

La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca: implicaciones éticas de una política del reconocimiento

ALEJANDRO ANAYA MUÑOZ

En mayo de 1995, el artículo 25 de la constitución de Oaxaca fue reformado para declarar que «la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas, que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos» (*Periódico Oficial del Estado de Oaxaca*, mayo 13, 1995). Al poco tiempo, en el mes de agosto del mismo año, el código electoral del estado fue reformado para hacer operativa en la práctica esta declaración constitucional (*Periódico Oficial del Estado de Oaxaca*, agosto 30, 1995). Estas reformas —depuradas en 1997 mediante una nueva modificación al código electoral (*Periódico Oficial del Estado de Oaxaca*, octubre 1, 1997)— legalizaron lo que por décadas había sido una práctica extralegal tolerada por los gobiernos del estado: la elección de los miembros del ayuntamiento en cientos de municipios mediante el sistema electoral tradicional comunitario, conocido como «usos y costumbres». Trascendiendo el nivel meramente declarativo que ha caracterizado a «la política del reconocimiento»¹ de la diversidad cultural en México y la mayor

Profesor-investigador del Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

¹ El término *the politics of recognition* fue introducido por Charles Taylor (1992). Taylor argumenta que el reconocimiento (o, más bien, el reconocimiento valorativo) de nuestras identidades particulares (de género o culturales, por ejemplo) es «una necesidad humana vital». El reconocimiento de las identidades particulares es necesario para la realización plena del principio de igualdad en la dignidad humana. Este argumento normativo no es retomado en este espacio. Tomo prestado, no obstante, el término «la política del re

parte de los países latinoamericanos (ver López Bárcenas, 1999; Van Cott, 1995; Sieder, 2002; Assies *et al.*, s/f), esta legalización se destaca por acomodar efectivamente la diversidad cultural al interior de uno de los andamiajes institucionales operativos más importantes para cualquier estado democrático: el sistema electoral.

En otros espacios se ha explicado la legalización de los usos y costumbres electorales como parte de una estrategia de reconstitución de la legitimidad del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de preservación de la gobernabilidad en Oaxaca (Recondo, 2001 y 2002; Anaya Muñoz, 2002). Sabemos pues que el reconocimiento de las instituciones electorales indígenas ha sido parte de una amplia política de reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas implementada por los últimos tres gobiernos estatales, con el fin de mantener una gobernabilidad priísta en Oaxaca. Sabemos entonces que la inauguración y el desarrollo particular de esta política del reconocimiento ha obedecido a una lógica de toma de decisiones meramente política, en la cual las consideraciones éticas o normativas no han sido determinantes. Los usos y costumbres electorales fueron legalizados no porque la élite gobernante creyera en la justeza de las demandas indígenas relativas a la construcción de un Estado multicultural, sino porque consideró que así convenía a sus intereses; en particular los relativos a la contención de la erosión de la legitimidad del PRI y la preservación de la gobernabilidad en Oaxaca.

Si bien las consideraciones éticas no forman parte de la explicación de las causas de la legalización de los usos y costumbres, de alguna manera sí tienen un lugar importante dentro de una reflexión sobre sus consecuencias. Es decir, esta decisión meramente política ha traído consigo una serie de implicaciones éticas, directamente relacionadas con algunos de los principios que dan fundamento normativo al estado (liberal) moderno. La legalización de los usos y costumbres electorales implica el reconocer que las diferencias culturales son importantes en el ámbito de lo público y por lo tanto que el constitucionalismo moderno —y las leyes e

conocimiento» para denotar una línea de acción política por parte del Estado encaminada a reconocer la importancia de la diversidad cultural en la esfera de lo público.

instituciones que genera— no tienen que ser «ciegas» a ellas. Implica el reconocer la validez de prácticas institucionales que en algunos aspectos importantes son diferentes de las tradicionalmente reconocidas por la Constitución Mexicana. Más aún, implica reconocer prácticas institucionales basadas en concepciones éticas de la vida pública alternativas a aquellas que inspiran y sustentan a nuestra Constitución. Todo esto, de entrada, se presenta como potencialmente problemático en el marco de un constitucionalismo liberal que tradicionalmente ha insistido en la neutralidad, la uniformidad y la caracterización del individuo (autónomo e igual en derechos) como principal unidad de valor moral. ¿Qué implicaciones éticas concretas tiene la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca? ¿Qué problemas o contradicciones trae consigo, particularmente a la luz de los principios fundamentales del constitucionalismo en México? ¿Cómo debemos entender y atender estos problemas o contradicciones, desde una perspectiva tanto normativa como práctica? ¿Qué nos dice el caso de la legalización de los usos y costumbres sobre la conveniencia (o no) de impulsar una política del reconocimiento más amplia y efectiva en México?

Para responder estas preguntas, empiezo por describir qué son los usos y costumbres electorales, apuntando sus características principales. Partiendo de esta descripción, problematizo su legalización, identificando sus contradicciones más evidentes con los principios del constitucionalismo vigente. Posteriormente, presento con brevedad la propuesta de un constitucionalismo intercultural y dialógico formulada por James Tully, en base a la cual propongo un acercamiento procedimental, más que sustantivo, a la evaluación de las implicaciones éticas y la solución de las contradicciones implícitas en la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca, y en la (hipotética) implementación de una más amplia política del reconocimiento en México.

¿Qué son los usos y costumbres electorales?

La vida política municipal en los centros urbanos de Oaxaca sigue el modelo institucional tradicionalmente prescrito por la Constitución Mexicana, el cual incluye la renovación periódica de la estructura local de gobierno (el ayuntamiento) mediante procesos electorales con base en el

sistema de partidos y el voto universal, libre y secreto. Sin embargo, en cientos de municipios del estado —habitados mayoritariamente por población de identidad indígena— la vida pública se organiza en base a un modelo institucional alternativo, en cuya base encontramos el denominado sistema de cargos, el cual se compone de una mezcla de puestos o cargos de corte religioso, civil y político-administrativo que se entrelazan para formar una estructura de autoridad pública más o menos unificada. Por otro lado, este modelo indígena de autoridad pública se complementa, precisamente, con el sistema para la elección de los ocupantes de dichos cargos. Este sistema electoral —distinto al sistema prescrito por la Constitución Federal— contiene mecanismos de votación específicos y se basa en una serie de principios que emanan de la naturaleza propia del sistema de cargos. En este sentido, los usos y costumbres electorales y el sistema de cargos son dos estructuras institucionales de tal manera relacionadas entre sí que conforman un solo andamiaje institucional, base de un modelo indígena de autoridad pública.

