



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

Laura Carlsen

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 precoloniales, 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 élites por integrarlos en el proyecto nacional. Aunque estos elementos existen claramente, no bastan para explicar la supervivencia, hoy en día, de formas específicas de gobierno indígena, 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 la 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 la autonomía indígena, entran a la discusión viejos temas de la historia, la antropología, el derecho y la política. ¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad? ¿Cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo funciona hoy el autogobierno indígena en México y cuáles 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 indígenas es el lugar central de la comunidad, tanto en su vida cotidiana como en su cosmovisión. Desde los años treinta, diversos antropólogos situaron a la comunidad en el centro de sus estudios sobre Mesoamérica, y han conservado 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 lo que respecta a 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 a 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 justicia.^[1]

Díaz, junto con muchos otros antropólogos, insiste en 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, y refleja 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 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, que 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 de la siguiente manera:

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 aquélla 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 aún sin la acción del poder político.

Los 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. Se incorporan a la entidad como individuos y gobernados y no comparten necesariamente 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 buena medida por los habitantes y que deriva de su pertenencia a la comunidad.

La comunidad indígena ha suscitado varias discusiones en torno a su significado. Éstas se agrupan en tres preguntas: 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 esencialización o mitificación de ésta.

La cuestión de los orígenes de la comunidad indígena 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 mismas y nublan las contradicciones históricas que existen en su interior. Critica sobre todo la tendencia a 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]

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 la cosmovisión de las comunidades.^[5] Desde esta perspectiva, la jerarquía, el papel central de las relaciones de parentesco, los ciclos agrarios y el vínculo con la tierra, la manera en que la comunidad se autodelimita y la construcción de identidades en su seno son constantes desde la época precolombina, y son también rasgos que definen actualmente a la comunidad.^[6]

La discusión sobre sus 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 con el 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 los factores principales que cambiaron definitivamente a las comunidades indígenas y contribuyeron a la construcción de la forma que tienen actualmente. Primero,

las epidemias, que borrarón poblaciones enteras y diezmarón muchas más. Sólo en el estado de Oaxaca se calcula que 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 establecerla 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 posconquista 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 subraya 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]

Otro debate tiene que ver con el lente con que se ve a la comunidad indígena. Mientras algunos ven en ella un espejo de 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 Z. 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] 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]

Una respuesta a esta visión 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 la continuidad entre las comunidades indias actuales y sus antecedentes en los tiempos preconquista, 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 estudiar a los pueblos indios de hoy.^[13]

Una tercera crítica a ciertas 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 ser reconocidas como prácticas en un proceso constante de cambio, y cualquier esfuerzo por conservar los usos y costumbres como una 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 sus normas y oficios son factores importantes para la construcción de la autonomía y la reconstitución de sus pueblos indígenas.

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 a través de 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 que sería mejor referirse a sistemas normativos indígenas para señalar su validez política y jurídica frente al sistema de derecho positivo.^[15]

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

Los antropólogos comenzaron a concentrar sus lupas en las comunidades mayas en gran escala en los años treinta. Su presencia ha sido tan notable desde entonces 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 de paradigmas y, a veces, motivos políticos cuestionables, la multitud de estudios hechos por antropólogos mexicanos y extranjeros ha constituido una literatura rica y extensiva para la caracterización y explicación del sistema de cargos.

Fue el antropólogo Sol Tax quien originalmente sometió a 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".

De esta forma, el municipio se ubicó como el sol del universo antropológico, y así 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 que pueden existir diferencias entre comunidades dentro del mismo municipio en cuanto a su 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 confirman a éste como la institución político-religiosa que ha caracterizado gran parte de la vida indígena mesoamericana. El consenso académico se construyó con muchos debates y teorías. Los testimonios, observaciones y etnografías ofrecen una riqueza de material a partir del cual podemos seguir analizando. A veces, los usos políticos de este interés fueron sospechosos -un equipo que trabajaba 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, que concibe la modernización como la dictadura patrocinada por Estados Unidos.

Sin embargo, antropólogos mexicanos y extranjeros se dieron a 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 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 ésta les ha dado. 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 en que ocupa el 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.

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 las 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 el respeto tienen 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. Su vida religiosa y su vida cívica 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 el alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etcétera). 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 el cuidado 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 la conservación de la identidad y la 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 alguacil 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. Éstos 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 es 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 participa en el nombramiento de gente para los cargos menores.

