

Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Manuel Antonio Baeza

Coordinadores



**Universidad Autónoma Indígena de México
Asociación Latinoamericana de Sociología
Ediciones El Caracol**

Latinoamérica es una región social, económica y culturalmente diversa, cuyos orígenes se remontan a la historia de los pueblos indígenas, y después a la presencia mayoritaria de la población mestiza y de la inmigración de grupos étnicos de otras latitudes. Desde la época prehispánica, pasando por la Conquista, la Colonia, la Independencia y en la actual época de la globalización, ha sido crisol de encuentros y desencuentros de diferentes etnias, culturas, religiones, idiomas, grupos sociales, políticos y de géneros, todo ello construido con múltiples dimensiones de la identidad que denotan una expresión más contemporánea de la realidad multicultural.

La etnicidad, su identidad y su construcción cultural, son fenómenos que requieren de comprensión teórica, analítica y metodológica; por ello, y con el propósito de contribuir al complejo debate entre las más variadas concepciones y propuestas que enfrentan los estudios étnicos y los procesos identitarios en sus construcciones, reconstrucciones y destrucciones, culturales y sociales en tiempos de la globalización, publicamos este libro que recoge y sintetiza parte de los resultados de la Comisión de Trabajo núm. 13: Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades del XXIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

Con esta publicación se pretende contribuir y difundir las reflexiones sobre lo étnico, las culturas y las identidades. Para ello integramos el presente libro en dos secciones: Culturas, Imaginarios e Identidades; y Etnicidad, Identidad y Resistencia.



uaim



Ediciones Caracol

Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades

Eduardo Andrés Sandoval Forero
Manuel Antonio Baeza
Coordinadores

Universidad Autónoma Indígena de México
Asociación Latinoamericana de Sociología
Ediciones El Caracol



uaim



Ediciones Caracol

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INDÍGENA DE MÉXICO

Joaquín Vega Acuña
PRESIDENTE DEL CONSEJO EJECUTIVO

Jesús Ángel Ochoa Zazueta
RECTOR

Manuel de Jesús Valdez Acosta
SECRETARIO GENERAL

Ernesto Guerra García
COORDINADOR GENERAL EDUCATIVO

Humberto Galaviz Armenta
COORDINADOR GENERAL DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Carlos Villa Panquián
COORDINADOR GENERAL ADMINISTRATIVO

Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades.

Primera Edición, julio 2004

© Derechos reservados

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Manuel Antonio Baeza R.

(Coordinadores)

Universidad Autónoma Indígena de México

Asociación Latinoamericana de Sociología

Ediciones El Caracol

ISBN: 970-93598-2-7

Foto Portada: ritual seri en el aniversario de la radio indígena. Etchojoa, Sonora, febrero 2002, autor: UAIM.

UAIM. “Estamos construyendo un sistema educativo que en otras latitudes es un sueño”

Juárez No. 39, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa

Impreso en México (Printed in México)

Índice

Introducción

Culturas, Imaginarios e Identidades

Occidentalización cultural en América Latina y teoría de los imaginarios sociales. La institucionalización del consumismo en Chile

Manuel Antonio Baeza R. 15

Globalización e Identidad

Patricia Gascón Muro 41

Emilia Bermúdez

Consumo cultural e identidades juveniles en tiempos de globalización. 57

Las Mujeres *Mascogas/Seminolas* y la Construcción de las Identidades

Patricia Moreno González 87

Festival Folclórico de Parintins: “dança dramática” e “performance” nos Bois-bumbás de Parintins (AM)

Sérgio Ivan Gil Braga 99

La Sociointerculturalidad y la Educación Indígena

Ernesto Guerra García 115

Intercultura y Educación

Reinaldo Matias Fleuri

139

Etnicidad, Identidad y Resistencia

Las identidades indígenas y el Plan Puebla Panamá

Eduardo Andrés Sandoval Forero

177

Etnicidad e Identidad Indígena en la Pintura Contemporánea de los Artistas de San Juan Comalapa en Chimaltenango

Francisco Arturo Alarcón Lemus

205

Electricidad, Identidad y Riesgo en el Alto Bío Bío Mapuche - Pehuenche

Felipe Aliaga Sáez

217

Tradición y Ruptura en Tzo'ontahal, un Pueblo de los Altos de Chiapas

María Cristina Renard

239

Las Paradojas de los Usos y Costumbres en los Pueblos Indios de México

Evangelina Sánchez Serrano y Claudia E. G. Rangel Lozano

273

Tolerancia religiosa en México: el caso de Xochimilco

Gisela Landázuri Benítez y Liliana López Levi

303

Las Paradojas de los Usos y Costumbres en los Pueblos Indios de México

Evangelina Sánchez Serrano

Claudia E. G. Rangel Lozano

La lucha india en el contexto nacional

Cuando en el año 2001 se aprobó la Ley de Derechos y Cultura Indígena, ya se había andado un largo camino que tuvo como telón de fondo la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, y la conmemoración del V Centenario en 1992.

Una vez que el PAN —partido político de la alternancia y del voto útil— llegó al poder en el 2000, fue Vicente Fox, quien turnó al Congreso de la Unión, las iniciativas que la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) había redactado con base en los Acuerdos de San Andrés Sacamanchen.

Después de que en el sexenio del último presidente priísta consecutivo desde 1923, Ernesto Zedillo, se incumplieron los Acuerdos de San Andrés, y no se elevaron a rango constitucional, un presidente no priísta, Vicente Fox, retomaba la causa indígena como una de las principales banderas enarboladas en su discurso de toma de posesión en diciembre de 2000.

La alternancia política parecía una realidad, y la población estaba confiada en los frutos del cambio. En este contexto, las reivindicaciones indígenas adquirirían una inusitada legitimidad; sólo hacia falta legalizarlas a nivel constitucional.

En su campaña presidencial, Vicente Fox parecía receptivo a las demandas del movimiento indígena nacional y hablaba, incluso, de su aparente cercanía con el subcomandante Marcos. A decir de Fox, todo se resolvería en 15 minutos.

Enviar como iniciativa presidencial la ley COCOPA sin cambios, efectivamente era un avance respecto al sexenio anterior. Sin embargo, la inexperiencia en el cabildeo político con las distintas fracciones partidistas, con un PRI estrenándose como oposición y el difícil reposicionamiento al interior del PAN —partido que lo llevó al poder—, le impidieron aprobar dicha iniciativa y, en su lugar, las fuerzas *medievales* se hicieron sentir para dar lugar a la conocida *Ley de Derechos y Cultura Indígena*.

La discusión para aprobar dicha ley se trasladó a los congresos locales, muchos de los cuales manifestaron su desacuerdo;¹ en gran parte como respuesta a la movilización de organizaciones indígenas en los ámbitos local y regional.

Los principales temas en los que se mostraba divergencia, se centraban en la concepción de la autonomía. Mientras que la COCOPA hablaba de la adopción de una autonomía amplia—referente tanto a los ámbitos municipales y regionales—, la ley aprobada se restringía al ámbito comunitario.

Al mismo tiempo, no se recuperó el término *pueblo* como una instancia a la que se otorgarían mayores atribuciones; sino se limitó al ámbito local o comunitario.

Tampoco se reconoció al territorio como el sustrato de la vida colectiva indígena; en su lugar predominó el marco jurídico occidental, referido a la exclusiva posesión de la tierra, sin considerar el sustento simbólico y cultural inherente a la cosmovisión indígena.