Sabemos que las estructuras organizacionales sociales y políticas en comunidades indígenas —como las conocemos hoy en día— fueron moldeadas originalmente durante el período colonial. Su fundamento más influyente lo encontramos en el modelo del ayuntamiento español; el cual, no obstante, se fue redefiniendo mediante un proceso continuo de apropiación y reinterpretación por parte de la propia población conquistada (Velásquez, 2000: 78-86). En este sentido, el sistema de cargos no es simplemente una herencia colonial, sino una serie de arreglos institucionales en continua reelaboración. Este proceso de transformación constante se ha vinculado directamente a la evolución propia del estado colonial primero, y el estado nacional, después; ha sido el resultado de interacciones específicas entre las comunidades indígenas, por un lado, y el estado y la «sociedad nacional», por el otro, durante los últimos cinco siglos.

El modelo indígena de autoridad pública es el resultado de un proceso de imposición-resistencia-apropiación-reinterpretación que se ha desarrollado de manera localizada y, por lo mismo, desigual. De manera que, presumiblemente y al igual que el propio sistema de cargos, el sistema electoral de usos y costumbres se ha transformado de una manera continua en el tiempo, pero dispareja en el espacio. Esta evolución diferencia-

da ha sido determinada por una serie de historias sociales, económicas, políticas y étnicas fundamentalmente locales, por lo que en la actualidad encontramos una serie de variaciones de municipio a municipio, de comunidad a comunidad. No es posible entonces ofrecer una descripción unívoca y definitiva de *el* sistema electoral de usos y costumbres. Sin embargo, es por supuesto posible presentar una imagen general sobre sus principales características y los principios en que se sustenta.

Puede ser apropiado comenzar por subrayar el carácter asambleísta de las elecciones por usos y costumbres. En cerca de 35% de los municipios que siguen este sistema, el consejo de ancianos está directamente involucrado en la nominación de candidatos; en 15%, las autoridades municipales en funciones tienen un papel similar. Sin embargo, además de que en la mayoría de los casos las propuestas de candidaturas emanan directamente de la propia asamblea, las propuestas de ancianos y autoridades son finalmente sometidas a la consideración de la misma (Velásquez, 2000: 172). De manera que, a pesar del importante papel de los ancianos y las autoridades en funciones en algunos municipios, la asamblea municipal es el elector final. La asamblea de elección acostumbra ser dirigida por una «mesa de debates», la cual está generalmente compuesta por un presidente, un secretario y un número variante de escrutadores. En la mayoría de los casos, la mesa de debates es nombrada por la propia asamblea; aunque en ocasiones es conformada por las autoridades en funciones (*ibid.*: 175-176). La mesa registra los nombres de los candidatos a los distintos puestos o cargos, en ocasiones, como se decía, propuestos por los ancianos o las autoridades en funciones, pero en la mayoría de los casos por la propia asamblea. La manera en que los candidatos son registrados y presentados ante los asambleístas varía de lugar en lugar, desde candidaturas individuales hasta diferentes tipos de listas: cerradas y bloqueadas, cerradas pero no bloqueadas, y abiertas.² La manera en que los candidatos son presentados

² Velásquez y Aquino (1997: 183) hacen referencia a tres tipos de listas. Cerradas y bloqueadas: los electores no pueden modificar las listas, de manera que su voto va a todos los miembros que conforman el grupo o planilla de su elección, y en concreto para los puestos en que cada candidato ha sido originalmente nominado. Listas cerradas, pero no bloqueadas: en este caso, los

a la asamblea determina el procedimiento de votación. Si los candidatos son presentados en listas cerradas y bloqueadas, cada elector emitirá solamente un voto, a favor de una de las listas presentadas. Si las candidaturas son presentadas en listas no bloqueadas o abiertas, los votantes producirán votos múltiples, votando para cada puesto de elección. En estos últimos casos, en algunos municipios, los electores podrán emitir votos preferenciales, es decir, votos de primera y segunda opción (Velásquez y Aquino, 1997: 184-185; Velásquez, 2000: 180-181). Los mecanismos de votación — es decir, la manera en que los votos individuales son producidos— también son ampliamente variables. Los votos pueden emitirse de manera secreta, semi secreta o abierta. La votación secreta se suele realizarse mediante un mecanismo muy familiar: las boletas y las urnas. La votación semi secreta se produce al comunicar, cada elector, su voto «al oído» del secretario de la mesa de debates, el cual registra el voto directamente. Sin embargo, las votaciones secretas y semi secretas son más bien la excepción; en la mayoría de los casos las votaciones son abiertas, a mano alzada, por medio de aclamación o aplauso, o produciendo una marca en un pizarrón (Velásquez y Aquino, 1997: 185 y 206).

En teoría, la elección de autoridades por usos y costumbres se basa en la construcción de consensos (Velásquez, 2000: 151). Sin embargo, el elevado número de conflictos postelectorales en municipios de usos y costumbres sugiere que el alcance del principio de construcción de consensos enfrenta fuertes presiones en la actualidad (ver Velásquez, 2000; y Recondo, 2001).³ Esto no significa que la búsqueda del consenso no con-

electores pueden solamente votar por los candidatos de una de las listas, pero pueden cambiar las posiciones para las cuales fueron originalmente propuestos. Finalmente, listas abiertas: los electores pueden alterar las listas de candidatos en cualquier sentido, aun votando por candidatos de distintas planillas para distintos puestos.