El alcalde es el jefe de la administración local. Representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades, oficinas gubernamentales, etcétera. 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 quienes ocuparán los cargos. Esta persona también lleva a cabo funciones religiosas. El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos y poseer las características de respetar la tradición 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 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 alcaldes ostenta 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 las 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, y ha perdido, según él, algunas de las 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 dónde. 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 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 menciona que en las asambleas 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 por ciento) las mujeres votan en las asambleas. En 18 por ciento 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 que escribía 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 sobre 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, *iaitijum*, 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 la 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 donde el sistema de cargos ha empezado a desintegrarse, la asamblea comunitaria sigue funcionando para la toma de decisiones básicas de la comunidad. José Alejos, quien estudió al pueblo chol en Chiapas, señala que la junta comunitaria es un concepto clave en el pensamiento social chol, y sus raíces se 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 una cosmovisión, así como la manera en que la geografía sagrada da un peso adicional a las deliberaciones. Las asambleas más importantes, relata Alejos, se llevan a cabo en la cueva, considerada la morada de los dioses y un 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 presbiteriano estadounidense escribió en 1979 que su iglesia tenía menos éxito que los pentecosteses en conversiones por su incapacidad de adaptarse a las formas locales de organización:

El mandato presbiteriano conformado por un cuerpo, élite 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 en el interior de una comunidad y entre comunidades indígenas. Ningún proceso de paz puede olvidar este hecho; por eso, los usos y costumbres del poder, habituados 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, la migración, las 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 un mayor contacto con el mundo exterior, la "ladinización" y la imposición de otras estructuras políticas.^[28] Floriberto Díaz, promotor incansable de la reconstitución del autogobierno indígena en el nivel de la comunidad, señala el sistema educativo como factor principal en la pérdida de algunas costumbres. Los miembros de la comunidad que tenían más educación formal impusieron reglas de aula 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. Díaz cuenta que decayeron

el interés y la asistencia, que sólo se han levantado de nuevo con el regreso a las formas de consenso.^[29]

Una tendencia marcada por la literatura antropológica reciente es la separación de los cargos cívicos y religiosos y 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]

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 Teposcolula, 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]

Sin embargo, no todas las tendencias apuntan hacia la pérdida de las formas tradicionales de autogobierno. Luis Hernández señala, "la permanencia del sistema de cargos es expresión simultánea de lo que Guillermo Bonfil llamaba la otra matriz civilizatoria de los pueblos indios, así como del servicio que esta forma de organización le ha prestado a las posibilidades de sobrevivencia de esos pueblos en un medio particularmente adverso. Así las cosas, en ella se expresa tanto un ser distinto que reclama su derecho a la diferencia, como una estrategia de sobrevivencia".^[33]

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 afrontar gastos comunitarios que de otra manera hubiera sido imposible cubrir. Es un caso interesante, en donde la globalización ha fortalecido los usos y costumbres.^[34]

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 el 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 han retomado explícitamente 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 la filosofía indios. 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.

Los servidores públicos, que no reciben ninguna remuneración por 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. Ésta 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 de manera 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 importantes: 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, así como sus funciones. Wolf interpretó el sistema de cargos y las fiestas religiosas de las comunidades indígenas como un mecanismo de redistribución que sirve para prevenir la acumulación de la riqueza entre miembros de la misma comunidad. Según su teoría, la supervivencia 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.^[35]

Trabajos subsecuentes indican que el sistema es mucho más complicado. Los estudios demuestran que -por lo menos en algunos lugares- el sistema de cargos refuerza más que debilita la estratificación económica. Frank Cancian, quien trabajó en los Altos de Chiapas, documenta las maneras en que el sistema favorece diferencias de clase. Concluye que el "complejo de estratificación" es más importante que el "complejo igualitario", debido a la estricta jerarquía y al hecho de que las comunidades mostraron altos niveles de estratificación que se vieron reforzados con el funcionamiento del sistema

de cargos.^[36] 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.^[37]

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".^[38] 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.

Muchos dirigentes indígenas ven el sistema de cargos como parte integral de la lucha en defensa de la autonomía y por la reconstitución de los pueblos. Adelfo Regino, abogado mixe y defensor de los derechos indígenas, explica: "La función básica [del sistema de cargos] es preparar cuadros para los servicios comunitarios e ir probando la capacidad de los miembros de la comunidad para asumir las más elevadas responsabilidades colectivas". La escalera cívico-religiosa sirve como manera de ir formando nuevos líderes comunitarios desde abajo y desde adentro de la misma comunidad. Así enseña y refuerza el autogobierno tradicional.

