



Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición

Laura Carlsen

Introducción	2
Empezando con la comunidad	2
El Sistema de Cargos.....	5
Los cargos.....	7
La asamblea comunitaria	8
Cambios en los sistemas normativos indígenas	10
Estructura y significado	11
“Gracias a los usos y costumbres, sobrevivimos”	12
Raíces y resistencia: la cuestión de los orígenes	13
Puntos de fricción: La intolerancia religiosa, la discriminación contra la mujer y violaciones a los derechos humanos.	15
Hacia un debate nacional	16

Fuente: Revista CHIAPAS (México)

Introducción

En comunidades indígenas dispersas a lo largo y ancho del país, los pueblos indios mexicanos siguen practicando formas propias de autogobierno y rigiéndose por sus sistemas normativos, que han evolucionado desde los tiempos pre-coloniales conocidos como "usos y costumbres". La clave de la persistencia de estos sistemas normativos en las comunidades indígenas no radica en su marginación ni en una falta de interés por parte de las elites por integrarlos en el proyecto nacional. Aunque estos elementos claramente existen, no bastan para explicar la sobrevivencia de formas específicas de gobierno indígena hoy, y mucho menos, su renovación y resurgimiento. De fondo, existe una decisión consciente por parte de los pueblos indígenas de conservar sus propias normas --aun con altos costos-- y de crear y defender su identidad distinta. La fuerza actual de la identidad y organización indígenas en nuestro país se ve a través de la historia como un hilo continuo de resistencia a la imposición de formas ajenas. Esta lucha ha llevado a la plaza pública debates que antes se dieron casi exclusivamente en los salones académicos. En aras de defender o atacar a la autonomía indígena, entran a la discusión viejos temas de la historia, antropología, derecho y política. ¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad y cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo funciona el autogobierno indígena en México hoy y cuales son sus múltiples modalidades? Las respuestas a estas preguntas nos pueden llevar a un mejor entendimiento del reto mayor: construir un Estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos.

Empezando con la comunidad

Una constante en los estudios y la literatura indígena es el lugar central de la comunidad, tanto en su vida cotidiana como en su cosmovisión. Diversos antropólogos situaron la comunidad en el centro de sus estudios sobre Mesoamérica comenzando en los años treinta, y han seguido con este enfoque. Sin embargo, no todo el mundo está de acuerdo en sus interpretaciones básicas de lo que es la comunidad indígena, ni mucho menos en sus orígenes, su historia o su futuro.

Floriberto Díaz, antropólogo mixe de Tlahuitoltepec y dirigente del movimiento indígena en Oaxaca hasta su muerte en 1995, define la comunidad "para nosotros, los propios indios" como:

- un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión
- una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra
- una variante de la lengua del Pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común
- una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso
- un sistema comunitario de procuración y administración de justicia¹

Díaz, junto con muchos otros antropólogos, insiste que la comunidad se define más allá de sus aspectos físicos o funciones básicas. "No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasado, presente y futuro, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda". Define a la comunidad como un foro para el desarrollo humano, conjunto con el mundo natural, reflejando así un concepto fundamental de la cosmovisión indígena en muchas partes del mundo.

En la variante tlahuitoltepecana de ayuujk (mixe), la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras de najx, kajp (najx: tierra; kajp: pueblo). Interpretando, najx hace posible la existencia de kajp, pero kajp le da sentido a najx. A partir de aquí podemos

¹ Díaz, Floriberto. "Comunidad y Comunalidad", documento inédito, 1995

entender la interpelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primaria es la de la Tierra con la Gente, a través del trabajo.²

Esta definición destaca las diferencias fundamentales entre la comunidad indígena, y sus múltiples variantes, y el concepto occidental de comunidad política, lo cual se refiere básicamente a un asentamiento de individuos gobernados por el mismo sistema político. El Diccionario Político de Norberto Bobbio ofrece la siguiente definición de comunidad: "La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político... definido por la distinción entre gobernantes y gobernados".³ Sin embargo, "la comunidad natural", que se asemeja más a la comunidad indígena, se define como:

Cuando las dimensiones de la comunidad política coinciden más o menos con la extensión de las relaciones ordinarias de la vida cotidiana, como en la ciudad-estado griega, el sentido de pertenencia a aquella tiende a confundirse con el sentido de apego a la comunidad natural, es decir, al grupo cuya vinculación fundamental está constituida por relaciones personales que se establecen entre sus componentes y se mantienen aun sin la acción del poder político.

Miembros de una comunidad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación hacia la tierra, ya que estos elementos no son los que definen su pertenencia a la comunidad. Los miembros de la comunidad política se incorporan a la entidad como individuos y gobernados y no necesariamente comparten una identidad comunitaria global. Por otro lado, bajo la definición de la comunidad natural -e indígena- los miembros de la comunidad comparten intereses, actividades y perspectivas, lo cual conforma un sentido de identidad compartido, en mucho, por los habitantes y que derive de su pertenencia a la comunidad.

La comunidad indígena ha suscitado varias discusiones en torno a su significado. Estas se agrupan en tres interrogatorios: si la comunidad es fundamentalmente una creación prehispánica o colonial; si su desarrollo representa una evolución humana-social o una dinámica histórica específica, y finalmente si algunas representaciones de la comunidad indígena caen en la especialización o mitificación de ésta.

La cuestión de sus orígenes es una de las más polémicas. Juan Pedro Viqueira recoge distintas posiciones para mostrar qué características de las comunidades indias contemporáneas, consideradas legados del pasado prehispánico, son mitos que dominan el análisis de las comunidades indias y nublan las contradicciones históricas que existen a su interior. Critica sobre todo la tendencia de atribuir a la comunidad indígena un alto grado de homogeneidad, igualdad económica y consenso social. Viqueira cita estudios recientes de los Altos de Guerrero y trabajos históricos del México prehispánico y colonial para argumentar su tesis de que las comunidades con las características mencionadas son una construcción ideal y, por lo general, no existen ni han existido en el pasado. El problema, entonces, es explicar la cohesión de las comunidades indias y su importancia como fuente de identidad étnica sin recurrir a mitos.⁴

Por otro lado, otros autores defienden la permanencia de raíces prehispánicas en las comunidades indias y destacan la conservación de características específicamente indígenas en el orden social y cosmovisión de las comunidades.⁵ Desde esta perspectiva, la jerarquía, el papel central de relaciones de parentesco, los ciclos agrarios y el vínculo con la tierra, la

² Ibid., p. 7

³ Bobbio, Norberto, Diccionario Político, Vol. 1., Siglo XXI, México, 1985. p. 330

⁴ Viqueira, Juan Pablo. "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en Anuario 1994, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

⁵ Ver Andrés Medina, "Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en Alteridades, Año 5, Núm.9, UAM-Iztapalapa, 1995. Para una discusión de la continuidad de la cosmovisión indígena, ver Alfredo López Austin, Los Mitos del Tlacuache, 1990.

manera en que la comunidad se autodelimita y la construcción de identidades en el seno de la comunidad son constantes desde la época precolombina, y son también rasgos que definen a la comunidad actualmente.⁶

La discusión sobre los orígenes gira en torno al peso relativo que se asigna a las continuidades *versus* las rupturas. Los estudios que enfatizan la ruptura y reconstrucción de la comunidad indígena analizan estructuras políticas específicas y mecanismos de vinculación al exterior y concluyen que la forma actual de las comunidades indígenas es una construcción relativamente nueva. Desde luego, la conquista trajo consigo rupturas de la vida mesoamericana que no pueden subestimarse. Fueron tres factores principales que cambiaron definitivamente las comunidades indígenas y contribuyeron a la construcción de la forma que tienen actualmente. Primero, las epidemias que borraron poblaciones enteras y diezmaron muchas más; sólo en el estado de Oaxaca se calcula que de una población indígena de 22 millones se redujo a un millón en el primer siglo después de la Conquista.⁷ Segundo, el proceso de colonialización que reubicó grandes sectores de la población para dismantelar los centros urbanos y establecerse en comunidades rurales. Esta política colonial se cita con frecuencia para sostener la hipótesis de que la estructura básica de las comunidades indias hoy es una creación de la Corona. El tercer elemento de cambio radical pos-Conquista viene de la imposición de formas políticas y sociales y la llegada de la iglesia católica.