³ Aun cuando el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca haya reportado solamente 14 conflictos postelectorales en municipios de usos y costumbres en 1995, el número real de conflictos pudo haber llegado a los 80, al igual que en 1998. María Cristina Velásquez, comunicaciones personales, enero 2000 y mayo 2002.

tinúe siendo un principio general, un valor importante dentro del imaginario político de los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca y otras regiones de México; significa, solamente, que no hay que idealizar sus alcances. El principio de la búsqueda de consensos se relaciona con una de las características centrales del sistema electoral de usos y costumbres: la ausencia formal de los partidos políticos,⁴ o de la competencia partidista, más bien, pues como es bien sabido el PRI ha tenido tradicionalmente un importante vínculo orgánico con las autoridades indígenas electas por usos y costumbres.⁵ El consenso podía ser construido debido a la ausencia de lealtades político-partidistas fijas, de manera que las diferencias y los conflictos coyunturales eran procesados internamente, a través de la asamblea, el consejo de ancianos o el comité municipal del PRI. La existencia de partidos políticos, ciertamente, podría consolidar estas divisiones, tornar un faccionalismo esporádico en divisiones permanentes, haciendo más difícil la recomposición de la unidad comunal y la futura búsqueda de consensos. Este es el motivo por el cual la competencia partidista es vista con recelo por autoridades y líderes indígenas, así como por otros partidarios de la autonomía indígena.⁶

⁴ Evidentemente, la exclusión formal de los partidos políticos de los procesos electorales municipales por usos y costumbres no implica que los partidos no busquen tener y en los hechos tengan cierta participación informal o indirecta en la política electoral de estos municipios (ver Recondo, 1999).

⁵ Estos vínculos del PRI con autoridades indígenas se han venido debilitando y desarticulando seriamente en al menos la cuarta parte de los municipios de usos y costumbres, en los que el movimiento indígena independiente ha conseguido sacudir el control de las estructuras de control político de dicho partido (Anaya Muñoz, 2002). En el mismo sentido, David Recondo (2001) habla de «la crisis de la comunidad revolucionaria institucional», es decir, del debilitamiento de la relación «simbiótica» entre el Estado postrevolucionario y las comunidades indígenas en Oaxaca.

⁶ Un miembro de una importante organización indígena explicó: «(...) en nuestra región, no hay partidos políticos, ni es que los queramos. Tenemos antecedentes, por ejemplo, en Villa Hidalgo Yalalag, vemos que la división ahí [viene de] la intervención de partidos políticos» (*Noticias*, marzo 2, 1995).

En principio, la elección por usos y costumbres se guía por una serie de criterios para el nombramiento de autoridades. Una de las características centrales del sistema de cargos, como se ha señalado ya, es su estructura jerárquica: se supone que los miembros de la comunidad van «escalando» los distintos cargos, comenzando en los más sencillos, hasta llegar a los de mayor responsabilidad y autoridad. Un criterio de elegibilidad central sería, en este sentido, el haber ocupado los cargos de menor jerarquía al cargo para el cual alguien está siendo postulado. Sin embargo, como se ha señalado, el sistema de cargos y los usos y costumbres electorales son arreglos institucionales en permanente transformación; y parece que el requerimiento de haber ocupado los cargos previos para ser electo a un puesto particular ha sido relajado.⁷ Esto parece ser particularmente cierto para los cargos civiles y políticos. Ciertamente, los municipios indíge-

De manera similar, el presidente municipal y otros miembros del ayuntamiento de Coatecas Altas enfatizaron que el municipio había decidido «regresar» al sistema de usos y costumbres (después de un periodo de competencia partidista durante los 1980) porque los usos y costumbres promovían unidad, mientras que el período de competencia partidista estuvo marcado por la división y la violencia (entrevistas, Coatecas Altas, Oaxaca, agosto y septiembre de 2001). Desde otra perspectiva, el antropólogo Gustavo Esteva justifica «la resistencia del pueblo al trabajo partidista, trabajo que parte a las comunidades, que crea divisiones, que crea conflictos» (entrevista, enero 2002). También ver Velásquez, 2000: 153-155. Confrontar en David Recondo (1999), los casos de Tamazulapam del Espíritu Santo, en donde la existencia de filiaciones partidistas opuestas parece no entrar en contradicción con la unidad comunal, y Santa María Tlahuitoltepec, donde se les percibe como una clara amenaza.

⁷ En este sentido, David Recondo (1999) subraya que «en muy pocos municipios la escala de cargos es seguida de manera rígida. Factores externos e internos como la intensificación de las relaciones con el Estado y la sociedad nacional, el crecimiento demográfico, la diversificación socioeconómica e ideológica hacen que otros criterios distintos a los de la ‘jerarquía escalafonaria’ interactúen, y explican que muchas personas hayan ‘brincado’ cargos al llegar a los de mayor importancia».

nas necesitan autoridades que tengan la facultad de representarlos hacia afuera, autoridades que conozcan los métodos y las prácticas del gobierno y la «sociedad nacional». No es extraño, entonces, que en distintos municipios la elección de los miembros del ayuntamiento siga criterios más «modernos», como el dominar el español y el tener cierto conocimiento de la cultura y el sistema político nacional.⁸ De manera que el tener aptitudes «modernas» puede ser considerado, en algunos casos, como más importante que el haber ocupado los distintos puestos en la jerarquía del sistema de cargos. Pero el «haber dado servicio», en general, sigue pesando en el imaginario cívico-político indígena. Más aún, el hablar el idioma indígena, así como el conocer la historia y las tradiciones locales continúa también siendo importante dentro de los criterios seguidos para la elección de autoridades.⁹

Otra particularidad del sistema electoral de usos y costumbres es su diferente calendario electoral. Esta diferencia con el sistema de la «sociedad nacional» es quizá menos profunda: estriba tanto en la fecha en que

⁸ En la segunda asamblea de elección en el municipio de Santiago Amoltepec, en agosto de 2001, los candidatos a la presidencia municipal eran un maestro y un empleado del Instituto Estatal Electoral. Ninguno de ellos había ocupado los puestos necesarios dentro del sistema de cargos. Este hecho fue, de hecho, subrayado en los debates de la asamblea; sin embargo, estos argumentos al final de cuentas no fueron decisivos. De manera similar, el lingüista mixe, Juan Julián Caballero, señala que en su pueblo —San Antonio Huitepec— los presidentes municipales son electos no tanto en función de su experiencia dentro del sistema de cargos, sino en función de su capacidad de actuar y encontrar soluciones a las necesidades de la comunidad (entrevista, junio de 2001). Considerar también el caso del municipio de Ayutla Mixes, en David Recondo, 1999.