¹ Esta ley fue rechazada por los congresos de: Baja California Sur, Chiapas, Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Oaxaca, San Luis Potosí, Sinaloa y Zacatecas. Estados donde se concentra la mayor población indígena del país. Por otra parte, fue aprobada por 16 congresos, que representan el 50%+ 1 necesaria para darle vigencia.

La ley COCOPA fue el resultado de las discusiones que representantes de todos los partidos políticos habían entablado de febrero a diciembre de 1996, una vez que se firmaron los conocidos Acuerdos de San Andrés entre los delegados del EZLN y el gobierno federal el 16 de febrero del mismo año.

La relevancia de los Acuerdos de San Andrés radica en que el gobierno federal mexicano se vio apremiado a sentarse a dialogar con un grupo armado (EZLN), que le había declarado la guerra el 1° de enero de 1994.

El que ese grupo, con raigambre indígena, lograra emplazar al gobierno federal en una mesa de diálogo, representaba un acontecimiento inédito. La misma emergencia del EZLN fue catalogada, incluso, como la primera revolución del siglo XXI.

Un hecho innegable es que el EZLN logró altos índices de legitimidad en lo nacional e internacional, gracias a una estrategia de difusión, que se valió de los modernos instrumentos tecnológicos como el ciberespacio y la carretera de la información.

El movimiento indio entrampado en la lucha legal: ¿sistemas normativos, derecho consuetudinario o usos y costumbres?

En el punto once de los Acuerdos de San Andrés, se menciona la aplicación de los sistemas normativos; mientras que en la contrapropuesta del gobierno zedillista se habla de normas, usos y costumbres. ¿En qué momento se recupera el término usos y costumbres? ¿Cuándo el de sistema normativo? ¿Quiénes traen a colación este concepto; cuándo se trata de reivindicar los derechos históricos de los pueblos indios?

En el caso de los Acuerdos de San Andrés, el EZLN se nutrió de un cuerpo de asesores progresistas, quienes concebían el término “sistemas normativos” como un *corpus* ordenado y reglamentado, que le confiere un sentido articulador a la vida comunitaria. De esta manera, adquiere validez y una suerte de equivalencia frente al sistema jurídico positivo *de facto*.

En tanto, la expresión “normas, usos y costumbres”, empleados por la contraparte gubernamental, parecían aludir a reglas desarticuladas, y a una visión de los pueblos indios como colectividades ancladas al pasado, inamovibles y hasta retardatarias.

En el contexto de la movilización del EZLN, conocida como la *marcha del color de la tierra*, en marzo de 2001, y antes de que se aprobara la Ley de Derechos y Cultura Indígenas, parte del discurso de los comandantes a lo largo de su recorrido, estuvo centrado en los usos y costumbres, especialmente aquellos que aluden al lugar que ocupan las mujeres en las comunidades indias.

Diversos pronunciamientos señalaban la necesidad de enfatizar aquellos usos y costumbres que impiden el avance de los pueblos indios, y la necesidad de readecuarlos a la luz de una crítica, en especial, la que se refiere a los elementos *excluyentes y autoritarios*.²

El mismo término de usos y costumbres ha sido utilizado por el *Código de instituciones políticas y procesos electorales del Estado de Oaxaca*, mejor conocido como la *elección por usos y costumbres*.³ Dicho código electoral⁴ fue aprobado el 13 de mayo de 1995, y constituye la primera ley que en el ámbito estatal de Oaxaca reconoce la normatividad ejercida por pueblos indios. En su artículo 25, plantea que “la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las

² Véase reportaje “Reivindican intelectuales valor del EZLN”, de Guadalupe Irizar, a Carlos Monsiváis, en el periódico *Reforma*, 12 de marzo de 2001.

³ Véase López Bárcenas, F. (1998), *Entre lo propio y/o ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el Estado de Oaxaca*, México: Ce-Acatl.

⁴ La coyuntura en la que se inscribe la aprobación de esta ley, se presenta a un año de la irrupción del EZLN. En el ánimo gubernamental del gobierno federal privaba la preocupación de que la demanda de autonomía atentaría contra la unidad nacional. Una estrategia para frenar el amplio consenso que el EZLN había logrado, consistió en reducir las modificaciones al ámbito de los congresos locales, desviando la atención sobre la discusión nacional que el EZLN promovía, después de la exitosa reunión de la Convención Nacional Democrática en agosto de 1994. Así, en Oaxaca, siendo gobernador Diódoro Carrasco, se intentó tomar ventaja, presentando la iniciativa de Ley al Código Electoral con apoyo de asesores gubernamentales e intelectuales externos.

comunidades indígenas, que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos”; y en el artículo 29 se precisa que “la elección de los ayuntamientos se hará mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo y en los municipios que se rijan por el sistema de usos y costumbres [...]”.⁵

Con esta primera reforma, a decir de algunos estudiosos, se buscaba diezmar el poder político de partidos de oposición como el PRD.

“Reconocer en la ley los usos y costumbres, significaba, hasta cierto punto, frenar la progresión del PRD o, por lo menos, ‘amortiguar’ el retroceso electoral del PRI”.⁶

Por lo visto, la expresión usos y costumbres, bien podía servir para legitimar cacicazgos tradicionales de raigambre priísta, bajo la apariencia de un abierto reconocimiento de los pueblos indios que tanto han enarbolado amplios sectores del movimiento indígena nacional.

La ambigüedad que puede presentar el tema de los usos y costumbres requiere de su precisión y clarificación, en aras de desmitificar un concepto altamente ideologizado; o bien puede ser reivindicado para reconocer los derechos colectivos de las comunidades indígenas, o legitimar poderes caciquiles locales y prácticas autoritarias, con el fin de deshacerse de grupos disidentes u opositores al interior de una comunidad en apariencia homogénea.

El concepto usos y costumbres pareciera aludir a una visión esencialista y estática de los pueblos indios, defensora de la tradición y su reproducción *ad infinitum*.

No obstante sus limitaciones, la reforma oaxaqueña es objetada fuertemente, llegándosele a considerar sólo la manera de garantizar la reproducción de los

⁵ Citado por López Bárcenas, Francisco (2000), *Legislación y derechos indígenas en México*, México: Ce-Acatl, Casa Vieja, COAPI y Redes.

⁶ Recondo, David (2001), “Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena”, en Lourdes de León Pasquel (coord.), *Oaxaca en costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.

*viejos cacicazgos indígenas y negadora del ejercicio de las libertades ciudadanas fundamentales [...].*⁷

A pesar de ello, la aprobación de las elecciones por usos y costumbres ha sido aprovechada por organizaciones y pueblos indios, lo cual les permite tener una forma de participación directa, librándose del poder ejercido por el gobierno del estado. Al mismo tiempo, han planteado la necesidad de precisar la propia ley, para que incorpore recursos de impugnación en casos de controversia política; por lo que aún se considera insuficiente este reconocimiento legal.⁸

Incluso, este código electoral fue reformado en octubre de 1997, en donde se presenta un cambio: se deja de hablar de *usos y costumbres*, para plantearlo como *derecho consuetudinario*.

Aunque estos cambios son señalados en el ámbito legal, esta situación evidencia la falta de rigurosidad, confusión y ambivalencia que el término *usos y costumbres* encierra. Además, las reformas se limitan al ámbito electoral, sin considerar derechos políticos que representan el centro de las demandas indígenas.