Frente a la evidente combinación de ruptura, modificación y destrucción de los pueblos indios tras la Conquista, otra perspectiva enfatiza las características indígenas que sobreviven en formas variadas y cambiantes y que constituyen tanto un elemento básico en la identidad de miles de mexicanos como una aportación innegable a la identidad nacional. El análisis de la cosmovisión indígena y las prácticas comunitarias subrayan la manera en que la vida cotidiana refleja sus raíces prehispánicas en muchas comunidades indias. Las prácticas agrícolas que rigen la vida cotidiana en los pueblos --los calendarios, ritos y conceptos de las fuerzas naturales asociados con ciclos de siembra y cosecha-- muestran orígenes indudablemente indígenas.⁸

El segundo debate tiene que ver con el lente con el que se ve a la comunidad indígena. Mientras algunos ven en ella un espejo hacia un pasado autóctono --a menudo romantizado--, otros ven una construcción histórica, sujeta a constantes modificaciones según las fuerzas externas y las dinámicas internas que enfrenta. Evon S. Vogt, antropólogo de Harvard y fundador del proyecto de largo plazo en Zinacantán, Chiapas, campo de entrenamiento para una generación de antropólogos desde 1961, vio en estas comunidades "una visión casi inalterada del pasado maya".⁹ Él buscó en ellas las claves del pasado, sin analizar con el mismo cuidado sus dinámicas contemporáneas y sus crecientes vínculos con la modernidad. Asimismo, otros estudios antropológicos toman como premisa la existencia de sociedades indígenas "puras" que van civilizándose --o contaminándose-- según el grado de contacto con el exterior. En esta línea se puede colocar la perspectiva evolucionista de Morgan, desarrollada en *La sociedad primitiva*, en donde se propone una evolución primitiva-civilizada entre las comunidades indígenas de Mesoamérica y se niega la existencia del Estado en la sociedad azteca.¹⁰ El antropólogo pionero R. Redfield propone un continuum folk-urbano para describir los cambios en algunas comunidades de Yucatán.¹¹

⁶ Ver Medina, *ibid.* Para un estudio de caso de la relación entre la cosmovisión indígena, el ciclo agrario y la organización social ver, por ejemplo, Eckart Boege, "Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos" en *Etnoecología*, Vol. III, n° 4-5, agosto 1996.

⁷ Gerhard, Peter. *Geografía Histórica de la Nueva España*. p.28, citado en Ma. Cristina Velásquez Cepeda, *El Nomenclario: Antropología Jurídica de los usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca*, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, 1998. p 13.

⁸ Medina, Andrés, Prólogo a Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996. p.20

⁹ Vogt, Evon Z. *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, SEP-INI No.7, 1966.

¹⁰ Morgan, Lewis. *La Sociedad primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid. 1971

¹¹ Redfield, Robert. *The Folk Culture of Yucatán*, University of Chicago Press, Chicago, 1941.

La respuesta viene de los mesoamericanistas, y ha sido formulada, entre otros, por Andrés Medina. Él defiende "una perspectiva etnológica sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural."¹² Utilizando los conocimientos y herramientas de la lingüística, la arqueología, la antropología física y la etnohistoria, los mesoamericanistas analizan las continuidades entre las comunidades indias actuales y sus antecedentes en los tiempos pre-Conquista, evitando por un lado una visión totalizadora de la colonialización y por otro el concepto de una pureza indígena antihistórica. Reconocen al indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán como fundador de esta escuela. Aguirre Beltrán introdujo el análisis del Calpulli (comunidad náhuatl) como elemento para analizar a los pueblos indios de hoy.¹³

La tercera crítica a concepciones de la comunidad indígena, hecha por algunos estudiosos del tema, advierte de una tendencia hacia la "especialización" o "mitificación" de ésta, sobre todo por parte de algunos dirigentes del movimiento indígena. Dice que la centralidad de la comunidad en la visión comunalista de la lucha indígena ha dado lugar a una justificación de prácticas tradicionales, basadas en la supuesta conservación del pasado prehispánico. María Teresa Sierra advierte que el discurso esencialista conlleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas. "El que la costumbre o la tradición adquieran legitimidad para justificar la diferencia tiene que entenderse como el reconocimiento en la coyuntura contemporánea de prácticas y discursos que tienen un sentido actual para la colectividad," concluye.¹⁴ Las formas de autogobierno de la comunidad deben de ser reconocidas como prácticas en un proceso constante de cambio y cualquier esfuerzo por conservar a los usos y costumbres como herencia precolombina, que resiste adecuaciones a la experiencia actual, puede ser contraproducente, como en el caso de obstaculizar la participación de la mujer.

El Sistema de Cargos

En muchas comunidades indígenas el sistema de cargos organiza e integra la vida municipal, así que en estas comunidades sus normas y oficios son factores importantes para la construcción de la autonomía y la reconstitución de sus pueblos indígenas.¹⁵

El sistema de cargos es una forma compleja de autogobierno local que en muchas comunidades forma parte de los llamados "usos y costumbres". Es importante entender que el término "usos y costumbres" no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas tras los siglos --un sistema que como todos no es infalible pero que ha probado su flexibilidad, coherencia y capacidad de coexistir con el Estado moderno. Dado su carácter formal y consensuado y el valor jurídico de sus normas, Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y experto en derechos indígenas, sostiene que "usos y costumbres" es un término poco adecuado y mejor sería referirse a los sistemas normativos indígenas para señalar su validez política y jurídica frente al sistema de derecho positivo.

El sistema de cargos regula la vida comunitaria para muchas comunidades indígenas y semi-indígenas en el sur de México y Centroamérica y, en otras regiones del país con diferentes formas. Miles de ciudadanos viven bajo sus normas y principios, así que el reconocimiento del sistema de cargos y los usos y costumbres han sido una demanda importante del movimiento indígena sobre todo en Oaxaca. Para entender de que se trata, tenemos que adentrarnos al léxico de los antropólogos.

¹² Medina, op. cit., p.8

¹³ Aguirre Beltrán, Gonzalo. Formas de gobierno indígena. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

¹⁴ Sierra, María Teresa. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas" en Alteridades, Año 7, No. 14, 1997. p.133

¹⁵ López Bárcenas, Francisco

Los antropólogos concentraron sus lupas en las comunidades mayas comenzando en gran escala en los años treinta. Su presencia desde entonces ha sido tan notable que existe el viejo chiste de que la familia típica de los Altos de Chiapas está conformada por una madre, un padre, cuatro o cinco hijos y un antropólogo. A pesar de los cambios en paradigmas y, a veces, motivos políticos cuestionables, la multitud de estudios hechos por antropólogos mexicanos y extranjeros han constituido una literatura rica y extensiva para la caracterización y explicación del sistema de cargos.