⁹ En la asamblea de elección de Santiago Amoltepec, los principales contendientes tenían aptitudes «modernas», lo cual fue considerado como importante en los debates. Sin embargo, la importancia de «haber dado servicio» en el pasado, de conocer las tradiciones y la historia local, y particularmente de hablar mixteco fue subrayada insistentemente en los debates de la asamblea.

se realiza la elección en sí, como en la duración de los períodos político-administrativos. Mientras que las elecciones por sistema de partidos se celebran de manera uniforme en una fecha determinada en la ley electoral, en los municipios de usos y costumbres se celebran en un amplio espectro de fechas. Por otro lado, en más de 20% de estos municipios, los períodos político-administrativos no son de tres años; en algunos casos son de dos, en otros de año y medio (Velásquez, 2000: 140-141). Estas particularidades pueden parecer poco significativas; sin embargo son una expresión más de la manera en que la vida político-electoral en los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca sigue ritmos y modos distintos a aquellos de la «sociedad nacional».

En suma, los mecanismos o procedimientos de elección del sistema de usos y costumbres son variados: de votaciones abiertas a secretas, de elecciones a mano alzada al uso de boletas y urnas, de listas cerradas y bloqueadas a listas abiertas, de períodos administrativos de tres años a un año y medio. El grado en que los mecanismos procedimentales del sistema de usos y costumbres varían de manera importante (o no) del sistema electoral dominante también cambia de municipio a municipio. Sin embargo, si tuviéramos que trazar una escala que fuera de lo «más similar» a lo «más diferente» del modelo liberal de democracia, una gran cantidad de los municipios de usos y costumbres estarían agrupados en posiciones más cercanas al segundo extremo del espectro.¹⁰ De cualquier manera, como se muestra en esta sección, los usos y costumbres electorales son mucho más que una serie de mecanismos de elección; son una serie de prácticas y un conjunto de principios que se originan en una matriz ética particular a los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca. Es aquí, considero, donde encontramos su característica como sistema eminentemente distinto o alternativo al tradicionalmente prescrito por el constitucionalismo liberal en México. Las prácticas de asambleísmo, el principio de la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidista, los criterios de elegibilidad y aun las diferencias en el calend-

¹⁰ Una examinación cuidadosa a la detallada información incluida en los cinco volúmenes del trabajo de Velásquez y Aquino (1997) soporta esta aseveración.

rio electoral denotan un sistema electoral que emerge y se nutre de una base cultural distinta a la de la «sociedad nacional». Por otro lado, la gran variedad de mecanismos de votación y la manera en que los principios rectores del sistema de usos y costumbres son interpretados —de manera diferenciada de un municipio a otro— subrayan el carácter eminentemente local de las prácticas electorales indígenas. En este sentido, los usos y costumbres electorales se fundan y al mismo tiempo son una expresión más de la autonomía indígena al nivel municipal-comunal en Oaxaca.

Una última característica del sistema electoral de usos y costumbres que es necesario considerar, particularmente importante desde la perspectiva de este ensayo, se desprende de la pregunta ¿quién tiene el derecho a participar en las elecciones en los municipios oaxaqueños de usos y costumbres? De nuevo, no es posible proporcionar una respuesta única ni describir un patrón uniforme o singular, pues también en este sentido los usos y costumbres varían de municipio a municipio. De cualquier manera, la respuesta a esta pregunta origina una serie de cuestionamientos éticos importantes para el caso particular de la legalización de las instituciones electorales indígenas en Oaxaca, así como para un proyecto más amplio de reconocimiento de la diversidad cultural en el estado y el resto del país. Las características de los usos y costumbres que de alguna manera pueden ser «atractivas» para algunos —el asambleísmo, la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidaria, por ejemplo— deben ser ponderadas a la luz del asunto de la inclusión/exclusión en la membresía electoral, pues no es difícil identificar una tendencia en muchos municipios indígenas de Oaxaca a excluir del proceso electoral a ciertas minorías o grupos subordinados internos; en concreto a las mujeres, los avecindados y los no residentes de la cabecera municipal. Las mujeres no votan en 18% de los municipios de usos y costumbres, los avecindados en 30% y los habitantes de agencias municipales, agencias de policía y rancherías en 26% (Velásquez, 2000: 200-201, 228-229).¹¹ Ciertamente, aun cuando estas tendencias excluyentes no son una característica

¹¹ La exclusión de los habitantes de sub-unidades municipales no es, por obvias razones, un problema en los 132 municipios de usos y costumbres conformados por una sola comunidad o centro poblacional.

generalizada ni un «de por sí» de los usos y costumbres electorales, es cierto que originan preocupaciones éticas importantes, directamente relacionadas con uno de los fundamentos centrales del constitucionalismo vigente: el principio de la igualdad de derechos, en particular la igualdad de derechos de participación política.

Problematizando la legalización de los usos y costumbres electorales

Desde la perspectiva del constitucionalismo vigente, la legalización de los usos y costumbres electorales es problemática. Esto es, no obstante, una característica inherente del proyecto multicultural en general. No pocos autores han llamado la atención sobre posibles *trade-offs* implícitos en cualquier proyecto de reconocimiento de la diversidad cultural. Algunos han señalado que mientras el reconocimiento de prácticas e instituciones sociales y políticas vigentes en comunidades culturales minoritarias o subordinadas (como los pueblos indígenas) podría «incrementar la autonomía local (un bien liberal)», podría también reforzar «prácticas iliberales al nivel local», y facilitar la consolidación de feudos autoritarios, dominados por autoridades tradicionales autoritarias e intolerantes (Yashar, 1999: 96). Otros han advertido que el «preservar la cultura de un grupo tiene implicaciones para lo que sus miembros pueden [o no pueden] hacer,» (Bellamy, 2000: 206) o para lo que probablemente sean forzados a realizar (De la Peña, 2002). En este mismo sentido, Juan Pedro Viqueira (2001) llama la atención sobre los peligros de definir dos tipos de ciudadanía, una liberal y otra restringida por una serie de costumbres y tradiciones (presumiblemente) iliberales. Esto es lo que Ayelet Shachar (2001) ha denominado la «paradoja de la vulnerabilidad multicultural»: el reconocimiento de la diversidad cultural, que según algunos argumentos traería una serie de beneficios a los miembros de grupos culturales minoritarios o subordinados, podría traer perjuicios para sectores minoritarios o subordinados al interior de los grupos culturales en cuestión.