Asimismo, las organizaciones políticas que forman parte del movimiento indígena nacional se han visto en la necesidad de entrar a la discusión de corte legal, cuando requieren ser reconocidas por la sociedad no indígena, o cuando, frente a conflictos, necesitan apelar al ámbito legal para dar cauce a sus demandas.

Ahora gran parte de las reivindicaciones de la lucha indígena se circunscriben al ámbito legal, supeditando las acciones políticas, y centrando sus demandas únicamente al reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés; tal es el caso del Congreso Nacional Indígena (CNI), brazo civil del EZLN y que nació dos años después de la irrupción zapatista.

⁷ Pablo Yáñez. Presentación al libro: *Entre lo propio y lo ajeno*, op. cit., p. 9.

⁸ *Foro por la Justicia y Dignidad de los Pueblos Indígenas*, boletín informativo de la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos, Oaxaca, 2003.

Si bien es importante el respeto a estos acuerdos y su elevación a rango constitucional, un asunto pendiente es la necesidad de articular la lucha política nacional del movimiento indio; toda vez que las acciones emprendidas por las organizaciones indígenas se limitan al ámbito local, municipal o regional, y difícilmente han logrado tomar acuerdos conjuntos.

A pesar de la existencia del CNI y de la Asamblea Nacional India Plural por la Autonomía (ANIPA) como instancias aglutinadoras de la lucha indígena nacional, lo cierto es que las diferencias que han sufrido en su interior han debilitado las posibilidades de coordinación nacional.

La ANIPA —constituida en el agitado año de 1995— logró, antes de los diálogos de San Andrés Sacamanchen, ubicar la discusión en la demanda de la autonomía india; cuestión que el mismo EZLN no había logrado articular. Esta asociación organizó cinco asambleas nacionales, en donde los principales dirigentes de las organizaciones indias elaboraron una propuesta de autonomía, que incluía modificaciones constitucionales para garantizar la autodeterminación de los pueblos indios.

Por su parte, el CNI, creado a raíz de la convocatoria del EZLN a los Foros Regionales en distintas latitudes del país, constituye el primer esfuerzo de aglutinación de la lucha política india. Después de firmados los Acuerdos de San Andrés, el CNI se da a la tarea de sistematizar y elaborar propuestas para la aplicación de los mismos, logrando reunir a diversos asesores, intelectuales e invitados afines al EZLN; con el propósito de llevar a cabo reformas constitucionales a 20 artículos, y que los propios zapatistas adoptaron.⁹

Parecía que para el movimiento indio se auguraba un trabajo articulado a nivel nacional, acorde con la legitimidad de sus demandas. Las diferentes organizaciones caminaban en un mismo sendero, y las

⁹ Véase *Derechos Indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio*, núm. 86, mayo de 1997, México: Ce-Acatl, 79 pp.

instancias recién constituidas recogían las expectativas generadas a partir de la irrupción zapatista. Sin embargo, el amplio consenso internacional del EZLN se vio abruptamente frenado por la cerrazón del gobierno federal, quien, al no poder retractarse de los acuerdos ya firmados, impidió la realización de las siguientes mesas de trabajo, y respondió con una escalada militar en regiones indígenas. Inició una guerra de baja intensidad en diversos frentes: encarcelamiento de zapatistas, creación de bandas paramilitares, acusaciones de terrorismo. Estas acciones minaron el trabajo de base de las comunidades, quienes se vieron en la necesidad de replegarse, y muchas otras, tuvieron que desplazarse a otros lugares en condiciones deplorables.

Esta situación mermó los esfuerzos que hasta el momento había generado el trabajo, tanto de la ANIPA como del CNI —organizaciones de reciente creación—, las cuales no lograron resistir el embate. Al mismo tiempo, la cercanía de la ANIPA al PRD, la volvía blanco de críticas de grupos independientes, quienes desconfiaban de las propuestas emanadas de esta organización. No es casual que años después, la ANIPA se constituyera en Agrupación Política Nacional.

Por su parte, la propia estructura del CNI le impedía coordinar los trabajos a nivel nacional, pues éste sólo aparecía cada vez que se convocaba a congresos, y únicamente existía una comisión de seguimiento permanente, encargada de difundir los acuerdos a los que se llegaba en cada reunión.

Es claro que hay mucho camino por andar, en el sentido de que la sociedad mexicana tiene que desterrar la discriminación, y que el gobierno federal asuma una nueva relación con los pueblos indios.

El discurso de los usos y costumbres en la vida comunitaria

Así como la utilización del concepto usos y costumbres aparece en algunos debates de orden nacional y estatal como lo hemos expuesto, su alusión forma parte del discurso de autoridades e integrantes de comunidades indias, cuando éstas se enfrentan a conflictos, en donde la

incidencia de instancias del gobierno, municipal, estatal e, incluso, nacional, es inevitable.

Los conflictos agrarios han sido una constante a lo largo de la historia de las comunidades indias. Los problemas por delimitación de territorios ha provocado enfrentamientos entre ellas; sin embargo, la participación del gobierno ha agravado estas disputas, especialmente cuando está en juego el control y manejo de los recursos naturales. Tal es el caso de la reserva de Montes Azules en Chiapas, donde diversas comunidades se han asentado en espera de ser reubicadas por el gobierno. Los pobladores se vieron forzados a salir de sus hogares por la guerra de baja intensidad que el gobierno mantiene con el EZLN.

Empero, los lacandones aparecen como el grupo favorecido por el gobierno, bajo el argumento de ocupar este territorio antes de ser declarado como reserva de la biosfera. Los grupos ahí asentados han sido amenazados con ser desalojados por parte de los lacandones. Esto supone una injerencia directa de las instituciones oficiales, quienes al tomar partido, acrecientan el conflicto que aparece como un problema interno.

Ante esta situación, diversas organizaciones civiles nacionales e internacionales han sido invitadas para mediar el conflicto entre comunidades; con su presencia en el lugar, comunidades lacandonas y choles llegaron con machetes con una actitud amenazante. *La organización Promedios de Comunicación comunitaria* comenzó a grabar su arribo, cuando les fueron arrebatadas las cámaras de video y no se las devolvieron, bajo el argumento de que *así son los usos y costumbres*.¹⁰

¿Cuál es el peso que tienen los acuerdos internos locales, cuando se está de cara a un problema, en el cual la incidencia e intereses de instancias de gobierno es evidente? ¿En qué momento se apela a los

¹⁰ Promedios de Comunicación comunitaria, *et al.*, *Así son los Usos y costumbres Lacandones*, Acción Urgente, abril de 2003, México.

usos y costumbres como aval de la comunidad? ¿Cómo reivindicar derechos colectivos en momentos críticos sin ser esencialistas?

En otra vertiente, encontramos la utilización del término que le da nombre al *Comité por la Defensa de los Usos y Costumbres*, perteneciente a las comunidades zapotecas de Santiago Xanica y San Andrés Lovene. En un comunicado fechado en el 2001,¹¹ esta organización plantea el problema de la militarización en sus comunidades, especialmente en contra de ellos, quienes se asumen como *defensores de los derechos de los indígenas*, y aluden a la ya aprobada Legislación Estatal Oaxaqueña, antes referida, sobre las elecciones por usos y costumbres. El no reconocimiento de esta legislación suele provocar conflictos intercomunitarios en el sentir de dicha organización.