Los estudios que cuestionan algunos de los primeros aportes sobre el sistema de cargos llevan a la conclusión de que éste es mucho más complejo de lo que originalmente parecía, y más sensible a la influencia de las fuerzas históricas y sociales.^[39] 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.^[40]

"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 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..."^[41] 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 supervivencia cultural, y en esta esfera también argumenta su relevancia para compensar las carencias e 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 son clave de la supervivencia 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". Y 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".^[42]

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)".^[43] Bartra hace una lista de estos rasgos coloniales: el bastón como símbolo de poder llevado por la máxima autoridad, los sistemas colectivos de gobierno local, la fusión de los poderes civiles y los religiosos, la omnipresencia de la iglesia católica y la jerarquía (autoritaria, según el) 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 poscolonial: "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".^[44]

Algunos historiadores también han cuestionado las raíces prehispánicas de las comunidades indígenas de 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 los miembros de las comunidades prehispánicas poseían tierras, lo que dio lugar a vínculos comunales débiles o simplemente inexistentes.^[45]

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. Basan sus análisis en estructuras formales de la jerarquía y los 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".^[46]

"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 discernen, precisamente, en las raíces. El calendario religioso de las comunidades indígenas gira alrededor del culto a los santos, pero también de los ciclos del año agrícola. Los ciclos agrícolas de la producción de maíz, aún dominantes hoy a pesar de que muchos campesinos se ven en la necesidad de migrar o buscar trabajo de jornaleros, y de las políticas gubernamentales que intentan destruir la cultura del maíz para el autoconsumo, 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 son vitales para el entendimiento de las comunidades indias.

El sistema de cargos es una síntesis de la cristiandad colonial y las religiones prehispánicas. Así, expresa tanto la influencia de la iglesia católica como la supervivencia 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 evolutiva 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 advertimos 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".^[47]

Puntos de fricción: la intolerancia religiosa, la discriminación contra la mujer y las 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 sobre estas muy importantes críticas, reconocemos que 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 a la comunidad entera con 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".^[48] Los estudios antropológicos sobre el nahualismo, la cosmovisión indígena o los calendarios rituales, actualmente 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, favoreció la escasez de 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: los 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 un 2.3 por ciento 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 donde funciona el sistema de cargos en todos sus aspectos centrales, el crecimiento de las denominaciones protestantes en los pueblos rurales indígenas ha llevado a conflictos en los que afloran, por un lado, elementos de intolerancia religiosa, y por el otro, dificultades para cumplir con el compromiso con la comunidad. 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 (y sólo parcialmente), ningún estado reconoce formalmente los sistemas indígenas normativos. 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 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. ^[49]

La discriminación en contra de la participación política de la mujer indígena es una preocupación con bases reales, como se ve reflejado en las estadísticas sobre usos y costumbres del estado de Oaxaca. Está creciendo el consenso en el 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 es en parte resultado de la discriminación por género que existe en la sociedad en general. Por ejemplo, muchos cargos comunitarios tienen un requisito de escolaridad mínima que no cumple la mayoría de las mujeres de la comunidad. El sistema educativo nacional está muy lejos de superar el problema de discriminación por género y la desigualdad. Por otra parte, en las comunidades indígenas las relaciones de género se construyen de una manera 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 a 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 reflejan la realidad de que el trabajo y la responsabilidad del cargo se comparten en 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, en la práctica, puede existir dentro de las comunidades.

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, 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 sobre 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 a la sociedad. 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 estas formas 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. 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 pueblos indios son incapaces de aplicar sus propios sistemas normativos basados en tradiciones "primitivas" y que los resultados son linchamientos, expulsiones y sacrificio de criaturas; que de reconocerse la autonomía indígena la nación estaría en riesgo de "balcanización", que se propiciarían las reservaciones indias al estilo de los Estados Unidos y los conflictos sobre territorios, recursos y jurisdicciones; que 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. Se están moviendo intereses económicos que llevan al despojo de los recursos nacionales por las empresas transnacionales para rechazar las reformas constitucionales de la propuesta de ley 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. Dejando atrás una identidad nacional basada en "la raza cósmica", comenzamos a valorar la diversidad -más allá de su atracción folklórica- y a construir una visión de un 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 que enfrentamos, y 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.^[50]

Para citar la versión impresa de este documento:

Carlsen, L. Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición, *Chiapas*, núm.7, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 1999, pp. 45-70. ISBN: 968-411-447-8.