Sin duda, estas preocupaciones son válidas para el caso de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca. «La costumbre» tiene algunas facetas iliberales; como hemos visto, afecta directamente los derechos políticos de mujeres, avocados y no habitantes de la cabecera municipal en un buen número de municipios. La legalización contradice

de manera importante el constitucionalismo vigente en México y, concomitantemente, un principio liberal ampliamente internalizado en el seno de la «sociedad nacional»: el derecho igual de todos los mexicanos de participar en la elección de sus gobernantes. De aquí que la regla de oro en cualquier política de reconocimiento de la diversidad cultural —es decir, en cualquier serie de acciones diseñadas para reconocer efectivamente la importancia de las diferencias culturales en la esfera de lo público— es el estar pendientes de los efectos de la «paradoja de la vulnerabilidad multicultural»; el evitar generar nuevas expresiones de los males que el propio proyecto de reconocimiento pretende eliminar: discriminación, exclusión e imposición. En este sentido, la pregunta obligada en lo que toca a la legalización de los usos y costumbres electorales es en qué medida es posible eliminar o al menos controlar estas contradicciones entre las instituciones electorales indígenas y el principio constitucional de igualdad de derechos de participación política.

Otra manera de ver los problemas que trae la política del reconocimiento es desde la perspectiva de la inevitable emergencia de conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales al implementar políticas de reconocimiento. Esta es una perspectiva que se repite en el trabajo de autores que pretendemos acomodar o justificar la existencia de derechos de comunidades culturales a conservar su particularidad cultural — y para ello a autogobernarse— dentro de un marco liberal, es decir dentro de un marco de respeto a la libertad, la igualdad y la autonomía del individuo (Kymlicka, 1989; Shachar, 2001; Anaya Muñoz, 2001). En el caso de Oaxaca, el reconocimiento legal del derecho (colectivo) de los pueblos indígenas a nombrar sus autoridades (en este caso municipales) con base a las instituciones que emanan de su propia matriz cultural implica la validación de prácticas que, como hemos visto, en un buen número de casos afrontan los derechos de participación política de mujeres, avocados y no habitantes de la cabecera municipal.

James Tully y El espíritu de Haida Gwaii

¿Podemos pues resolver, tanto desde una perspectiva normativa como práctica estas contradicciones entre los usos y costumbres y el constitucionalismo liberal vigente en México? ¿Podemos solucionar las tensiones entre

los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de los individuos? Antes de intentar contestar estas preguntas —o más bien para comenzar a contestarlas, si bien de manera indirecta— quisiera, siguiendo a James Tully, reflexionar sobre el «espíritu» en que debemos abordar estas cuestiones concretas y los (más amplios) retos de la diversidad cultural en México. Tully comienza su argumento en *Strange Multiplicity* (1995: 1) señalando que «el asunto no es si uno debería de estar a favor o en contra de la diversidad cultural. Más bien, [el asunto] es la pregunta previa de cuál es la actitud crítica o el *espíritu* en que se pueden atender con justicia las demandas de reconocimiento cultural». Tully demuestra que la «actitud crítica» o el «espíritu» con que el constitucionalismo moderno dominante, o más bien sus teóricos (clásicos y contemporáneos), han enfrentado los retos de la diversidad cultural ha sido básicamente imperialista y etnocéntrico, por lo que el resultado ha sido una tradición constitucional monológica basada en el rechazo de las culturas sometidas, la asimilación-extermio y la imposición cultural (cf. Parekh, 1994). Para el autor, esto ha sido no solamente injusto, sino en la práctica desastroso; el resultado ha sido la acumulación de injusticias y la constante repetición de actos de rebelión. En oposición, Tully propone un constitucionalismo intercultural, dialógico, basado en las convenciones de reconocimiento mutuo, continuidad (de las distintas culturas) y consentimiento. En este sentido, la actitud adecuada para enfrentar los retos de la diversidad cultural en esta era post-imperial es el sugerido por *El espíritu de Haida Gwaii*,¹² una bella escultura en bronce negro de Bill Reid, un artista de origen escocés y haida (nación aborígen que habita las islas de la Reina Charlotte, América del Norte). La escultura representa una canoa tripulada por 13 personajes extraídos de la mitología haida; una «multiplicidad extraña», sin duda, cada personaje teniendo y afirmando su propio espíritu y por tanto su propia identidad. Según la interpretación de Tully, los tripulantes de la canoa se encuentran inmersos en un complejo y no siempre

¹² *Haida Gwaii* significa la isla-casa (el lugar) de los haida; y «haida» como muchos otros términos con que los pueblos se refieren a sí mismos significa simplemente «el pueblo». De tal forma, el nombre de la escultura es «el espíritu de la casa del pueblo» (Tully, 1995: 18).

armonioso diálogo, el cual, no obstante, se basa en la voluntad primaria de escucharse (de reconocerse) mutuamente y, sobre todo, según el propio Bill Reid, de remar juntos (Tully, 1995: 17-24).¹³ En suma, Tully se inspira en este mensaje para proponer un constitucionalismo post-imperial fundado en la voluntad de realizar un diálogo en el que cada miembro de la canoa (del «pueblo») hable en su propio lenguaje y desde su propia identidad cultural.

La actitud propuesta por Tully no ha sido la más socorrida por la clase política —y ciertamente un buen número de analistas— en México. Esto resulta evidente al examinar el proceso legislativo de marzo-abril del 2001, del cual surgió el actual artículo 2 constitucional. El único momento de diálogo intercultural en este proceso fue la comparecencia de los representantes del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y el CNI (Congreso Nacional Indígena) ante representantes del Congreso de la Unión. Sin embargo, ese aislado y tímido intento de diálogo a la *Haida Gwaii* valió de poco; como sabemos, al final del día terminó imponiéndose una práctica legislativa monológica, basada en el no reconocimiento y el desdén por la búsqueda del consentimiento. Esto, tendríamos que concluir siguiendo la propuesta de Tully, fue una misfortuna ética y un error político que pues provocó inmediatamente una «rebelión» más.¹⁴

Volviendo al tema que nos ocupa directamente (la valoración ética de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca) lo que el argumento de Tully nos propone es el acercarnos a la evaluación y a la solución de las contradicciones o problemas que ha ocasionado la legalización de las instituciones electorales indígenas en Oaxaca en un espíritu de *diálogo*, es decir, en el espíritu de *Haida Gwaii*.