En este caso, podemos darnos cuenta cómo la defensa de los derechos indígenas se encuentra asociada con la reivindicación de los usos y costumbres y, al mismo tiempo, apela al discurso de los derechos humanos que, dicho sea de paso, constituye una de las principales paradojas referidas a las garantías individuales en contradicción a los derechos colectivos de los pueblos indios.

Por otro lado, instituciones oficiales como el INI, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, asumen un discurso condescendiente, al afirmar que la comunidad indígena se sustenta en una serie de sistemas que le dan coherencia:

*a) un sistema político (gobierno indígena, sistema de cargos y elección de autoridades); b) un sistema jurídico (usos y costumbres, sistema de resolución de conflictos); c) un sistema religioso-ceremonial (ciclo o calendario festivo, mayordomías); d) un sistema colectivo de trabajo (el tequio, por ejemplo, y las reglas de uso y apropiación de espacios y recursos comunes).*¹²

¹¹ Amnistía Internacional, México, Comunidades indígenas de Santiago Xanica y San Andrés Lovene, estado de Oaxaca, miembros del Comité por la Defensa de Usos y Costumbres, 10 de enero de 2001.

¹² Avila, A. (coord.) (2000), Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas, México: INI, pp. 194-195. [El subrayado es mío.]

Si bien ellos asumen como parte del novel campo de la antropología jurídica, la necesidad de incorporar el asunto del sistema normativo dentro de su *corpus* teórico, el riesgo para la institución radica en las atribuciones políticas que se desprenden de esta concepción; pues podrían equipararse con atribuciones del derecho positivo.

Decimos que es un discurso condescendiente, porque, además, en aras de salvaguardar la noción de *usos y costumbres per se*, se anulan las dudas y críticas acerca de la pertinencia de su utilización, cuando puede estar referida a una concepción sustantivista que descontextualiza el momento en el que los pueblos indios están insertos.

El sistema de cargos: ¿columna vertebral de la comunidad indígena?, ¿construcción etnográfica de la antropología?

Son numerosos los estudiosos que se han avocado a reflexionar sobre el sistema de cargos en los pueblos indios; nuestra intención aquí es verlos a través de la óptica de los usos y costumbres, o bien como parte del sistema normativo que rige a las comunidades.

Los sistemas de cargos han sido una construcción teórica de la antropología que, en aras de comprender las formas de organización social de las comunidades indígenas, proponen explicaciones generales para enmarcar la gran diversidad cultural que sugiere la vida comunitaria indígena.

Las propuestas teóricas derivadas de la antropología jurídica apuntan hacia la construcción de propuestas epistémicas rigurosas que den cuenta de la realidad; en este sentido, se explica que el término de sistema normativo aluda a una institución organizada, estructurada y normada por los pueblos indios.

En términos jurídicos, le da relevancia y organicidad, ya que su construcción se está debatiendo *versus* los sistemas normativos propios del derecho positivo; por lo tanto, aludir al término sistemas normativos, le confiere una condición jurídica y validez política, en oposición al término de usos y costumbres que, por su inconsistencia teórica, no resulta adecuado para nombrar al conjunto de normas

legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas que conforman el universo del sistema normativo.

Uno de los cimientos sobre los cuales descansa el sistema normativo, radica en el sistema de cargos que le da validez, legitimación y reconocimiento a las autoridades indígenas. La relación de respeto y reciprocidad es una de sus características; pues los cargos son jerárquicos y rotativos, no existe pago alguno por su desempeño, pero sí el reconocimiento a una labor bien cumplida.

De este modo, también se cuenta con normas que señalan las obligaciones y procedimientos con el fin de dirimir controversias y disputas; lo cual permite que puedan ser considerados como un sistema jurídico. Una de sus características históricas consistiría en su capacidad de resistencia y adaptación a procesos sociohistóricos, es decir, se alude a su dinamicidad y, en ese sentido, a la vigencia actual como sistema contemporáneo.

Dos son las dimensiones más importantes que se destacan: la religiosa y la política, los cargos están referidos con actividades de organización y administración de la Iglesia y sus bienes; así como con labores de autoridad municipal y el ejercicio cívico del poder. Algo que ha sido un constante motivo de asombro, es el que ambas dimensiones estén articuladas en un mismo sistema, como parte de la cosmovisión india.

La mirada occidental, estructurada a partir de formas de organización social fragmentadas entre sí, y con una fuerte matriz secular, advierte en las sociedades indígenas la persistencia de un pensamiento religioso, que en la escala del progreso han sido vistas como *atrasadas* y con *sistemas de organización simples*, asumiendo para sí, sin embargo, formas complejas que los caracterizan como *sociedades civilizadas*.

Este modelo occidental ha estado impedido para visualizar la realidad que viven las comunidades indígenas; por lo que hay una tendencia a anteponer dicho modelo a lo indígena como muestra de poder político y autoridad en el campo teórico.

La organización fragmentada de la sociedad en Occidente, a partir de la construcción de estructuras, encuentra una severa crítica en Sergio Bagú, cuando se plantea si el hablar de la existencia de estructuras: social, económica, política, cultural y hasta demográfica, es producto de los valores que sustentan la cultura occidental:

*Esto que llamamos "económico", ¿es un fragmento de la realidad con radical especificidad cualitativa o nosotros, hijos de una cultura tributaria de la mercancía, le atribuimos una naturaleza que no posee? [...] las estructuras existen, pero no son exactamente las que la teoría occidental de lo social enuncia ni funcionan como ésta supone.*¹³

¿Qué significado tiene el que las culturas indígenas se organicen en formas articuladas reflejadas en sus sistemas de cargos? ¿Existen comunidades en las que dichos sistemas tiendan a fragmentar las dimensiones política y religiosa? ¿Los sistemas de cargos representan tipos de organización sustentados en los *usos y costumbres* comunitarios? ¿Cómo entendemos los procesos de cambio dentro de este sistema?

La preeminencia de una espiritualidad indígena que funciona como eje articulador del denominado sistema de cargos, ha sido una de las respuestas a la primera interrogante. No es posible fragmentar la realidad cuando el cabal cumplimiento de labores comunitarias encuentra significado en una concepción totalizadora y unificadora, que le da coherencia y sentido al grupo.

La segunda pregunta supone cuestionar tanto el enfoque totalizador y homogeneizante de la comunidad, como incorporar una visión histórica de la realidad, en donde la existencia de procesos de secularización en las comunidades ha incidido en una fragmentación entre lo político y lo religioso.

Lo mismo sucede con las últimas interrogantes, vinculadas con la primera, en donde los usos y costumbres —concebidos como prácticas comunitarias recurrentes, y tradiciones que le confieren identidad a las

¹³ S. Bagú, S. (1999), *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México: Siglo XXI, p. 72.

comunidades— son el sustento de los sistemas de cargos; pero hay que considerar, además, los cambios que suponen no sólo adaptaciones a las nuevas condiciones históricas, sino también el resultado de las imposiciones, negociaciones y disputas con otros referentes culturales, particularmente con el modelo occidental. Ésto nos remite a enfatizar la dinámica procesual de la realidad indígena y la capacidad de adaptación del sistema de cargos como formas de resistencia política, ante situaciones histórico coyunturales.

Para algunos autores, la raíz primigenia del sistema de cargos se encuentra en la herencia colonial, y se explica como el producto de la relación de subordinación de los pueblos indios; por lo que la connotación esencialista de los usos y costumbres, en tanto prácticas heredadas del periodo mesoamericano, pierde fuerza.