Fue el antropólogo Sol Tax quien sometió originalmente al análisis el sistema de cargos como tal, en su ensayo "Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala" en 1937. Tax, ofrece una definición del sistema, aun sin llamarle sistema de cargos. Su trabajo trasladó el enfoque etnológico de grupos étnicos al análisis del municipio.¹⁶ Tax empieza con una declaración sencilla que revoluciona el estudio etnográfico en la región: "Los estudios sobre la etnología de Guatemala deben comenzar con los estudios de las culturas de los municipios como entidades individuales."

Así, el municipio se ubicó como el sol del universo antropológico, donde se ha quedado desde entonces.¹⁷ El nuevo enfoque tuvo la ventaja de reflejar la manera en que los pueblos indios identifican a la comunidad en el centro de la vida cotidiana y cultural. Sin embargo, es importante notar --como lo hace Medina-- que en México la comunidad y el municipio no son sinónimos en términos geopolíticos o culturales y pueden existir diferencias entre comunidades dentro del mismo municipio en composición étnica sus prácticas religiosas y su organización política.

Después del ensayo de Tax, se realizaron numerosos estudios sobre los municipios y el sistema de cargos que han confirmado el lugar de éste, como la institución política-religiosa que ha caracterizado gran parte de la vida indígena mesoamericana. El consenso académico se construyó con muchos debates y teorías y, los testimonios, observaciones y etnografías ofrecen una riqueza de material desde la cual seguir analizando. A veces, los usos políticos de este interés fueron sospechosos --un equipo trabajando en Yucatán a principios del siglo, tuvo vínculos directos con el departamento de inteligencia de Estados Unidos y algunos de los primeros estudios sobre el sistema de cargos fueron utilizados para consolidar el golpe militar guatemalteco después de 1954.¹⁸ Gobiernos y políticos que aspiran a la asimilación de los pueblos indígenas han reconocido la importancia del sistema de cargos en la resistencia de los pueblos indios. "El sistema de cargos es la principal institución que se interpone entre las comunidades y la modernización" destaca la conclusión a un simposio sobre cambios políticos en comunidades indígenas guatemaltecas en 1957, concibiendo aquí a la modernización como la dictadura patrocinada por Estados Unidos.

Sin embargo, antropólogos mexicanos y extranjeros se dieron la tarea de definir las características comunes de un sistema normativo que aparecía en los estudios de toda la región. A pesar de que existe una gran variedad de formas y prácticas en el sistema de cargos entre una comunidad y otra, muchos antropólogos concuerdan en sus rasgos fundamentales.

El sistema de cargos está conformado por un cierto número de cargos, o responsabilidades comunitarias, reconocidos y respetados por los miembros de la comunidad. Los responsables de cargos llevan un bastón, símbolo del mandato que les ha dado la comunidad. Los cargos se turnan entre los miembros adultos de la comunidad, generalmente hombres, en forma rotativa. Generalmente duran un año, aunque en algunos casos pueden ser hasta tres. Después del periodo del cargo, la persona regresa a sus actividades normales y no tiene que responsabilizarse de otro cargo por un tiempo relativamente largo. Los cargos no son remunerados y pueden absorber entre la mitad y la totalidad de las horas laborales.

¹⁶ Tax, Sol. "Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala" en Introducción al sistema de cargos, op. cit. p.87.

¹⁷ Medina, Prólogo, op. cit.

¹⁸ Ver la discusión sobre R.N. Adams en Korsbaek, op. cit. p. 40

Los cargos implican gastos personales en la mayoría de los casos. Los miembros de la comunidad que sirven de mayordomos o en otros cargos deben patrocinar parte de las fiestas religiosas y pagar otros gastos de la comunidad, además de apartarse de sus actividades económicas y agrícolas durante el tiempo que tome su mandato. Por otro lado, reciben compensación en forma de prestigio dentro de la comunidad. Para sociedades occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica, sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y respeto tiene un valor real y reconocido.

Los mandatos dentro del sistema de cargos ascienden en prestigio y responsabilidad a lo largo de la que ha sido llamada la escalera cívico-religiosa, porque en el transcurso de la vida la carrera de cargos alterna entre los religiosos y los cívicos. En sistemas todavía integrados, los miembros de la comunidad no distinguen entre los dos tipos de responsabilidades. Sus vidas religiosas y cívicas se entrelazan dentro de la cosmovisión indígena en donde almas, animales, plantas y clima, dioses y santos juegan papeles indivisibles e interdependientes.

Los cargos políticos incluyen desde alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etc.). Los puestos religiosos son más difíciles de entender por sus títulos porque no tienen contrapartes políticas conocidas en comunidades donde no hay sistema de cargos y están profundamente vinculados a los rituales comunitarios de la Iglesia. Sus funciones incluyen cuidado y limpieza de la iglesia y encargado de la figura del santo, entre muchas otras. Estos cargueros organizan y patrocinan las fiestas religiosas. Ya que las fiestas constituyen el medio principal para el desarrollo y conservación de la identidad y cohesión comunitarias, los cargos religiosos tienen peso en el sistema político de autogobierno local y representan poder y prestigio dentro de la comunidad junto con los cargos políticos.

En muchas comunidades indígenas, el sistema de cargos también integra los puestos de comisario asociados con bienes comunales o ejidales. Finalmente, después de asumir todos los cargos, generalmente en un proceso de treinta o treinta y cinco años, un miembro de la comunidad llega a nivel de pasante o principal, la cumbre de la jerarquía. Los ancianos ya no sirven en cargos y son respetados y consultados como autoridades locales.

Los cargos

Los cargos dentro del sistema varían. Sin embargo, según la mayoría de los estudios, se dividen en cuatro categorías generales. El aguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a la comunidad llevando a cabo tareas de mensajero, policía o custodio de inmuebles públicos. Sus responsabilidades no requieren de gastos personales y son desempeñadas en grupos.

Después de casarse y fundar su familia, un hombre puede ser nombrado mayordomo. Estos son cargos exclusivamente religiosos e implican gastos significativos como el patrocinio de las fiestas. La figura del santo del pueblo puede llevarse a la casa del mayordomo, y allí donde se mantiene su altar hasta el término del periodo del cargo.

Subiendo la escalera, sigue el regidor, cargo que combina tareas religiosas y políticas. Un regidor se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del tequio (trabajo comunitario). También participan en nombrar gente a los cargos menores.

El alcalde es el jefe de la administración local. El alcalde representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades, oficinas gubernamentales, etc. Él (son muy pocas las mujeres que sustentan este cargo) está encargado de resolver conflictos que no han sido resueltos en niveles inferiores y de nombrar, muchas veces junto con regidores y principales, a los cargos. Esta persona también lleva a cabo funciones religiosas. El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos, y tener las características de ser tradicional y tener una situación económica relativamente acomodada.

Finalmente, el principal merece el más alto respeto de la comunidad, por haber pasado por todos los cargos y llegado a una posición de mucho prestigio por su historia de servicio comunitario. En algunas comunidades los principales están organizados en un consejo de ancianos conformado por todos o algunos principales de la comunidad. En otras, todos los principales sirven como autoridades reconocidas. Ellos pueden nombrar cargos junto con, o en lugar del alcalde.