¹³ Ver imágenes de la escultura en <<http://www.civilization.ca/aborig/grand/gh04eng.html>>

¹⁴ Esta nueva «rebelión», no militar sino civil y política, se ha materializado en la decisión del EZLN y el CNI de construir comunidades, municipios y «regiones» autónomas en la práctica, con o sin ley. Ver los distintos comunicados del *Subcomandante Marcos* con relación a la re-organización político-administrativa de las comunidades, municipios y regiones autónomas zapatistas, *La Jornada*, julio 22 a 29, 2003.

Una actitud similar es propuesta por Charles Taylor, al final de su argumento en «The politics of recognition» (1992). Taylor argumenta que una política del reconocimiento va más allá de aceptar la validez del deseo de grupos minoritarios o subordinados de preservar sus culturas; implica también el reconocer el «valor igual» de las diferentes culturas. Esto es importante pues la imposición por parte de los grupos dominantes de una autoimagen de inferioridad cultural sobre los grupos subordinados ha sido parte de sus mecanismos de dominación, por lo que la eliminación de los problemas de desigualdad y falta de libertad (tan característicos de los estados en que la diversidad ha sido negada) pasa necesariamente por la reivindicación del valor de las distintas culturas. Taylor reconoce que esta presunción de igual valor es problemática. En este sentido matiza su argumento y concluye que, al menos, cada acto de evaluación del valor (o no) de alguna cultura particular debe partir de la *presunción* de que, en principio, todas las culturas pueden tener algo positivo que aportar a la humanidad. Como Tully, Taylor propone no la definición de recetas universales y monológicas para la solución de problemas como los planteados por la legalización de los usos y costumbres, sino la evaluación caso por caso de lo que podemos aceptar o no;¹⁵ una evaluación inspirada en una actitud abierta a la posibilidad de encontrar elementos positivos en las culturas que demandan reconocimiento.

*Evaluando y atendiendo los conflictos generados
por la legalización de los usos y costumbres*

El argumento expuesto en la sección anterior propone que la evaluación ética de la legalización de los usos y costumbres no debe hacerse mediante una aplicación mecánica y sumaria de los principios del (dominante) constitucionalismo liberal. Sí así lo hiciéramos, de entrada y sin mayores consideraciones, tendríamos que reprobar y rechazar el reconocimiento de las instituciones electorales indígenas por violar los derechos de mujeres, avecindados y no habitantes de la cabecera municipal, al menos en los

¹⁵ Siguiendo a Ludwig Wittgenstein, Tully aboga por una filosofía que no busque reglas, descripciones o significados universales, sino definidos en la base de la reflexión caso por caso. James Tully, *op cit.*, pp. 103-116.

municipios en que así sucede. Esto no quiere decir que, por lo contrario, se proponga la necesaria aceptación de estas formas de discriminación; lo que se argumenta es que esta evaluación debe basarse en un proceso dialógico, en el que concedamos a la cultura indígena no solamente un inicial «beneficio de la duda» sino una participación equitativa en el debate. Más que identificar —de manera monológica y desde este o cualquier otro espacio académico o legislativo— las prácticas indígenas que podemos o no podemos aceptar, lo que se propone aquí es la definición de mecanismos interculturales y dialógicos mediante los cuales se puedan ir conciliando, caso por caso, las contradicciones entre las prácticas sociales y políticas indígenas y las definidas por el constitucionalismo liberal o, para ponerlo en otros términos, los conflictos entre los (recientemente definidos) derechos colectivos y los (más añejos) derechos del individuo. En suma, se propone un acercamiento procedimental, más que sustantivo, a la evaluación de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca y a la solución de los conflictos constitucionales que genera.

Siguiendo la propuesta de evaluar caso por caso los problemas implícitos en la implementación de cualquier política del reconocimiento, comenzaré por examinar lo relacionado a la exclusión electoral de las mujeres en un buen número de municipios oaxaqueños. En principio, una solución dialógica e intercultural —en el espíritu *Haida Gwaii*— a los conflictos relacionados con la exclusión en base al género ha sido ya definida. La solución a este conflicto entre las prácticas en algunos municipios indígenas y los principios de constitucionales surgió en la mesa de San Andrés, a finales de 1995 y principios de 1996. Las negociaciones entre los delegados del gobierno y del EZLN —estos últimos acompañados por un amplio número de representantes indígenas de todo el país, entre los cuales figuraban un buen número de oaxaqueños— fueron sin duda un buen ejercicio de diálogo en el que ambas partes hablaron en su propio lenguaje y desde su propia identidad. Los resultados —los famosos Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas— son un buen ejemplo de «constitucionalismo» intercultural y post-imperial, en el sentido de que respetaron las tres convenciones propuestas por Tully: el reconocimiento mutuo, la continuidad (de ambas culturas) y el consentimiento. En estos acuerdos, las partes insistieron en que el reconocimiento de las

formas indígenas de organización social y política estaría sujeto a que se garantizara la participación de la mujer en condiciones de igualdad. Simplificando (quizá de forma exagerada) esta parte del diálogo, la «sociedad nacional» (cuya perspectiva cultural estaba representada no solamente por el gobierno federal sino también por los asesores no indígenas invitados por el EZLN) habría insistido en la importancia de garantizar la participación equitativa de las mujeres en los distintos ámbitos de la vida pública de las comunidades indígenas. La «cultura indígena» (representada por los delegados zapatistas y sus asesores indígenas) habría coincidido con lo que se decía «del otro lado» de la mesa, habría aceptado que eso era una buena idea y que estaban dispuestos a «adoptar» este principio y modificar sus prácticas en consecuencia.