Si el sistema de cargos es una construcción colonial, que le permitía al sistema controlar la recaudación del tributo a través de una instancia indígena mediadora que garantizaba la actividad productiva local; es claro que los ajustes en los usos y costumbres indígenas fue resultado de las relaciones de poder entre la sociedad colonial y los pueblos indios colonizados, en donde la Iglesia jugó un papel determinante.

Esto no implica que si en el pasado colonial el sistema de cargos fue útil para el ejercicio del poder en periodos posteriores; su reivindicación como parte de la identidad indígena lo coloca, incluso, como una bandera política de organizaciones indígenas.

La reivindicación de los usos y costumbres como forma de resistencia política

Como hemos señalado ya, el concepto usos y costumbres es parte del discurso político de comunidades y organizaciones indígenas para defender sus particularidades, especialmente cuando se dan procesos de negociación con los poderes municipales, estatales o nacionales. Al contrario, en el tránsito para convertirse en textos escritos como leyes,

códigos o reglamentos, se da un proceso de replanteamiento del término al ya no enunciarlo.¹⁴

Su reivindicación en distintos ámbitos, desde el comunitario hasta en la lucha política nacional, está presente. Cuando se suscitan conflictos sociales comunitarios, ante la presencia de instancias gubernamentales como la Procuraduría Agraria, la Delegación de Gobernación Regional, el Ministerio Público, los representantes legales de la parte afectada, la Comisión Estatal de Derechos Humanos, por citar sólo algunas, la autoridad comunitaria, a nombre de la *comunidad*, apela a los *usos y costumbres* para defenderse como colectividad, y de este modo hacer respetar sus decisiones.

¿Qué argumentos invocar cuando son cuestionados por la autoridad mestiza que pretende *ponerlos en orden*? ¿Qué razón puede legitimarlos frente al discurso preeminente de las leyes fundacionales de la nación? ¿Cómo entienden ellos el término *usos y costumbres* en estas coyunturas? En este contexto, los usos y costumbres adquieren un sentido y una razón histórica: la que les confieren sus antepasados como pueblos originarios, cuya herencia es anterior a la fundación nacional.

Si bien en el discurso no se reivindica en esos términos, se tiene la noción de una raíz que sustenta su devenir, y que es más antigua que la del *otro*, el mestizo. Y que a pesar de su subordinación, es tan legítima y auténtica, que requiere de su respeto por lo menos en el ámbito comunitario. Aquí adquiere un especial significado político el que sean los propios pueblos indios, quienes recurran a los usos y costumbres como un referente político legitimador.

En estas coyunturas, la razón se valida no sólo en términos históricos, sino por el consenso comunitario. Quienes vienen como representantes de la autoridad, deben plegarse a las condiciones que el

¹⁴ Tal es el caso del Código Electoral de Oaxaca, que es conocido comúnmente como "Elecciones por usos y costumbres", a pesar de que dos años después de la primera reforma se modificó por el término "Derecho consuetudinario".

pueblo impone. En la comunidad, sus leyes pierden fuerza; en ella es el pueblo quien decide y se constituye como soberano. Aquí, la autoridad comunitaria sí manda, obedeciendo, a pesar de los funcionarios mestizos, quienes no entienden la concepción de autoridad de las comunidades indígenas.

Para el delegado regional de Gobernación en Tlapa,¹⁵ Guerrero, los comisarios a veces *parecen mandaderos*; ya que en lugar de imponer la autoridad y tomar decisiones, acuden a su comunidad para que ésta determine el camino por seguir cuando existen conflictos difíciles de resolver.

La dimensión comunal resulta incomprensible frente a las concepciones occidentales que se basan en la esfera individual. Si bien en lo cultural pareciera ser una aportación, no sucede así cuando se trata de ejercer el poder; pues en esta concepción existen marcos claramente específicos para llevar a cabo atribuciones administrativas y respetar de manera irrestricta a la jerarquía.

Sin negar que en los pueblos indios existe una jerarquización de las actividades referentes a los sistemas de cargos, en donde se empieza de *topil* o mandadero hasta llegar a comisario municipal, los integrantes de la comunidad están obligados a cumplir con ellas. Para asumir el cargo de comisario, es necesario haber pasado por todos los demás puestos de orden tanto civil como religioso. Atender asuntos como la organización de la fiesta patronal del pueblo, arreglar la comisaría, construir un camino, sancionar delitos menores, pedir cooperaciones para realizar obras tanto ceremoniales como civiles, forma parte de la amplia gama de deberes que efectúa el comisario. Sin embargo, esta idea de la jerarquía supone la necesidad de cumplir con una serie de cargos que le permitan a las personas adquirir la experiencia suficiente y así ocupar el puesto más alto: el de comisario municipal. Al mismo

¹⁵ Entrevista con Jorge Rodríguez Ponce, delegado regional de Gobernación en Tlapa, Guerrero, el 1° de agosto de 2003. Más adelante se expondrá un punto, en donde abordaremos el tema de los conflictos religiosos en el contexto del mito de la homogeneidad comunitaria.

tiempo, las obligaciones de quienes están en los cargos no son remuneradas. Las cooperaciones de la comunidad destinadas a efectuar trámites, es una ayuda que se le da al comisario para que él pueda actuar en las instancias correspondientes; pero, salvo el caso del comisario, no existe un sueldo asignado para el trabajo de ninguno de los cargos comunitarios. Incluso, en algunas ocasiones, el dinero que perciben los comisarios se utiliza para invertirlo en obras de carácter público y en beneficio de la comunidad. Lo que queremos destacar es la existencia de concepciones diferentes sobre el ejercicio de la autoridad y la jerarquía en los pueblos indios, que pueden contraponerse con las ideas de la sociedad no indígena.

No obstante, es cierto que debido a los procesos migratorios en los que con más fuerza se ven envueltas las comunidades indias, quienes han salido de su lugar de origen, suelen cubrir sus responsabilidades mediante cooperación económica que envían desde Estados Unidos o que entregan cuando regresan de los campos de cultivo en el norte del país.

Para los funcionarios mestizos, la reivindicación de los usos y costumbres parece hablar de un fuerte arraigo de las comunidades con sus tradiciones. De acuerdo con esta concepción, entre más *alejada y aislada* se localice una comunidad, existe una mayor tendencia a defender con más ahínco sus usos y costumbres; idea que sugiere una condición de atraso en los pueblos indios.

Si para las comunidades indias la mención de los usos y costumbres constituye una forma de resistencia y de exigencia a ser respetados en sus modos de hacer justicia en su territorio; para los mestizos, suele interpretarse como una violación a la legislación nacional o a los derechos humanos. Más aún, los usos y costumbres son un problema.

[...] es por sus propias costumbres, estos pueblos son muy celosos en el sentido que se les respeten sus costumbres y aún cuando esas costumbres son anticonstitucionales, creo que hay forma de tratar de concientizar a esa gente para que de alguna forma sus costumbres estén apegadas a la legalidad, pues,

*necesitamos darles alguna orientación de cuáles serían las consecuencias si ellos hacen las cosas por sí mismos.*¹⁶

Es por ello que la reivindicación de los usos y costumbres hace referencia no sólo a una serie de prácticas tradicionales que se reproducen sin cambio alguno a lo largo del tiempo, sino, en estos casos, aluden a la defensa de sus maneras de concebir la autoridad, la jerarquía, los cargos como servicio comunitario, así como el sentido y arraigo histórico que les proporciona un sustento frente a la crítica de los *otros*.