La asamblea comunitaria

Se ha criticado a los sistemas normativos indígenas por la naturaleza jerárquica del sistema de cargos. Sin embargo, la crítica no toma en cuenta ni el carácter rotativo de los cargos, ni --y eso es de primera relevancia-- la autoridad máxima colectiva que es la asamblea comunitaria. Miguel Bartolomé, antropólogo que ha trabajado en varias comunidades del estado de Oaxaca, desmiente la idea de que un grupo limitado de principales y alcalde ostentan la máxima autoridad en las comunidades indígenas. "A nivel normativo y a pesar de que existan muchas excepciones y desviaciones, el papel de las autoridades ha sido siempre presidir las asambleas comunales, donde se tratan las cuestiones que afectan a la gente, y en los que los mecanismos de toma de decisiones se basan por lo general en el consenso y no en la mayoría. Asistir a estas asambleas, a veces interminables, enseña otra forma de vivir la política."¹⁹

La asamblea general es un espacio político conocido en que la mayoría de la gente ha participado en un contexto u otro. Sin embargo, en las comunidades indígenas la asamblea general desempeña múltiples y diversas funciones, más allá de la toma de decisiones comunitarias. Floriberto Díaz describe en detalle la asamblea de su comunidad, Tlahuitoltepec Mixe. La describe en tiempo pasado ya que el procedimiento que narra ha ido cambiando desde los años setenta, según él, perdiendo algunas de sus virtudes presentadas aquí por culpa de influencias externas.

La asamblea general, compuesta por todos los comuneros y comuneras con hijos, es la que tiene la facultad de encargar el poder a las personas nombradas para dar su servicio anual a la comunidad. Era una obligación de las autoridades realizar las asambleas que fueran necesarias durante su año de servicio, para informar, consultar y adoptar las decisiones más aceptables para casi todos los comuneros-ciudadanos de ambos sexos. Para los comuneros-ciudadanos, era una obligación asistir, porque de otra forma se establecían castigos. Todas las autoridades tenían la obligación de presidir las asambleas, nadie podía faltar, ni estar en estado de borrachera. De lo contrario, se tomaba como una evidente falta de respeto a las autoridades y era posible esperar una sanción de la misma asamblea.

Las autoridades comenzaban por informar de todo lo que habían estado haciendo, en relación a las decisiones adoptadas en la asamblea anterior, si la hubo. Cuando había asuntos que merecían la discusión y aprobación de la asamblea, tenían que plantear claramente el asunto: por qué, cómo, cuándo, con qué, por donde. Normalmente terminaban pidiendo con humildad la palabra de la asamblea, señalando sus equivocaciones y cómo enderezarse.

Hecho todo esto, comenzaba el cuchicheo de los asambleístas en grupos espontáneos. Todo el patio municipal se convertía en un espacio en donde podría suponerse la existencia de miles de abejas. Así como comenzaron a cuchichear, asimismo se iban apagando las voces, quedando los más ancianos con el encargo de pasar la palabra, el mensaje, a las autoridades. A estas alturas el papel de las autoridades se convertía en los recolectores de las opiniones para ir las agrupando, según sus parecidos porque al final tenían que presentarlas ante la asamblea para corroborar si estaban en lo correcto o no. Finalmente las autoridades se volvían a la asamblea presentando las propuestas o respuestas que hubiesen coincidido, buscando la manera de cómo no desechar ninguna de las menos coincidentes sino tomando elementos de ellas para

¹⁹ Bartolomé, Miguel Alberto, "El antropólogo y sus indios imaginarios" Ojarasca, No. 6, octubre de 1997, suplemento de La Jornada. p.8

enriquecer las primeras. Así, ninguno podía sentirse rechazado y las decisiones se consensaban sin mayor problema, aunque seguramente podía haber algún disidente radical."²⁰

En este caso, Díaz habla de que en ellas participan hombres y mujeres. No siempre es el caso. En Oaxaca, por ejemplo, en 314 de 412 municipios que se rigen por usos y costumbres (76.2%) las mujeres votan en las asambleas. En 18% de los 412 municipios las mujeres no tienen el derecho de votar y en el resto no hay datos claros. Existe aquí una amplia gama de formas de participación: en algunas comunidades las mujeres asisten a la asamblea pero no pueden votar, en otras pueden asumir cargos pero no votar en asambleas, en algunas más las decisiones sobre la votación se toman entre la pareja en la casa y el marido vota, y en otras las mujeres están excluidas de prácticamente todos los niveles de participación política formal.²¹

La concepción de las autoridades como "recolectores de las opiniones" en lugar de "los que dan órdenes" viene de una larga trayectoria indígena. Tomás de la Torre, un español escribiendo desde Los Altos de Chiapas en 1544, destaca que entre los pobladores "es que no hace el que rige nada sin parecer de los viejos, y así se juntan cada día a su puerta para tratar de lo que se ha de hacer."²² Esta relación entre las autoridades y los otros miembros de la comunidad se refleja en los principios de poder enunciados por el Congreso Nacional Indígena: "servir, y no servirse; representar, y no suplir; construir, y no destruir; proponer, y no imponer; convencer, y no vencer; bajarse, y no subirse."²³

Varios investigadores que trabajan en pueblos indígenas han señalado la profunda diferencia que existe entre estas prácticas indígenas de "gobernar" y las occidentales. Un estudio de Gemma Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf de San Miguel Chiptik, pueblo tojolabal, destaca que este pueblo tiene dos palabras completamente distintas para denotar las formas de autogobierno interno de su comunidad y el gobierno dominante, a nivel local, estatal o federal. La primera palabra, ñaitijum, quiere decir trabajadores de la comunidad. La segunda mandaranum, de raíz castellana mandar, se entiende como mandón o dar órdenes. A partir de un análisis lingüístico e histórico, los autores concluyen que la experiencia de los tojolabales de este pueblo, antes acasillados en las fincas, ha sido de un gobierno autoritario que "representa una estructura autoritaria y verticalista, cuya línea de mando va en una sola dirección: desde arriba hacia abajo." Por otro lado, el gobierno interno de trabajadores de la comunidad se basa en relaciones horizontales y decisiones por consenso y no contempla una figura que "da órdenes".²⁴

Aun en lugares en donde el sistema de cargos ha empezado a desintegrarse, la asamblea comunitaria sigue funcionando para la toma de decisiones básicas en la comunidad. José Alejos, quien estudió el pueblo chol en Chiapas, señala que la junta comunitaria es un concepto clave en el pensamiento social chol, y sus raíces extienden hacia el pasado maya. Cita a los ancianos cuando enfrentan la necesidad de tomar una decisión importante: "Ahora vengan, vamos a hacer nuestra junta. Vamos a ir a la cueva, vamos todos, pensemos juntos cómo le haremos nosotros mismos, para reflexionar, para quedarnos solos en nuestra tierra; vengan, vamos a planear cómo hacer... unidos pensemos en hacer nuestra junta."²⁵

La cita destaca la relación entre la toma de decisiones comunitarias y la cosmovisión, y la manera en que la geografía sagrada da un peso adicional a las deliberaciones. Las asambleas más importantes, relata, se llevan a cabo en la cueva, considerada la morada de los dioses y un

²⁰ Díaz, op. cit. p.8

²¹ Velázquez, Ma. Cristina. op. cit. p. 193.