En principio, el problema de exclusión del voto femenino propiciado por la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca está solucionado. Difícilmente alguna autoridad o representante de uno de esos municipios en que las mujeres no votan podría argumentar convincente y legítimamente —no solamente «hacia afuera» sino también ante su propia población— a favor de la exclusión del voto femenino; al menos si la «sociedad indígena» se ha de tomar en serio su fervorosa adopción de los Acuerdos de San Andrés. En la práctica, no obstante, la implementación de este acuerdo intercultural continúa pendiente en un amplio número de municipios oaxaqueños. Esto, no obstante, es un problema práctico, de implementación; éticamente, el problema ha sido solucionado de una manera justa, según el «espíritu» del constitucionalismo intercultural defendido en este ensayo. Esta solución normativa, evidentemente, no resuelve por sí misma el problema práctico, pero sin duda facilita su solución; partiendo de este (favorable) antecedente normativo, las eventuales luchas femeninas por la libertad y la igualdad en municipios de usos y costumbres encontrarán un terreno mucho más favorable para su avance. Queda pendiente, como subrayaré de nuevo más adelante, la definición explícita dentro del marco institucional de Oaxaca de un mecanismo (intercultural y dialógico) concreto mediante el cual se solucionen, caso por caso, los conflictos generados por la legalización de los usos y costumbres; un mecanismo institucional que tuviera la facultad de resolver autoritativamente, por ejemplo, las demandas de mujeres indígenas

que en determinados municipios exigieran su inclusión en la membresía electoral.

A diferencia de los casos de exclusión con base al género, la atención de conflictos relacionados con la exclusión de vecindados y no habitantes de la cabecera municipal no cuenta con un acuerdo intercultural existente del cual partir. Esto es importante pues gran parte de los conflictos post-electorales en municipios de usos y costumbres en 1995 y 1998 se dieron en relación a estos dos tipos de conflictos, de manera especial con relación a la participación (o no participación) de los habitantes de agencias municipales y agencias de policía en la elección de los miembros del gobierno municipal. En palabras de María Cristina Velásquez, hacia 2001 los conflictos electorales en municipios de usos y costumbres no se daban tanto sobre la cuestión de si tal o cual municipio debía ser considerado como de usos y costumbres o no, sino sobre la cuestión de «¿cuáles son los usos y costumbres vigentes?»¹⁶ Según la costumbre, ¿votan o no votan los habitantes de las agencias?, ¿votan o no votan los vecindados? Estas preguntas no siempre se contestan unívocamente; en contextos de pugnas internas por el poder municipal y, de manera relacionada, por el control de los crecientes recursos federales directamente adjudicados a gobiernos municipales, una parte podría decir que sí, la otra que no.¹⁷ Una explicación que suelen dar algunos que hablan desde la «cultura indígena» para explicar la exclusión electoral de los habitantes de las agencias (municipales y de policía) va en el sentido de que cada comunidad escoge a sus autoridades de manera autónoma: los habitantes de las agencias esco-

¹⁶ Comunicación personal, verano 2001. Al señalar otro de los problemas implícitos en el reconocimiento de prácticas sociales y políticas indígenas, Juan Pedro Viqueira (2001) llama la atención, precisamente, sobre las confrontaciones entre grupos opuestos que, al interior de las comunidades, se presenten como los defensores de las «tradiciones auténticas».

¹⁷ David Recondo (2001) subraya la importancia estratégica de la definición de la membresía electoral dentro de las luchas por el poder municipal; evidentemente, el otorgar o negar el voto a uno u otro sector de la sociedad (como habitantes de las agencias o vecindados) define en gran medida el resultado final de la elección. Ver también Velásquez, 2000: 210-212.

gen a sus propias autoridades sin ingerencia de los habitantes de la cabecera y los de la cabecera hacen lo propio. En un sentido estricto, nadie es privado de su derecho al voto, sino que cada cual vota en su propia comunidad.¹⁸ Ciertamente, entendimientos de este tipo entre agencias y cabeceras no tienen por que ser necesariamente problemáticos, sobretodo si las distintas sub-unidades municipales consideran que la cabecera no se ve más favorecida por controlar el gobierno municipal. Sin embargo, el asunto se torna potencialmente problemático en la medida en que los gobiernos municipales han comenzado a recibir mayores cantidades de recursos de parte del gobierno federal. Sin embargo, a final de cuentas no se trata de solucionar este tipo de debates de manera substantiva, sino procedimental. El objetivo último no es una solución monológica, en la que se defienda rígidamente una visión que prohíba cualquier tipo de trato diferenciado, así como tampoco una visión opuesta en la que se defienda sin cuestionamientos a «la costumbre», cualquiera que esta sea. En este último sentido, un constitucionalismo intercultural como el que aquí se defiende no tiene por objetivo necesario la preservación cultural en sí, sino el garantizar que cada cultura —e incluso distintos grupos dentro de cada cultura— puedan participar en este tipo de debates en su propio lenguaje y desde su propia identidad.

Quizá la principal carencia de las reformas de 1995 y 1997 en materia de usos y costumbres sea, precisamente, la falta de un mecanismo adecuado (intercultural y dialógico) de solución de conflictos electorales (ver Recondo 2001). Según el ordenamiento legal vigente, los conflictos electorales son, en primera instancia, atendidos por el Consejo General del Instituto Estatal Electoral (IEE), y en segunda (y última) instancia por el Congreso del Estado. Evidentemente, ambos son órganos partidistas (más el segundo que el primero, claro) en los que los pueblos indígenas no están representados, por lo cual no pueden propiciar un mecanismo de

¹⁸ Este argumento fue recogido por el autor de este texto en un taller sobre autonomía y derechos indígenas (convocado por una organización no gubernamental y la Oficina de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Oaxaca) en el cual participaron autoridades y representantes de una docena de municipios de usos y costumbres. Ciudad de Oaxaca, junio de 2001.

solución de controversias como el que aquí se propone (ver Anaya Muñoz, 2002b). Ciertamente, el Consejo General del IEE tiene el mandato de facilitar soluciones conciliadas a los conflictos postelectorales que surgen en municipios de usos y costumbres. En este sentido, ha buscado, caso por caso, con cierto grado de éxito la conciliación entre las distintas partes que se han disputado el contenido de sus usos y costumbres electorales. En principio, una conciliación bajo este mecanismo surgiría de la propia «cultura indígena» —es decir, de las dos partes indígenas involucradas— con la mediación de representantes de la «sociedad nacional», de manera que podríamos encontrar en este procedimiento el germen de la interculturalidad. Sin embargo, al final del día, la decisión autoritativa recae en el Consejo General del Instituto, y en última instancia en la Cámara de Diputados, órganos en los que la visión indígena no está formalmente representada. De manera que sigue pendiente el diseño y la puesta en práctica de un mecanismo institucional de solución de conflictos electorales que garantice un proceso de diálogo en el que las distintas perspectivas culturales —y sus diversas corrientes internas, cuando sea necesario— estén propiamente representadas. Solamente de esta manera podrán solucionarse de manera justa los inevitables conflictos entre las instituciones electorales indígenas y los principios del constitucionalismo liberal.