En otro orden de ideas y volviendo al tema de las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, si bien los riesgos estriban en legitimar formas de autoridad tradicional como los cacicazgos, esto no impide que sea una manera de reivindicación política para los pueblos indios, y la posibilidad de una apertura democrática que implica una constante reconstitución del concepto *usos y costumbres*, de cara a las coyunturas y realidades contemporáneas.

*Los usos y costumbres son, después de todo, una norma más que no tiene en sí ningún color político: no son ni intrínsecamente democráticos ni intrínsecamente autoritarios. Como en toda norma, todo depende del equilibrio de fuerzas y de las estrategias políticas que adopten los distintos grupos en el seno de las comunidades en torno al poder municipal.*¹⁷

En este sentido, habría que considerar las particularidades de cada caso; lo cual complica posturas generales que asumen una sola dimensión de la reivindicación de los usos y costumbres. Aunque existen riesgos, éstos se encuentran determinados por una serie de circunstancias que afectan la vida de las comunidades.

La reflexión que se haga a la luz de experiencias regionales que den cuenta sobre cómo opera en la vida comunitaria la reivindicación de los

¹⁶ Entrevista con Alma Rosa Merino Cortés, de la Coordinación Regional de Derechos Humanos en Tlapa, Guerrero, el 1º de agosto de 2003.

¹⁷ Recondo, David, *op. cit.*, p. 104.

usos y costumbres, nos permitirá precisar sus alcances y límites. Un proyecto político relevante es el de la policía comunitaria en Guerrero.

El sistema comunitario de seguridad, impartición de justicia y reeducación en la Costa- Montaña de Guerrero

En el año de 1995, en parte de la región de la Costa Chica y sur de la Montaña, en el estado de Guerrero, se creó el denominado “Sistema de Seguridad Pública Comunitaria”; el cual se inscribe dentro de un proyecto político autonómico del corte étnico, en donde participan tlapanecos (*me pha*) y mixtecos (*ñu savi*).

Después de un exitoso repunte de las cosechas cafetaleras en la región, se registró una escalada de asaltos a mano armada y diversos robos a los vehículos que transitaban por los caminos. La inseguridad y la violencia se acrecentaban sin que las autoridades pudieran dar una solución efectiva.

Ante esta problemática, confluyeron organizaciones de distinto corte: El Consejo de Autoridades Indígenas, el cual se inscribe en el trabajo pastoral de la Diócesis de Tlapa, cuyo origen data de 1994, y en especial con el trabajo del cura de la parroquia del Rincón, municipio de Malinaltepec; dos organizaciones cafetaleras: la Unión de Ejidos Luz de la Montaña que surge a finales de los años ochenta, y que pertenece a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOC); la Unión Regional Campesina de la Costa Chica y Montaña de Guerrero que surge en 1991, y que está afiliada a la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA); y, finalmente, el Consejo Guerrerense 500 años, que surge al calor de las reivindicaciones étnico-políticas que se opone a los festejos del V Centenario en 1992, y que en su momento pertenecía al Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Todas estas organizaciones contaban con trabajo en esta zona habitada por tlapanecos y mixtecos, a los cuales afectaba directamente la inseguridad y el incremento de la violencia; por ello, la concurrencia de estas organizaciones que, en una serie de asambleas regionales, deciden sustentarse en los sistemas de cargos, y adicionan uno nuevo: policía comunitario.

Si bien éste formaba parte del sistema de cargos, su función se limitaba al ámbito local y carecía de capacidad para enfrentar las severas condiciones de inseguridad que sufrían las comunidades. Decimos que el policía comunitario constituye un nuevo cargo, en términos de la amplitud de atribuciones y alcance que ahora es de carácter regional. En este sentido, la idea de apelar a los usos y costumbres para crear este puesto, se redimensiona y va más allá de la rígida reproducción de la tradición. Por tal motivo, las condiciones permitieron conformar un proyecto de corte regional, uno de cuyas bases radica en la organización de los pueblos y, en esta medida, en la recuperación de los usos y costumbres en su sentido histórico, pero siendo receptivo a la situación contemporáneas de inseguridad. Es por ello que aquí el significado que adquiere el término usos y costumbres ya no se limita a la reproducción de la tradición, para actuar en consecuencia con las nuevas circunstancias.

La dimensión política que adquiere el carácter regional posibilita otros niveles de crítica al sistema gubernamental de justicia, como es la noción de delito y castigo, la corrupción, el excesivo cobro de multas y el confinamiento. Así, es posible la reivindicación de una manera particular de concebir la justicia que, en parte, dice retomar los usos y costumbres comunitarios, y que, al mismo tiempo, tiene como referente el sistema de justicia occidental.

Para este proyecto, el binomio delito-castigo concebido por la justicia occidental, es cuestionado debido a que, más que un delito, se trata de un error o falta que alude a la comprensión de la condición humana. Si para las tradiciones latina y anglosajona,¹⁸ el delito es concebido como una violación a la norma jurídica y a la social, respectivamente, con referencia a una conducta desviada; para los pueblos tlapanecos y mixtecos, se trata de un error que puede cometer cualquiera.

¹⁸ Bagú, S., *op. cit.*, p. 50- 53.

La noción de castigo en este proyecto se refiere a la necesidad de reparar la falta mediante mecanismos que permitan a la persona responsabilizarse de su error. Para ello, acordaron sustentarse en *la raíz de la comunidad, y en la reeducación como una forma de regulación de convivencia pacífica entre la comunidad donde no debe haber dinero, castigo físico, económico o moral*.¹⁹

Se dice que antes el Consejo de Ancianos se reunía para platicar con las personas que habían cometido alguna falta o error, y discutían largamente para que se dieran cuenta de ello, y evitar que se repitiera; esto podría durar varios días hasta llegar a un proceso de recapacitación. A esta manera de arreglar los conflictos se alude para conformar este novedoso modelo que llaman *reeducción*; el cual consiste en realizar sesiones de pláticas con horarios establecidos, generalmente por la tarde, con el Consejo de Ancianos, o bien, con personas cuya autoridad moral fuera reconocida.

Además, un tema que causó controversia fue la impartición de justicia, dado que desde la óptica del derecho positivo, estas son atribuciones del Estado; por lo que la policía comunitaria fue calificada de ilegal. Los argumentos morales y políticos para ejercer la justicia comunitaria estaban plenamente justificados en el contexto de la aprobación de los Acuerdos de San Andrés, que plantearían una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios, así como el reconocimiento de mayores atribuciones para el ejercicio del gobierno indígena.

Los miedos al reconocimiento de la autonomía afloraron cuando ésta es concebida como un proceso de *balcanización*, y se pusieron en riesgo los cimientos del Estado nacional. Además, el trabajo de la policía comunitaria necesitaba del uso de armas como parte de las tareas con el fin de frenar la inseguridad; situación muy incómoda para las instancias municipales, estatales y federales, dedicadas a garantizar

¹⁹ Discusiones para la aprobación del Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción, Tlapa, Malinaltepec, Guerrero, 5 de septiembre de 2003.

la seguridad pública, como la policía municipal, motorizada, judicial, federal preventiva y el ejército, quienes miraban a la policía comunitaria con suspicacia.