²² Fray Francisco Ximénez, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, tomo III, Guatemala, Ministerio de Educación. 1965. Citado en Van Der Haar y Lenkersdorf: 1998. p.142.

²³ Congreso Nacional Indígena, Declaración del Primer Congreso, 1|2 de octubre de 1996.

²⁴ Van Der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf, San Miguel Chiptik, Testimonios de una comunidad tojolabal, Siglo veintiuno, México. 1998. p.134.

²⁵ Alejos García, José, Mosojantel: Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas, UNAM, México, 1994. p. 68

centro de gran poder. "Ponerse de acuerdo con la cueva da a la junta un carácter solemne y formal."²⁶

El lugar central de la asamblea en la organización de las comunidades indígenas no ha sido ignorado por los misioneros y otros agentes externos que han buscado convencer o convertir a los indios a su causa. Un misionero presbiterio estadounidense escribió en 1979 que su iglesia tenía menos éxito que los pentecosteses en conversiones dada su incapacidad de adaptarse a las formas locales de organización:

el mandato presbiteriano conformado por un cuerpo, elite de pastores y elders, crea una estructura de poder que es ajena al padrón de los pueblos, en el cual la comunidad nombra sus autoridades en juntas. La Iglesia Pentecostés está gobernada por una junta de pastores, trabajadores y coordinadores junto con miembros de la iglesia. Este padrón se asemeja más al sistema de gobierno del pueblo en el cual todos los hombres están presentes y tienen voz. El sistema presbiteriano pone todo el poder de decisión en manos de unos cuantos elders, a menudo hombres jóvenes, negando así participación a muchos hombres mayores...²⁷

En este contexto, el gobierno mexicano mostró una enorme ignorancia de los mecanismos de gobierno indígena o distorsionó a propósito su conocimiento cuando acusó al EZLN de utilizar las consultas como manera de obstaculizar el proceso de paz. Las asambleas generales, aunque parezcan largas y poco eficientes, constituyen la manera de construir consenso al interior de una comunidad y entre comunidades indígenas. Ningún proceso de paz puede olvidar este hecho; por eso, los usos y costumbres del poder, acostumbrados a negociar con la cúpula e imponer desde arriba los resultados, no serían capaces de producir una paz digna y duradera.

Cambios en los sistemas normativos indígenas

La pobreza, migración, políticas de asimilación y otras formas de exclusión social han provocado grandes cambios en los sistemas normativos de los pueblos indígenas en México y continuarán afectándolos. De hecho, tan pronto como se formuló el paradigma del clásico sistema de cargos en los sesenta, éste empezó a cambiar significativamente. Distintos antropólogos han elaborado sistemas para analizar los cambios --sobre todo la desintegración-- del sistema de cargos, entre ellos los efectos de mayor contacto con el mundo exterior, la "ladinización" y la imposición de otras estructuras políticas.²⁸ F. Díaz, promotor incansable de la reconstitución del autogobierno indígena en el nivel de la comunidad, señala al sistema educativo como factor principal en la pérdida de algunas costumbres. Los miembros de la comunidad que tenían más educación formal impusieron reglas de aulas en la asamblea comunitaria para reducir el tiempo de discusión y poner orden al procedimiento. El levantamiento de manos, listas para dar la palabra y votación por mayoría redujo la duración de las asambleas pero llevó al aburrimiento y enajenación de algunos miembros. Cuenta que decayó el interés y asistencia, y sólo con el regreso a las formas de consenso se ha levantado de nuevo.²⁹

Una tendencia marcada por la literatura antropológica reciente es hacia la separación de los cargos cívicos y religiosos, y hacia un debilitamiento del sistema en su conjunto.³⁰ La asamblea general y la organización de las fiestas suelen ser las estructuras tradicionales que sobreviven más allá de la jerarquía de cargos.³¹

²⁶ Ibid. "La junta tiene sus antecedentes en una importante institución política prehispánica, a la que los yucatecos llamaron *popol na* o casa de concejo." p.68

²⁷ Ibid., citando a W. Aulie, p.70.

²⁸ Ver Billy de Walt, "Cambios en los sistemas de cargo en Mesoamérica" en Korsbaek, op. cit., y Lynn Stephen, *Zapotec Women*, University of Texas Press, Austin 1991. p. 158

²⁹ Díaz, op. cit.

³⁰ Ver, por ejemplo, Ma. Teresa Rodríguez, "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz", en *Alteridades*, Año 5, No. 9, 1995 UAM-Iztapalapa.

³¹ Fernández Repetto, Francisco, "Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán", *Alteridades* 5:9.

El crecimiento demográfico, el desarrollo del protestantismo, las migraciones y la crisis económica son otros factores multicitados en el debilitamiento del sistema de cargos. Por ejemplo, cuando los vecinos de San Pedro y San Pablo Teposcolual, Oaxaca, decidieron dejar de regirse por el sistema de usos y costumbres, explicaron su decisión con una nota de nostalgia:

...bajo este sistema (de usos y costumbres) la ciudadanía en forma generosa y voluntaria presta servicios a la comunidad, como también auxilian en diferentes cargos municipales lo que ya no es posible...porque dada la crisis económica que vive el país, ya los servicios y cargos municipales no se prestan en forma gratuita, de tal forma que es necesario cubrir con una remuneración los trabajos que los ciudadanos del lugar prestan en beneficio de sus conciudadanos.³²

Por otro lado, entre los zapotecos y mixtecos la fuerte emigración hacia los Estados Unidos ha permitido la entrada de ingresos que hacen posible cumplir con los cargos y gastos comunitarios que de otra manera hubiera sido imposible. Es un caso interesante en donde la globalización ha fortalecido los usos y costumbres.³³

Otro factor innegable en la defensa actual de los usos y costumbres ha sido la rebelión zapatista. Los Acuerdos de San Andrés reconocen el derecho a la autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas (con algunas limitaciones). Por eso, insiste el Subcomandante Marcos en que la construcción de los municipios autónomos es la aplicación de los Acuerdos firmados y la respuesta concreta a la demanda legítima de autonomía de los pueblos indígenas. Estas comunidades se rigen por sistemas normativos que combinan elementos indígenas con otras prácticas de democracia directa. Los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena explícitamente han retomado los principios básicos de formas de gobierno indígena como prácticas de organización, reforzando, modificando y viviendo estas formas en un proceso constante de innovación de la tradición.

Las diferencias entre el autogobierno indígena y los sistemas políticos y jurídicos occidentales son profundas. Sin embargo, estas diferencias nos dan la clave para entender la identidad indígena y el pensamiento y filosofía indias. En comunidades donde las decisiones se toman por consenso, en las asambleas que parecen interminables, la comunidad misma sale fortalecida y reafirmada. En estos procesos, la meta principal es la cohesión de la comunidad en su conjunto así que se hace todo lo posible para integrar la postura minoritaria al proceso.

Los servidores públicos que no reciben ninguna remuneración para sus servicios y que consideran el honor de servir compensación adecuada para un año de su labor, trabajan desde una perspectiva radicalmente distinta a la gran mayoría de los funcionarios gubernamentales. Esta es la raíz del "mandar obedeciendo". Lejos de ser un ideal impuesto por una visión utópica, es una realidad -difícil de llevar a cabo- para las autoridades indígenas en las comunidades.