En suma, se ha reconocido en este ensayo que la legalización de los usos y costumbres electorales es problemática, dada la emergencia de contradicciones entre las prácticas en ciertos municipios y algunos principios fundamentales del constitucionalismo dominante en nuestro país. Se concluyó, no obstante, que dichos problemas son atendibles, y se argumentó que la mejor (o más justa) manera de acercarse a su solución es procedimental, más que substantiva: requiere la definición de un mecanismo de solución de controversias en el que las distintas tradiciones culturales dialoguen en un espíritu de mutuo reconocimiento y búsqueda de acuerdos. Un mecanismo de esta naturaleza sería también apropiado para atender los diversos conflictos que sin duda surgirían en el hipotético caso de que se definiera en México un marco constitucional, legal e institucional que efectivamente acomodara la diversidad cultural del país. Un paso previo en la implementación de una política del reconocimiento sería y com-

prensiva sería, no obstante, la transformación de nuestra práctica legislativa; el paso de una práctica monológica, basada en el no reconocimiento, el intento de asimilación y el desdén por el consentimiento, a una inspirada en el espíritu de *Haida Gwaii*. Esto implicaría un entendimiento distinto (post-moderno, podríamos decir) del concepto de soberanía popular. Si partimos de los principios de que «el pueblo» no es culturalmente homogéneo, de que las aspiraciones de los pueblos indígenas a preservar su cultura son legítimas, de que sus culturas pueden aportar elementos valiosos, y de que la identidad cultural de los ciudadanos es importante no solamente en la esfera de lo privado sino también en la esfera de lo público, entonces los procedimientos concretos mediante los cuales la soberanía popular se ejerce y se materializa en principios constitucionales, leyes e instituciones deben modificarse. No sería muy aventurado suponer, no obstante, que la mayor parte de la clase política e incluso de la «sociedad nacional» vería con gran extrañeza y desconfianza, o al menos con cautela, una propuesta como esta. Tampoco es fácil imaginar un «cambio cultural» en este sentido en el corto plazo. De manera que volvemos a la casilla de salida de estas reflexiones: al final del día, el desarrollo (o no) de una política del reconocimiento sería y efectiva en México depende de procesos de lucha política, más que de transformaciones en el terreno de la ética. Lo que este ensayo aporta en este sentido, no obstante, es el demostrar que las implicaciones éticas de la política del reconocimiento tienen solución, por lo cual no deben servir de excusa para detener el desarrollo de un constitucionalismo, más aún, de una ingeniería social y política que propicie la expresión y el florecimiento de un mundo formando por muchos mundos que dialoguen, se influyeran y se transformen mutuamente.

Bibliografía

- ACUERDOS de San Andrés. 16 de Febrero de 1996. (1997) México: INI.
- ANAYA Muñoz, Alejandro (2002) *Governability and Legitimacy in Mexico: The Legalisation of Indigenous Electoral Institutions in Oaxaca*. Tesis Doctoral. Universidad de Essex, Inglaterra.
- (2002b) «Un polvorín oaxaqueño». En *Ojarasca*, núm. 233, junio 9.

- (2001) «El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos». En *Chiapas 11*. México: Era/Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM.
- ASSIES, Williem, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.) (s/f), *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: The Netherlands: Thela Thesis.
- BELLAMY, Richard (2000) «Dealing with Difference: Four Models of Pluralistic Politics» En Michael O'Neill y Dennis Austin (eds.), *Democracy and Cultural Diversity*. Oxford: Oxford University Press/The Hansard Society for Parliamentary Government.
- DE LA PEÑA, Guillermo (2002) «Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico». En Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Inglaterra y EUA: Palgrave MacMillan.
- KYMLICKA, Will (1989) *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- LÓPEZ Bárcenas, Francisco (1999) «La diversidad simulada. Los derechos indígenas en la legislación de los estados de la federación mexicana». En H. Cámara de Diputados, *El derecho a la identidad cultural*. México: Instituto de Investigaciones Legislativas de la H. Cámara de Diputados.
- PAREKH, Bhikhu (1994) «Decolonizing Liberalism». En Alexandras Shtromas (ed.), *The End of "Ism"?*, Oxford y Cambridge: Blackwell.
- RECONDO, David (2002) *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique): réflexions sur les enjeux politiques du multiculturalisme*. Tesis de Doctorado. Francia: Université Montesquieu Bordeaux.
- (2001) «Mexique: multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca». En *Problèmes d'Amérique latine*, núm. 41, abril-junio.
- (1999) «Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural». En *TRACE (Travaux et recherches sur les Amériques du centre)*, núm. 36, diciembre.
- SHACHAR, Ayelet (2001) *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIEDER, Rachel (ed.) (2002) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous*

- Rights, Diversity and Democracy*. Hampshire y New York: Palgrave Macmillan.
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- TULLY, James (1995) *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN COTT, Donna Lee (ed.) (1995) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Inglaterra: MacMillan Press.
- VELÁSQUEZ, María Cristina (2000) *El Nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- y Aquino, Salvador (1997) *Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca: ¿Qué son los Usos y Costumbres para la renovación de los Ayuntamientos?*. Oaxaca: CIESAS-Istmo/Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- VIQUEIRA, Juan Pedro (2001) «Los usos y costumbres en contra de la autonomía». En *Letras Libres*, núm. 27. México.
- YASHAR, Deborah (1999) «Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America». En *World Politics*, núm. 52, octubre. EUA.