Al mismo tiempo, la posesión de armas por parte de organizaciones indias se consideraba altamente riesgoso, toda vez que podían ser utilizadas con fines de insurrección y, en consecuencia, con la emergencia del EZLN. Además, la existencia de una efervescencia guerrillera en la entidad con la aparición del EPR y el ERPI —herederos de una tradición rebelde con el Partido de los Pobres (PDLP)— constituía un riesgo que no se podía correr.

La satanización al trabajo de la policía comunitaria se tiñó con tintes de pánico, ya que no existían las condiciones para reconocer las aportaciones de su labor, que contribuyó con la reducción significativa de los índices delictivos en la región. También provocó enfrentamientos con las entidades de administración de justicia, para quienes la policía comunitaria era y sigue siendo ilegal, pues no cuenta con atribuciones para impartir justicia. Ésta lleva a cabo privaciones ilegales de la libertad, realiza detenciones fuera del marco legal, secuestra, obliga a ejecutar trabajos forzosos, viola garantías individuales e ignora los derechos humanos de los detenidos.

Para los funcionarios estatales,²⁰ un ejemplo ilustrativo de cómo los usos y costumbres de las comunidades van en contra de las leyes establecidas encuentra su mejor expresión en la experiencia de la policía comunitaria. La crítica consiste en que si bien en todo el estado existen policías comunitarios, éstos detienen a los delincuentes y los ponen a disposición del Ministerio Público. El problema con este sistema de seguridad radica en que asumen atribuciones que no les corresponden, e imparten justicia con base en los tan socorridos *usos y costumbres*.

²⁰ Tal es el caso de Ángel Miguel Sebastián Ríos, secretario técnico de la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, a quien entrevistamos el día 15 de agosto 2003, en Chilpancingo, Guerrero.

A pesar de las dificultades, el proyecto está próximo a cumplir su octavo aniversario, y en vías de presentar su reglamento interno; lo cual le permitirá institucionalizarse y, en esa medida, considerarse como un sistema normativo legítimo con posibilidades de reconocimiento en el ámbito de la legislación nacional.

El mito de la homogeneidad comunitaria: conflictos religiosos y garantías individuales

Si hasta la década de los setenta la existencia de una población mayoritariamente católica en los pueblos indios era una realidad contundente, nadie asegura que lo seguirá siendo en el milenio que inicia. Los procesos de conversión religiosa hacia iglesias protestantes y paraprotestantes, permite cuestionar el hecho de que las comunidades indias sean entidades homogéneas en esta vertiente de análisis.

¿Ser indio es sinónimo de ser católico, tomar alcohol, ser priísta, y participar en las fiestas patronales? ¿La condición *sine qua non* de la vida comunitaria indígena es que sus integrantes tengan estos rasgos? La idea de homogeneidad entre los miembros de estas comunidades, parece aludir más a una estrategia que les posibilita afrontar los conflictos y la incidencia del gobierno en ellos, que a una verdad irrefutable.

No es difícil afirmar que estas características representan el sentido primordial de los *usos y costumbres*. La noción de comunidad en su percepción esencialista, se explica tanto por los lazos familiares y de pertenencia étnica entre sus integrantes, como por el sustento que les confiere la tradición.

Una dimensión relevante que nos posibilita develar el mito de la homogeneidad comunitaria, es, en efecto, la existencia de personas pertenecientes a iglesias no católicas, quienes se niegan a participar en las fiestas, asumir un cargo, especialmente los de carácter religioso, así como beber alcohol.

Como producto de estas diferencias y, en muchas ocasiones, en respuesta a problemas no resueltos como la pugna por la tierra, el uso de los recursos naturales y el control del poder político, generan

conflictos sociales; en donde la minoría religiosa puede ser expulsada de su comunidad bajo el argumento de los *usos y costumbres*.

Esta respuesta de exclusión a los que son diferentes ¿sustenta la idea de la homogeneidad comunitaria, la cual, en aras de conservarse como tal, responde con la expulsión de quienes son distintos? O más bien, ¿la necesidad de ser respetados en las decisiones que toman como colectividad ante la autoridad mestiza o ladina, explica la reivindicación de los *usos y costumbres* en los momentos de mayor conflictividad?

Esta serie de interrogantes esboza, por un lado, la complejidad del tema que estamos tratando; y, por otro, la necesidad que impone un análisis de las particularidades que cada comunidad y región plantea.

La comunidad de Capulín Chocolate,²¹ correspondiente al municipio de Marquelia en la Costa Chica de Guerrero, fue poblada por tlapanecos a *mepha* provenientes de San Luis Acatlán. Una vez establecidos, llegaron mixtecos o *ñu savi* de Yoloxóchitl y Cuanacaxtitlán, quienes cambiaron de religión desde 1989, para integrarse a los Testigos de Jehová. A partir de ese momento, ellos dejaron de cooperar en la fiesta patronal; situación que incomodó a la comunidad,²² la cual, a su vez, convocó al respeto de los *usos y costumbres*.

La disputa comenzó cuando las 14 familias, pertenecientes a los Testigos de Jehová se negaron a colaborar en el comité de padres de

²¹ Esta información fue obtenida a través de pláticas con un policía comunitario y el chofer de la ruta Marquelia- Capulín-Chocolate, ambos integrantes de dicha comunidad; así como de la asamblea de la policía comunitaria, en donde se expuso el conflicto. Las conversaciones se realizaron en la comunidad de Tilapa, Malinaltepec, Guerrero, el 5 de septiembre de 2003.

²² Cuando existen diferencias con algunos integrantes de la comunidad, recurrentemente se alude al sentido de unidad comunitaria. Al enfrentarse a los conflictos, la gente apela a las decisiones que la comunidad toma para sancionar a los "diferentes". Justamente uno de los problemas que estamos analizando es si podemos afirmar que la comunidad es homogénea, es una estrategia de resistencia o una forma de control político para imponer las determinaciones de un cacique, la autoridad municipal o los principales.

familia de la escuela, al mismo tiempo que sus hijos dejaron de participar en las ceremonias cívicas escolares. Ante ello, el comité de padres pretendía expulsar a los niños de la institución. Sin embargo, con la intervención de autoridades de la SEP y de abogados de los Testigos, se les planteó que eso no era motivo de expulsión.

Después de muchas negociaciones, avaladas por autoridades estatales, se firmó un acuerdo en donde los Testigos se comprometían a pagar \$130 pesos como compensación por no participar en la celebración y por negarse a asumir cargos comunitarios.

Pasado algún tiempo, ellos dejaron de dar el dinero, así que el problema resurgió. Aunado a ello, los Testigos cerraron una calle argumentando que ésta pertenecía a su solar, y la cercaron con alambre de púas. Dicha situación provocó que la *comunidad* decidiera quitar el alambre, lo cual derivó en un problema jurídico; ya que los testigos de Jehová acusaron a los comisarios ante el Ministerio Público, por lo que fueron detenidos tiempo después, cuando habían dejado de ser comisarios.

En esta comunidad opera un sistema de seguridad pública comunitaria,²³ y los detenidos ocupan el cargo de policía comunitario, por ello se acudió a la instancia de la CRAC con el propósito de que mediara en el asunto; en tanto que los miembros de la comunidad se manifestaron con un plantón en las oficinas del poder judicial para presionar por su liberación. La fortaleza de la instancia regional, como la policía comunitaria, logró que los abogados de los Testigos pagaran la multa para liberar a los detenidos, de manera ilegal, y que se instauraran mesas de negociación entre la mayoría católica y los Testigos de Jehová, en una correlación de fuerzas, desfavorable para estos últimos.