Estructura y significado

Existe un consenso básico en torno a algunas funciones del sistema de cargos: la adquisición de prestigio, el fortalecimiento de la etnicidad, y otras funciones jurídicas y sociales. Sin embargo, los académicos debaten su significado en otras áreas. El debate salió a la luz pública más amplia con la insurrección zapatista. Con la ofensiva del gobierno en contra de los municipios autónomos de Chiapas y la ley electoral de usos y costumbres en Oaxaca, el debate ha adquirido relevancia política nacional.

A riesgo de simplificar el asunto, el debate deriva de las posiciones de dos escuelas antropológicas principales: la estructuralista-funcionalista y la mesoamericanista. En la primera, antropólogos como Sol Tax, Manning Nash y Eric Wolf analizan las relaciones políticas, sociales y económicas en las comunidades y sus funciones. Wolf interpretó el sistema de cargos y las fiestas religiosas en las comunidades indígenas como un mecanismo de redistribución que sirve

³² Velázquez, op. cit. p.

³³ Ver Sierra 1997 y Gaspar Rivera "Oaxacalifornia" en Masiosare, 9 de agosto de 1998.

para prevenir la acumulación de la riqueza entre miembros de la misma comunidad. Según su teoría, la sobrevivencia del sistema de cargos depende de un alto grado de homogeneidad en la comunidad. Las diferencias de clase entre individuos que tienen más terrenos o en general una posición más acomodada amenazan el equilibrio comunitario. Cuando estos individuos asumen cargos que requieren gastos personales, redistribuyen su excedente a la comunidad.³⁴

Trabajos subsecuentes indican que la tesis es mucho más complicada. Los estudios demuestran que --por lo menos en algunos lugares-- el sistema de cargos refuerza más que debilita la estratificación económica. Frank Cancian, trabajando en Los Altos de Chiapas, documenta las maneras en que el sistema mantenía diferencias de clase. Concluye que el "complejo de estratificación" es más importante que el "complejo igualitario", debido a la estricta jerarquía y el hecho de que las comunidades mostraron altos niveles de estratificación que se vieron reforzados con el funcionamiento del sistema de cargos.³⁵ Aguirre Beltrán demostró que el sistema de cargos en las comunidades indígenas que él analiza en sus estudios facilitó la explotación de los indígenas por los mestizos, una observación confirmada por Marvin Harris.³⁶

Recientemente, muchos estudios sobre el sistema de cargos se apartan de los temas principales de la escuela estructural-funcionalista, y empiezan a retomar los aspectos culturales y sociales. Andrés Medina hace un recuento y a la vez una crítica del desarrollo de los estudios funcionalistas y contrapone el concepto de la matriz agraria como eje de la organización actual en las comunidades indígenas. El sistema de cargos se define como la estructura organizativa "en la que se articulan de una manera compleja y original los procesos socioeconómicos, políticos, religiosos y étnicos que constituyen a la comunidad tradicional, pero principalmente la india, de raíz mesoamericana"³⁷ Esta interpretación destaca la reafirmación de la identidad indígena, particularmente en el contexto de las múltiples fuerzas que amenazan la preservación de sus propios sistemas normativos.

Los estudios que cuestionan algunas de los primeros aportes sobre el sistema de cargos llevan a la conclusión de que los sistemas de cargos son por lo menos mucho más complejos de lo que originalmente parecieron, y más influenciados por las fuerzas históricas y sociales.³⁸ Se comienzan a repensar las simplificaciones del pasado. Por ejemplo, en el caso célebre de las expulsiones en San Juan Chamula, nuevos análisis indican que la situación ejemplifica no tanto los excesos o el autoritarismo del sistema de cargos sino su manipulación por el poder casi ilimitado del cacicazgo local.³⁹

"Gracias a los usos y costumbres, sobrevivimos"

Antropólogos mexicanos y dirigentes indígenas han destacado los aspectos del sistema de cargos y los sistemas normativos indígenas que constituyen una defensa de los pueblos indios contra la asimilación de sus culturas y que permiten el desarrollo de mecanismos comunitarios de solidaridad. En muchas comunidades el sistema de cargos refuerza la solidaridad entre familias y vecinos, ya que éstos tienen que asumir una parte del trabajo cotidiano del carguero. Varios estudios y testimonios resaltan la manera en que el tequio funciona como un mecanismo de sobrevivencia de la misma comunidad. En San Pablo Yaganiza, Oaxaca, el equipo del Comisariado de Bienes Comunales expresó: "Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no

³⁴ Wolf, Eric. *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, 1959.

³⁵ Cancian, Frank. "Organizaciones políticas y religiosas", en Korsbaek, op.cit. p. 210

³⁶ Aguirre Beltrán, op. cit. y Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas*, Walker and Co., New York, 1964.

³⁷ Medina, Prólogo p.7

³⁸ Ver Stephen, Lynn "The Politics of Ritual", in Stephn and Dow Class, *Politics and Popular Religion: Religious Change in Mexico and central America*, American Anthropological Association, Wash. D.C. 1990

³⁹ Gómez Rivera, Ma. Magdalena, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México" en Chenaut y Sierra, op. cit.

basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales..."⁴⁰ El ejemplo muestra la manera en que los usos y costumbres compensan el incumplimiento del gobierno en tareas básicas de infraestructura y bienestar en las comunidades indígenas.

Desde la perspectiva legal, Teresa Sierra afirma el papel de los sistemas normativos indígenas en la sobrevivencia cultural, y en esta esfera también argumenta su relevancia para compensar las carencias y inadecuaciones del sistema nacional de justicia en las comunidades indígenas. Frente a las acusaciones de primitivismo, ella insiste en la fuerza y centralidad de los usos y costumbres: "El reconocimiento del sistema normativo indígena implica reconocer los espacios jurisdiccionales que han ido funcionando *de facto*, y clave de la sobrevivencia de las comunidades y pueblos indígenas. La fuerza de los sistemas normativos ha servido para canalizar tensiones internas y manejar vínculos con el exterior, reforzando así, un sistema nacional de justicia incapaz en sí mismo de atender a los asuntos comunitarios." Ella concluye: "El reconocimiento de los sistemas normativos indígenas contribuiría a fortalecer la sociedad, la cual al asumir un carácter multicultural real abre la posibilidad de contrastar y enriquecer su sistema jurídico en la perspectiva de construir un orden legal plural."⁴¹

Raíces y resistencia: la cuestión de los orígenes

Desde el resurgimiento del movimiento indígena en México, numerosos comentaristas y políticos han argumentado que el sistema de cargos, pieza importantísima de la identidad india, es en realidad un vestigio del colonialismo. Roger Bartra escribe: "su carácter 'indígena' es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación. Es decir que ciertos rasgos propios de la estructura colonial española han sido elevados a la categoría de elementos normativos indígenas (con peculiaridades étnicas prehispánicas)"⁴² Bartra hace una lista de estos rasgos coloniales: el bastón como símbolo de poder llevado por la máxima autoridad, sistemas colectivos de gobierno local, la fusión de los poderes civiles y los religiosos y la omnipresencia de la iglesia católica y la jerarquía (autoritaria, según el) y a veces cuasi-militar. Propone que el hecho de que el origen de la identidad indígena sea en verdad colonial es sumamente relevante para no reproducir vicios coloniales como si fueran patrimonio prehispánico. Otros refutarían sus conclusiones e incluso sus datos antropológicos, sin embargo, Bartra ha abierto otro capítulo del debate sobre identidad, origen y autonomía indígenas que sirve mucho para profundizar los conceptos.