Notas:

- [1] Floriberto Díaz, "Comunidad y comunalidad", documento inédito, 1995.
- [2] Ibid., p. 7.
- [3] Norberto Bobbio, *Diccionario político*, vol. I, Siglo XXI, México, 1985, p. 330.
- [4] Juan Pedro Viqueira, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1994.
- [5] Ver Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, año 5, n. 9, UAM-Iztapalapa, 1995. Para una discusión de la continuidad de la cosmovisión indígena, ver Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 1990.
- [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 de 1996.
- [7] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, p. 28, citado en María Cristina Velásquez Cepeda, *El nombramiento. Antropología jurídica de los usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca*, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, 1998, p. 13.
- [8] Andrés Medina, prólogo a Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, p. 20.
- [9] Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, n. 7, SEP/INI, 1966.
- [10] Lewis Morgan, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.
- [11] Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941. Se denomina "continuum folk-urbano" a la evolución de un tipo primitivo o folk de comunidad rural hacia una moderna y semiurbana, como resultado de su contacto con la ciudad.
- [12] Medina, prólogo, op. cit., p. 8.
- [13] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- [14] María Teresa Sierra, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, año 7, n. 14, UAM-Iztapalapa, 1997, p. 133.
- [15] Francisco López Bárcenas, "No proponemos lo que el gobierno pregona", *Ojarasca*, n. 2, suplemento de *La Jornada*, junio de 1997, p. 5.
- [16] Sol Tax, "Los municipios del altiplano mesoccidental de Guatemala", en Korsbaek, *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.
- [19] Miguel Alberto Bartolomé, "El antropólogo y sus indios imaginarios", *Ojarasca*, n. 6, suplemento de *La Jornada*, octubre de 1997, p. 8.
- [20] Díaz, op. cit., p. 8.

- [21] María Cristina Velázquez, op. cit., p. 193.
- [22] Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, t. III, Ministerio de Educación, Guatemala, 1965, citado en Gemma Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf, *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*, Siglo XXI, México, 1998, p. 142.
- [23] Congreso Nacional Indígena, *Declaración del Primer Congreso*, 12 de octubre de 1996.
- [24] Van Der Haar y Lenkersdorf, op. cit., p. 134.
- [25] José Alejos García, *Mosojantel. Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, UNAM, México, 1994, p. 68.
- [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., p. 70, citando a W. Aulie.
- [28] Ver Billy de Walt, "Cambios en los sistemas de cargos 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, María Teresa Rodríguez, "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz", en *Alteridades*, año 5, n. 9, UAM-Iztapalapa, 1995.
- [31] Francisco Fernández Repetto, "Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán", *Alteridades*, año 5, n. 9, UAM-Iztapalapa, 1995.
- [32] Velásquez, op. cit., p. 211.
- [33] "Libre determinación y democracia", *Enfoque*, 14 de enero de 1996.
- [34] Ver Sierra, op. cit., y Gaspar Rivera, "Oaxacalifornia", en *Masiosare*, 9 de agosto de 1998.
- [35] Eric Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, 1959 (*Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México, 1967).
- [36] Frank Cancian, "Organizaciones políticas y religiosas", en Korsbaek, op. cit., p. 210.
- [37] Aguirre Beltrán, op. cit., y Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas*, Walker and Co., Nueva York, 1964.
- [38] Medina, prólogo, p. 7.
- [39] Ver Lynn Stephen, "The Politics of Ritual", en Stepehn y Dow Class, *Politics and Popular Religion: Religious Change in Mexico and Central America*, American Anthropological Association, Washington, D. C., 1990.
- [40] María Magdalena Gómez Rivera, "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.
- [41] Wim Gijbers, *Usos y costumbres, caciquismo e intolerancia religiosa*, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C., 1996, p. 54.
- [42] María Teresa Sierra, *Ojarasca*, n. 1, mayo de 1997.
- [43] Roger Bartra, *Fractal*, n. 8, México, s.f.

- [44] J. K. Chance y W. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología*, suplemento n. 14, INAH, México, mayo-junio de 1987.
- [45] Johanna Brody, "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)*, Enrique Florescano (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 54-92.
- [46] Medina, "Los sistemas...", op. cit., p. 22.
- [47] Velázquez, op. cit., p. 210.
- [48] Manning Nash, en Korsbaek, op. cit., p. 289.
- [49] *Medio Milenio*, 1987. Ver el caso de Santa María Tiltepec.
- [50] Pablo González Casanova, "Las etnias coloniales y el estado multiétnico", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (comps.), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, UNAM/Demos, México, 1996, p. 35.