ampliar la participación de las mujeres en las organizaciones indígenas mixtas, sino también en términos de la estructura de toma de decisiones en las comunidades nativas. Es decir, están comenzando a exigir voz en la manera en que se determinan y definen las "reglas" consuetudinarias. Al mismo tiempo, el discurso en términos de los derechos de las mujeres a la tierra sigue brillando por su ausencia en la mayor parte de estas reuniones regionales, quizás porque se cree que éstos se deben considerar, en primera instancia, como parte de la lucha más amplia por tierras y territorios indígenas. Sin embargo, durante la Segunda Reunión de la Campaña Continental de los 500 Años, la Comisión sobre Mujer y Vida pidió que la campaña apoyara su lucha para obtener "los mismos derechos que los hombres a la propiedad de tierra y vivienda, acceso a créditos, creación de empleos para mujeres y remuneración igual por trabajo igual" [112].

Entre las demandas del Foro sobre Mujeres Indígenas y Participación Política en la reunión preparatoria de las ONG en Mar del Plata en 1994 figuraba la siguiente: "Exigir el derecho de las mujeres indígenas y campesinas a la tierra"[113]. Así mismo, en el Seminario de Mujeres Indígenas de Suramérica, celebrado en 1995, se acordó el siguiente punto: "Que las mujeres indígenas, fueren viudas o no, tengamos acceso a la tierra y a los créditos"[114]

Así pues, aunque el tema de las mujeres y sus derechos a la tierra no siempre se ha planteado como demanda prioritaria, a medida que las mujeres indígenas organizadas han comenzado a cuestionar en foros públicos la estructura de desigualdad de género dentro de sus organizaciones

[110] ONIC. *Mujer, tierra y cultura: Ayer, hoy y mañana, Taller suramericano de mujeres indígenas, Memorias, Santandercito, Colombia*. 10 al 14 de julio de 1995, Bogotá: Onic y Dirección Nacional para la Equidad de la Mujer, Presidencia de la República, 1996:36-36.

[111] *Ídem.,* p. 86.

[112] Hernández, Teresita y Murguilday, Clara. *Ob. cit.* .p. 158.

[113] CEIMME, *Encuentro Latinoamericano, Mujer Indígena y Participación Política, Memoria, Foro Alternativo de ONGs, Mar de Plata, Argentina*, Septiembre de 1994, Quito: CEIMME, 1995:136.

[114] ONIC, *Ob. Cit.,* p. 55-56.

mixtas y sus comunidades, la relación entre los factores materiales y las relaciones de poder comienza a revelarse, examinarse y a promover una lucha en su contra.

La solución a la tensión que se produce entre el feminismo (concepciones individuales) y la cultura indígena (derechos colectivos) sobre los derechos a la tierra, puede darse retomando el argumento de Santos sobre que ninguna identidad puede asumirse universal en sí misma. Si el feminismo y las culturas indígenas pretenden avanzar en proyectos democráticos que privilegien la dignidad humana, tienen que establecer un diálogo transcultural horizontal con el fin de llegar a puntos de encuentro y consenso a favor de los DHM. La mirada feminista de los derechos individuales tiene que expandirse incorporando la mirada de las culturas indígenas, como hasta ahora bien lo han hecho la mujeres indígenas organizadas al defender los derechos colectivos. Los indígenas, a su vez, tienen que levantar barreras que los aferran a tradiciones míticas de su pasado, donde se esconden diferencias de poder entre los géneros. O sea que, ni con los unos aferrados a su pasado en cuanto este resulte hoy discriminatorio, ni con el feminismo anclado en nociones emancipatorias de occidente, se puede pretender un diálogo transcultural respetuoso para que los pueblos indígenas y las mujeres avancen en la comprensión del otro y de lo que cada uno puede aportar para la dignidad humana.