Mientras Bartra lleva la discusión de los orígenes de tradiciones indígenas directamente al terreno político actual, los antropólogos sitúan la discusión en el terreno académico. Chance y Taylor ubican los orígenes del sistema de cargos en el periodo pos-colonial: "si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas en tiempos de la Colonia, la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del periodo posterior a la Independencia en el siglo XIX."⁴³

Algunos historiadores también han cuestionado las raíces prehispánicas de las comunidades indígenas hoy, señalando que las sociedades indígenas fueron mucho más urbanizadas antes de la Conquista, hasta que las epidemias diezmaron sus poblaciones y las leyes españolas dispersaron a la gente en comunidades rurales. Johanna Brody, entre otros, sostiene que las sociedades indígenas prehispánicas eran altamente estratificadas, por el hecho de que no todos

⁴⁰ Gijssbers, Wim, "Usos y Costumbres caciquismo e intolerancia religiosa", Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C. 1996. p.54

⁴¹ Sierra, Ma. Teresa, Ojarasca, No. 1, mayo de 1997.

⁴² Bartra, Roger, Fractal no.8.

⁴³ Chance, J.K. y Taylor, W. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religioso mesoamericano", antropología, suplemento no.14, INAH, México, mayo-junio 1987.

los miembros de las comunidades prehispánicas poseían tierras y esto dio lugar a vínculos comunales débiles o simplemente inexistentes.⁴⁴

La mayoría de los autores que niegan un origen prehispánico a las formas actuales de organización indígena comentan que las comunidades indígenas precolombinas eran parte de las jerarquías imperiales y su estructura distaba mucho de las prácticas de consenso y horizontalidad que las caracterizan hoy y basan sus análisis en estructuras formales de la jerarquía y sus vínculos construidos con el mundo externo. Los mesoamericanistas contradicen este enfoque sosteniendo, en las palabras de Medina, que "la clave está no sólo en el reconocimiento de la vigencia de estructuras político-religiosas que expresan una antigua raíz mesoamericana, sino sobre todo en el proceso de reproducción de una cosmovisión que mantiene las premisas culturales e históricas en que basa su identidad."⁴⁵

"El sistema de cargos se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles o vigilada muy de cerca por el clero regular --responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales-- la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable," explica Medina. Destaca la importancia de la conservación de técnicas e ideologías relacionadas con el trabajo agrícola que tienen un papel clave en la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana. "Todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas generales entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo."

Para estos autores, las raíces prehispánicas se disciernen, precisamente, en las raíces. El calendario religioso de las comunidades indígenas gira alrededor del culto de los santos, pero también de los ciclos del año agrícola. Los ciclos agrícolas de la producción de maíz, aun dominantes hoy a pesar de que muchos campesinos se ven en la necesidad de migrar ó buscar trabajo de jornaleros, y de las políticas gubernamentales que intentan destruir la cultura de maíz para el auto-consumo, reflejan y refuerzan una cosmovisión desarrollada antes de la Conquista. El sistema de cargos, por un lado, y los ritos agrícolas asociados más directamente con la geografía sagrada forman parte de esta cosmovisión, y como tales son vitales para el entendimiento de las comunidades indias.

El sistema de cargos es una síntesis de la cristiandad colonial y las religiones prehispánicas y así expresa tanto la influencia de la iglesia católica como la sobrevivencia de las creencias prehispánicas. Como todo lo humano, es un sistema dinámico y no el resultado de tradiciones congeladas en el tiempo ni de la imposición de un esquema hecho desde afuera. El sistema de cargos, como se vive y se desarrolla en las comunidades indígenas de México, ejemplifica la interacción evolucionante entre visiones muy distintas del mundo y de la sociedad.

En muchas comunidades indígenas, la defensa del sistema recae tanto en la tradición como en su vigencia hoy en día, como en esta solicitud para mantener el régimen de usos y costumbres en San Jorge Nuchita, Oaxaca:

Les solicitamos la permanencia de nuestro municipio en el régimen de usos y costumbres para la renovación de concejales, realizándose cada tres años considerando: -Que desde que tenemos uso de la razón siempre han sido electas de esta manera, -Que bajo este procedimiento hemos promovido y mantenido la unidad de nuestro pueblo, -Que el procedimiento es "público y abierto a través de la asamblea del pueblo."⁴⁶

⁴⁴ Broda, Johanna, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975), comp. Enrique Florescano, México, FCE, 1979. pp. 54-92

⁴⁵ Medina, Alteridades, op. cit. p.22

⁴⁶ Velásquez, op. cit. p. 210.

Puntos de fricción: La intolerancia religiosa, la discriminación contra la mujer y violaciones a los derechos humanos.

Las críticas en contra de los usos y costumbres, o sistemas normativos indígenas, se agrupan en tres ejes principales: la intolerancia religiosa, la discriminación en contra de la mujer y el problema de los derechos humanos individuales. Sin entrar en una discusión de fondo de estas muy importantes críticas, constituyen sólo algunas aportaciones a un debate que tiene que profundizarse en el seno de la sociedad civil para avanzar hacia la construcción de un estado pluriétnico en México.

La práctica de la fusión de una cosmovisión religiosa con normas políticas y jurídicas es fundamental para la forma de autogobierno indígena. Nash escribe que "los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan la comunidad entera a lo supernatural a través de sus representantes elegidos," quienes actúan como "intermediarios entre la comunidad y la nación, y entre la cosmovisión y la religión locales y la Iglesia Católica."⁴⁷ Los estudios antropológicos sobre el nahualismo, la cosmovisión indígena o los calendarios rituales que están en auge en la antropología, y los testimonios de los indígenas dan cuenta del vínculo estrecho entre la religión y la política.

El hecho de que el país fuera predominantemente católico, sobre todo hasta los años treinta, llevó a que fueran pocos los conflictos religiosos dentro de las comunidades indígenas. La homogeneidad facilitó la integración de los cargos religiosos y políticos y fortaleció los compromisos con la comunidad y la armonía social.

En muchas comunidades, una creciente diversidad tiende a presentar un desafío a los tradicionales usos y costumbres. Si en los años cincuenta Wolf determinó que el sistema de cargos sobrevive en "las comunidades cerradas corporativas campesinas" (closed corporate peasant societies) hoy pocos argumentarían que tal cosa existe, aun en los rincones más remotos del México indígena. En las comunidades en donde el sistema de cargos permanece intacto, existe el reto de manejar las fuerzas externas: migrantes que regresan a la comunidad, las fuerzas del mercado y el desarrollo del protestantismo.

Los efectos sociales y culturales de la conversión religiosa ya han cambiado el país. Los estudios de censos muestran que en 1930, 2.3% de la población se reportó "no-católico" ("protestante", "judío" u "otro"). el porcentaje se incrementó moderadamente en las siguientes cuatro décadas, aunque en términos absolutos los números fueron significativos, pero, entre 1970 y 1980 el porcentaje saltó de 3.83 a 7.40 %. El censo de 1990 reveló 3.5 millones de mexicanos que se identifican como no-católicos: un millón más que en 1980.