²³ Por acuerdos firmados entre la Coordinadora Regional de Autoridades (CRAC) —instancia de organización de la policía comunitaria y las autoridades del gobierno estatal— cuando algún miembro de la comunitaria tiene denuncias en su contra, el Ministerio Público debe avisar a la CRAC, para que ésta se encargue de realizar la investigación y, en su caso, la posible detención.

En este singular caso, el asunto de los conflictos de orden religioso se redimensiona a la luz de la presencia de la policía comunitaria, como una entidad de reconocimiento a la autonomía y sistemas de gobierno, fortaleciendo el sentido comunitario que, eventualmente, tiende a equipararse con las instancias estatales que impartían justicia.

No obstante, este sistema de seguridad comunitaria necesita ser sensible frente a las minorías religiosas, los derechos humanos y las garantías individuales, con el propósito de no aplicar disposiciones uniformes en comunidades heterogéneas.

Reflexiones finales

En este artículo hemos planteado los diferentes niveles en los que los usos y costumbres son recuperados como parte del discurso de los pueblos indios, o por parte de los gobiernos estatal y/o federal. Además, se reflexionó sobre su inclusión o no en el debate nacional, referido a los Acuerdos de San Andrés y a la controversial Ley de Derechos y Cultura Indígena.

En otra dimensión, nos avocamos a la discusión del Código Electoral de Oaxaca y los riesgos que entraña el hablar de elecciones por *usos y costumbres*, cuando éstos son utilizados para el beneficio de cacicazgos locales, pero también de la posibilidad de ser reivindicados como parte de los sistemas de gobierno comunitarios.

Se ilustraron casos específicos, en donde el concepto *usos y costumbres* forma parte del discurso tanto de reivindicación política como de defensa a ultranza de prácticas añejas y aparentemente inamovibles. Sin embargo, en muchas ocasiones, su adopción puede responder a una recuperación histórica, en la que se apela a los antepasados a manera de sustento frente a los *otros*, y un recurso identitario que ha sido devaluado por la sociedad hegemónica no indígena.

La experiencia de la policía comunitaria es un claro ejemplo del uso reivindicativo de la organización indígena en la lucha actual, sustentada en los derechos políticos y el ejercicio de autogobierno. Si bien los problemas de enfrentamiento con el Estado y las autoridades han estado presentes, resulta importante enfatizar que han cumplido su

octavo aniversario y, durante seis años, han impartido justicia bajo sus sistemas normativos, en un difícil ejercicio colectivo que involucra tanto a mixtecos, tlapanecos y mestizos; pero que también ha generado discusiones internas que permiten replantear alcances y límites en la práctica de la justicia indígena.

Las distintas y contradictorias maneras en que es concebido el término *usos y costumbres*, requiere de una seria reflexión en la que se ponderen los riesgos, aun cuando las organizaciones indígenas lo utilizan desde una perspectiva esencialista, en la que se menciona un *núcleo duro* resistente al cambio, que niega la presencia incómoda de grupos disidentes al interior de las comunidades; cuyas manifestaciones religiosas o políticas *agreden* el sentir aparentemente homogéneo y unívoco de la comunidad.

Aunque la irrupción de conflictos inter e intracomunitarios son la expresión visible de esta intolerancia hacia quienes practican una religión o militan en una organización política distinta a la de la *mayoría* en la comunidad, la percepción discriminatoria de los funcionarios mestizos hacia los valores comunitarios constituye un elemento preocupante; toda vez que en la resolución de los conflictos prevalece una visión donde los indígenas son percibidos no sólo como intolerantes, sino como ignorantes, retardatarios y reacios al cambio. Por lo tanto, la necesidad de resarcimiento para con la sociedad indígena en México implica reconocer sus particulares modos de concebir y vivir el mundo, así como su derecho a ser escuchados en sus demandas para dejar atrás prejuicios, fobias y miedos que las elites gubernamentales y la sociedad en su conjunto, manifiestan frente a la emergencia de los pueblos indios.

Evangelina Sánchez Serrano

Licenciada y Maestra en Sociología. Estudiante del Doctorado en Estudios Políticos y Sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

Sánchez Serrano, María Evangelina (2001), "Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero", en Canabal Cristiani, Beatriz,

Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero, México: Porrúa- CIESAS- UAM X.

Sánchez Serrano, María Evangelina y Claudia Rangel Lozano, (2002), “Entre lo terrenal y lo sagrado: La construcción de las identidades étnicas en la Montaña de Guerrero”, en *Revista Acta Sociológica*, México: UNAM- FCPyS.

Sánchez Serrano, María Evangelina “Perfil indígena de los Nahuas del Estado de Guerrero”, en Sarmiento Silva, Sergio (coord.), *Perfiles indígenas del Estado de Guerrero*, México: Banco mundial, INI y Ciesas. (En proceso, página de internet.),

evangelinasanchez@terra.com.mx

Claudia E. G. Rangel Lozano

Licenciada y Maestra en Sociología. Estudiante del Doctorado en Estudios Políticos y Sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

Rangel Lozano, Claudia E. G. (2001), “Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: Identidades entre la resistencia y el cambio”, en Canabal C. Beatriz (coord), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México: Porrúa- CIESAS- UAM X.

Rangel Lozano, Claudia E. G. (2001), “Iglesias y denominaciones religiosas: La disputa por los espacios en la Montaña de Guerrero”, en Bustamante, Tomás y Sergio Sarmiento (coords), *El sur en movimiento. La reinención del siglo XXI*, México: Laguna. UAG-CIESAS Unidad Istmo, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guerrero, Instituto de estudios parlamentarios “Eduardo Neri”.

Rangel Lozano, Claudia E. G. (2002), “Conflicto y expulsiones religiosas en la Montaña de Guerrero”, en Arreola Ayala, Álvaro y Verónica Camero Medina, *La Sociología Hoy en la UNAM*, Tomo 2, México:UNAM.

clau.rl@correo.unam.mx

Bibliografía

- Amnistía Internacional (2001), *México, Comunidades indígenas de Santiago Xanica y San Andrés Lovene, estado de Oaxaca*, miembros del Comité por la Defensa de Usos y Costumbres, 10 de enero.
- Avila, Agustín (coord.) (2000), *Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas*, México: INI, 195 pp.
- Bagú, Sergio (1999), *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México: Siglo XXI, 214 pp.
- _____ (1997), *Derechos Indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio*, núm. 86, mayo, México: Ce-Acatl, 79 pp.
- _____ (2003), *Foro por la Justicia y Dignidad de los Pueblos Indígenas*, Boletín Informativo de la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos, Oaxaca.
- López Bárcenas, Francisco (1998), *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el Estado de Oaxaca*, México: Ce -Acatl, 103 pp.
- López Bárcenas, Francisco (2000), *Legislación y derechos indígenas en México*, México: Ce -Acatl, Casa Vieja, COAPI y Redes, 401 pp.
- Promedios de Comunicación comunitaria, *et al.* (2003), *Así son los usos y costumbres Lacandones*, abril, México: Acción Urgente.
- Recondo, David (2001), "Usos y costumbres, procesos electorales y Autonomía indígena", en Lourdes de León Pasquel (coord.), *Oaxaca en Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.
- Trabajo de campo en las regiones Montaña y Costa-Montaña de Guerrero, 2003.
- Entrevista con funcionarios de gobierno en Tlapa y Chilpancingo, Guerrero. Reuniones de la policía comunitaria para aprobar su reglamento interno.