En lugares en donde funciona el sistema de cargos en todos sus aspectos centrales, el crecimiento en las denominaciones protestantes en los pueblos rurales indígenas ha llevado a conflictos en donde se ven elementos de intolerancia religiosa, por un lado, y problemas en cumplir con el compromiso con la comunidad, por el otro. Su presencia en las comunidades indígenas, y la tensión entre las formas tradicionales y los derechos humanos individuales es uno de los retos más importantes que plantea el protestantismo al movimiento comunalista.

Con la excepción de Oaxaca, ningún estado reconoce formalmente los sistemas indígenas normativos (y éste sólo parcialmente). La carencia de reglas para la armonización de la normatividad indígena y las leyes estatales y federales ha generado una serie de acuerdos improvisados entre las autoridades tradicionales, los protestantes y los funcionarios gubernamentales. A veces se decide según las preferencias de los funcionarios, a veces hay una negociación real y a veces la ley estatal se impone para criminalizar a las autoridades locales. En la gran mayoría de los casos, los resultados son confusos y tienden a agravar más que a calmar las fricciones en el largo plazo.

En los acuerdos prototipo alcanzados entre autoridades tradicionales y miembros de la iglesia protestante en Oaxaca, la comunidad se compromete a respetar la libertad religiosa y las

⁴⁷ Nash, Manning, en Korsbaek, op. cit. p.289

prácticas de los protestantes, mientras ellos, por su parte, se comprometen a ofrecer el tequio, a colaborar con las fiestas tradicionales y a aceptar cargos no-religiosos.⁴⁸

La discriminación en contra de la participación política de la mujer indígena es una preocupación real, como se ve reflejado en las estadísticas sobre usos y costumbres del Estado de Oaxaca. Está creciendo el consenso al interior de las organizaciones indígenas acerca de que algunos usos y costumbres tienen que cambiar en este sentido. Las mismas mujeres indígenas, en grupos propios y con los hombres, están abanderando este proceso para cambiar los usos y costumbres que les perjudican. La ley de Mujeres de los zapatistas dio un impulso a este trabajo.

Sin embargo, el problema no se reduce a la modificación de los usos y costumbres, ya que resulta en parte de la discriminación por género que existe en la sociedad en general. Por ejemplo, muchos cargos comunitarios tienen requisito de escolaridad mínima que no cumplen la mayoría de las mujeres de la comunidad. El sistema educativo nacional está muy lejos de superar el problema de discriminación por género y el acceso inequitativo. Por otra parte, las relaciones de género se construyen de otra manera en las comunidades indígenas que, sin entrar en una discusión que rebasaría los límites de este trabajo, trae consigo distintas ventajas y desventajas que ameritan un análisis cuidadoso. Por ejemplo, por diferencias en la división del trabajo las mujeres y los hombres pueden compartir ciertas funciones de manera no explícita. En una encuesta reciente entre las mujeres de la Coordinadora Estatal de Productores de Café Oaxaqueños, surgieron problemas metodológicos en torno de la pregunta de si las mujeres habían tenido cargos en su comunidad. Muchas contestaron que sí cuando en realidad fueron sus maridos los que formalmente sustentaban los cargos. Sus respuestas reflejaron la realidad de que el trabajo y la responsabilidad del cargo se comparte entre la pareja. Mencionamos estas formas no para justificar la exclusión de las mujeres y la falta de derecho de participación directa, sino para destacar la complejidad de la participación informal que puede existir dentro de las comunidades en la práctica.

El debate sobre los derechos humanos individuales en las comunidades indígenas abarca tanto interpretaciones sobre los derechos individuales y colectivos y sus puntos de conflicto, como los mecanismos de armonización entre sistemas normativos indígenas y el sistema nacional. Para evitar facilismos racistas, la discusión se tiene que dar sobre la base de un entendimiento de los sistemas indígenas y un compromiso con su derecho de autodeterminación, y con la participación central de los dirigentes indígenas. Desgraciadamente, hasta ahora el debate se ha estancado y se ha caracterizado por la existencia de vetas profundas de racismo e ignorancia en la sociedad.

Hacia un debate nacional

Hace falta un debate amplio y profundo de las implicaciones del estado multicultural. Desafortunadamente, existen pocos precedentes en la historia moderna de participación ciudadana en temas de vital importancia para la sociedad. La consulta zapatista puede ser un paso adelante en este sentido. Hasta ahora el debate sobre derechos indígenas ha sido superficial y no ha logrado esclarecer los temas hacia el público. Un debate amplio podría impulsar cambios necesarios en los sistemas normativos indígenas mientras promueve acciones gubernamentales hacia un nuevo pacto con los pueblos indios. Algunos puntos en la agenda serían: ¿Cómo pueden ser más justas las formas de autogobierno tradicional para las mujeres y para los protestantes? ¿Son compatibles con el derecho positivo y una ética de derechos humanos individuales? ¿Cómo se podrían formular mecanismos de armonización? ¿La autonomía fortalece o debilita al Estado? ¿Cómo garantizar la autodeterminación de los pueblos indígenas?

Son preguntas válidas y necesarias y actualmente se debaten variantes de estos temas en diversos países del mundo. Sin embargo, el nivel del debate en México ha sido generalmente bajo. Los ataques a los usos y costumbres incluyen las siguientes declaraciones: que los

⁴⁸ Medio Milenio, 1987, ver el caso de Santa María Tiltepec.

pueblos indios son incapaces de aplicar sus propios sistemas normativos basados en tradiciones "primitivas", los resultados son linchamientos, expulsiones y sacrificio de criaturas; la nación estaría en riesgo de "balkanización" por la autonomía indígena; se propiciarían las reservas indias estilo Estados Unidos y los conflictos sobre territorios, recursos y jurisdicciones; las mujeres perderían los avances que han logrado en las últimas décadas... En muchos casos ni las personas que presentan estos argumentos los creen: son pretextos para encubrir otros intereses.

La demanda de autonomía indígena ha despertado una serie de estereotipos raciales y miedos racistas dentro de una sociedad que se cree no-racista. Intereses económicos que llevan al despojo de los recursos nacionales por las empresas transnacionales se están moviendo para rechazar las reformas constitucionales de la propuesta de la Cocopa y los Acuerdos de San Andrés.

El movimiento indígena ya ha logrado que se cambien los paradigmas de estudio de sus pueblos y las imágenes del indígena en la sociedad. De una identidad nacional basada en "la raza cósmica", comenzamos a valorar la diversidad --más allá de su atracción folklórica-- y construir una visión del país multicultural y pluriétnico: "un mundo donde quepan muchos mundos". La cuestión de la identidad nacional y el papel a veces incómodo de los pueblos indios en esta definición cambiante, está otra vez en el centro de los debates políticos y académicos.

Son complicados los problemas, pero no poco urgentes. Pablo González Casanova escribe: "El Estado latinoamericano no puede concebirse sin una sociedad multiétnica, ni la construcción de una democracia popular nacional puede dejar de representarla y expresarla. La participación representativa y democrática en Latinoamérica, para ser auténtica, debe incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autónomas y formadas por ciudadanos a cabalidad o nunca será democrática."⁴⁹

⁴⁹ González Casanova, Pablo. "Las Etnias Coloniales y el Estado Multiétnico", in Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (eds.) Democracia y Estado Multiétnico en América Latina, UNAM y Demos, México, 1996, p. 35.